

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

I

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

AUTRES TRAVAUX DE M. ÉMILE DURKHEIM

De la division du travail social. 1 volume in-8°, 1893. 7 fr. 50

Les Règles de la méthode sociologique. 1 volume in-12, 1895. 2 fr. 50

Le Suicide (étude sociologique). 1 vol. in-8°, 1897. 7 fr. 50

C. BOUGLÉ. — Les Sciences sociales en Allemagne, les méthodes actuelles. 1 vol. in-12, 1895. 2 fr. 50

P. LAPIE. — Les Civilisations tunisiennes (MUSULMANS, ISRAËLITES, EUROPÉENS). 1 vol. in-12, 1898. 3 fr. 50

G. RICHARD. — Le Socialisme et la science sociale. 1 vol. in-12, 1896. 2 fr. 50

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

SIMMEL, professeur à l'Université de Berlin :

RICHARD, docteur ès lettres; E. LEVY, chargé de cours à la Faculté de droit de Toulouse;

BOUGLÉ, maître de conférences à l'Université de Montpellier;

FAUCONNET, HUBERT, LAPIE, MAUSS, A. MILHAUD, MUFFANG, PARODI, SIMIAND, professeurs agrégés de l'Université.

PREMIÈRE ANNÉE (1896-1897)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

E. Durkheim. — *La prohibition de l'inceste et ses origines.*

G. Simmel. — *Comment les formes sociales se maintiennent.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1^{er} juillet 1896 au 30 juin 1897. *Sociologie générale, religieuse, morale, juridique, criminelle, économique.* — Divers.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

FÉLIX ALCAN, EDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1898

Tous droits réservés.

PRÉFACE

I. — *L'Année sociologique* n'a pas pour seul ni même pour principal objet de présenter un tableau annuel de l'état où se trouve la littérature *proprement sociologique*. Ainsi circonscrite, la tâche serait trop restreinte et de médiocre utilité ; car les travaux de ce genre sont encore trop peu nombreux pour qu'un organe bibliographique spécial soit nécessaire aux travailleurs. Mais ce dont les sociologues ont, croyons-nous, un pressant besoin, c'est d'être régulièrement informés des recherches qui se font dans les sciences spéciales, histoire du droit, des mœurs, des religions, statistique morale, sciences économiques etc., car c'est là que se trouvent les matériaux avec lesquels la sociologie se doit construire. Répondre à ce besoin, tel est, avant tout, le but de la présente publication.

Il nous a paru que, dans l'état actuel de la science, c'était le meilleur moyen d'en hâter les progrès. En effet, les connaissances qu'un sociologue doit posséder, s'il ne veut pas se livrer à un vain exercice de dialectique, sont tellement étendues et variées, les faits sont si nombreux, épars de tant de côtés qu'on a grand mal à les trouver et qu'on risque toujours d'en omettre d'essentiels. Il est donc désirable qu'un travail préliminaire les mette davantage à la disposition des intéressés. Sans doute, à mesure que la sociologie se spécialisera, il sera plus facile à chaque savant d'acquérir la compétence et l'érudition nécessaires pour l'ordre particulier de problèmes auquel il se sera consacré. Mais il s'en faut que ce moment soit atteint. Il y a encore trop de sociologues qui dogmatisent journellement sur le droit, la morale, la religion avec des renseignements de rencontre ou même avec les seules lumières de la philosophie naturelle, sans paraître soupçonner

qu'un nombre considérable de documents ont été, d'ores et déjà, réunis sur ces questions par les écoles historiques et ethnographiques de l'Allemagne et de l'Angleterre. Ce n'est donc pas faire une œuvre inutile que de procéder périodiquement à un inventaire de toutes ces ressources, en indiquant, au moins sommairement, quel profit peut en retirer la sociologie. En dehors même des vues et des recherches qu'elles peuvent suggérer, ces analyses méthodiques d'ouvrages spéciaux, mais qui se complètent les uns les autres, ne sont-elles pas de nature à donner, de ce qu'est la réalité collective, une impression plus vivante et même une notion plus juste que les généralités ordinaires aux traités de philosophie sociale ? Aussi espérons-nous réussir à intéresser, non seulement les sociologues de profession, mais tous les lecteurs éclairés qui préoccupent ces problèmes. Il importe, en effet, que le public se rende mieux compte de la préparation qui est nécessaire pour aborder ces études, afin qu'il devienne moins complaisant aux constructions faciles, plus exigeant en fait de preuves et d'informations.

Mais notre entreprise peut être encore utile d'une autre manière : elle peut servir à rapprocher de la sociologie certaines sciences spéciales qui s'en tiennent trop éloignées pour leur plus grand dommage et pour le nôtre.

C'est surtout à l'histoire que nous pensons en parlant ainsi. Ils sont rares, même aujourd'hui, les historiens qui s'intéressent aux recherches des sociologues et sentent qu'elles les concernent. Le caractère trop général de nos théories, leur insuffisante documentation fait qu'on les considère comme négligeables ; on ne leur reconnaît guère qu'une importance philosophique. Et cependant, l'histoire ne peut être une science que dans la mesure où elle explique, et l'on ne peut expliquer qu'en comparant. Même la simple description n'est guère possible autrement ; on ne décrit pas bien un fait unique où dont on ne possède que de rares exemplaires *parce qu'on ne le voit pas bien*. C'est ainsi que Fustel de Coulanges, malgré sa profonde intelligence des choses historiques, s'est mépris sur la nature de la *gens* où il n'a vu qu'une vaste famille d'agnats, et cela parce qu'il ignorait les analogues ethnographiques de ce type familial. Le caractère véritable du *sacer* romain est bien difficile à apercevoir et surtout à comprendre si on ne le rapproche du *tabou* polynésien. Les exemples que nous pourrions donner sont innombrables.

C'est donc servir la cause de l'histoire que d'amener l'historien à dépasser son point de vue ordinaire, à étendre ses regards au delà du pays et de la période qu'il se propose plus spécialement d'étudier, à se préoccuper des questions générales que soulèvent les faits particuliers qu'il observe. Or, dès qu'elle compare, l'histoire devient indistincte de la sociologie. D'un autre côté, non seulement la sociologie ne peut se passer de l'histoire, mais elle a même besoin d'historiens qui soient en même temps des sociologues. Tant qu'elle devra s'introduire comme une étrangère dans le domaine historique pour y dérober, en quelque sorte, les faits qui l'intéressent, elle ne pourra y faire que d'assez maigres provisions. Dépaycée dans un milieu auquel elle n'est pas accoutumée, il est presque inévitable qu'elle ne remarque pas, ou qu'elle n'aperçoive que d'une vue assez trouble, les choses qu'elle aurait le plus d'intérêt à bien observer. Seul, l'historien est assez familier avec l'histoire pour pouvoir s'en servir avec assurance. Ainsi, bien loin qu'elles soient en antagonisme, ces deux disciplines tendent naturellement l'une vers l'autre, et tout fait prévoir qu'elles sont appelées à se confondre en une discipline commune où les éléments de l'une et de l'autre se retrouveront combinés et unifiés. Il paraît également impossible et que celui dont le rôle est de découvrir les faits ignore dans quelles comparaisons ils doivent entrer, et que celui qui les compare ignore comment ils ont été découverts. Susciter des historiens qui sachent voir les faits historiques en sociologues, ou, ce qui revient au même, des sociologues qui possèdent toute la technique de l'histoire, voilà le but qu'il faut poursuivre de part et d'autre. A cette condition, les formules explicatives de la science pourront s'étendre progressivement à toute la complexité des faits sociaux au lieu de n'en reproduire que les contours les plus généraux, et en même temps l'érudition historique prendra un sens puisqu'elle sera employée à résoudre les plus graves problèmes que se pose l'humanité. Fustel de Coulanges aimait à répéter que la véritable sociologie, c'est l'histoire ; rien n'est plus incontestable pourvu que l'histoire soit faite sociologiquement.

Or le seul moyen qu'aient les sociologues de préparer ce résultat, n'est-il pas d'aller spontanément à l'histoire, d'entrer en contact avec elle, de lui montrer quel parti peut être tiré des matériaux qu'elle accumule, de se pénétrer de son esprit et de la pénétrer du leur ? C'est ce que nous avons essayé de

faire dans les analyses qu'on trouvera plus loin. Quand on verra que la sociologie n'implique aucunement le dédain des faits, qu'elle ne recule même pas devant le détail, mais que les faits n'ont de signification pour l'intelligence que quand ils sont groupés en types et en lois, on sentira mieux, sans doute, la possibilité et la nécessité d'une conception nouvelle où le sens de la réalité historique, dans ce qu'elle a de plus concret, n'exclura pas cette recherche méthodique des similitudes qui est la condition de toute science. Si l'*Année sociologique* pouvait contribuer, si peu que ce fût, à orienter quelques bons esprits dans cette direction, nous n'aurions pas à regretter notre peine¹.

II. — Notre but ainsi défini, les cadres de notre publication se trouvaient, par cela même, déterminés.

Si notre principal objectif est de réunir les matériaux nécessaires à la science, cependant, il nous a paru qu'il serait bon de montrer par quelques exemples comment ces matériaux peuvent être mis en œuvre. Nous avons donc réservé la première partie de l'*Année* aux *Mémoires originaux*. Nous ne demandons pas aux travaux que nous publierons sous ce titre de se conformer à telle formule déterminée ; il nous suffit qu'ils aient un objet défini et qu'ils soient faits avec méthode. En nous imposant cette double condition, nous n'entendons nullement exclure la sociologie générale ; on pourra s'en assurer plus loin. C'est une branche de la sociologie, non moins utile que les autres, et, si elle prête plus facilement à l'abus des généralités et à la fantaisie, ce n'est pas par une nécessité de sa nature. Cependant, nous avouons que nos efforts tendront surtout à provoquer des études qui traitent de sujets plus restreints et qui ressortissent aux branches spéciales de la sociologie. Car, comme la sociologie générale ne peut être qu'une synthèse de ces sciences particulières, comme elle ne peut consister que dans une comparaison de leurs résultats les plus généraux, elle n'est possible que dans la mesure où elles sont elles-mêmes avancées. C'est donc à les constituer qu'il faut, avant tout, s'appliquer.

(1) Tout ce qui précède pourrait s'appliquer à la statistique, soit économique soit morale, qui, elle aussi, n'est instructive qu'à condition d'être comparée. Si nous parlons plus spécialement de l'histoire, c'est que, dans l'état actuel des choses, elle est la source principale de l'investigation sociologique et que, d'ailleurs, elle résiste plus particulièrement à l'emploi de la méthode comparative.

La seconde partie de l'ouvrage, et la plus considérable, est consacrée aux analyses et aux notices bibliographiques. Mais comme le domaine de la sociologie est encore bien mal défini, nous devons, tout d'abord, circonscrire le cercle des travaux dont l'*Année sociologique* entend s'occuper, afin de prévenir les choix et les exclusions arbitraires. En un sens, tout ce qui est historique est sociologique. D'un autre côté, les spéculations de la philosophie sur la morale, le droit, la religion, peuvent n'être pas sans intérêt pour le sociologue. Il était donc nécessaire de nous marquer une double limite.

Du côté de la philosophie, elle était facile à déterminer. Toutes les doctrines qui concernent les mœurs, le droit, les croyances religieuses, nous concernent pourvu qu'elles admettent le postulat qui est la condition de toute sociologie, à savoir l'existence de lois que la réflexion, méthodiquement employée, permet de découvrir. Par là, nous ne voulons pas dire qu'il faille nier toute contingence pour être sociologue ; la sociologie, comme les autres sciences positives, n'a pas à se poser ce problème métaphysique. Elle suppose seulement que les phénomènes sociaux sont liés suivant des relations intelligibles et accessibles à l'investigation scientifique. Par suite, elle n'a pas à tenir compte des systèmes qui partent de l'hypothèse contraire. Les temps sont passés où il pouvait être utile de les réfuter ; si peu avancée que soit notre science, elle a dès à présent produit assez de résultats pour n'avoir pas à justifier perpétuellement ses droits à l'existence.

Du côté de l'histoire, la ligne de démarcation est plus flottante. Elle ne peut même être fixée que provisoirement et doit, selon toute vraisemblance, se déplacer à mesure que la science elle-même avancera. Cependant, une règle tout au moins peut être posée. Les seuls faits que nous ayons à retenir ici sont ceux qui paraissent susceptibles d'être, dans un avenir suffisamment prochain, incorporés dans la science, c'est-à-dire qui peuvent entrer dans des comparaisons. Ce principe suffit à éliminer les travaux où le rôle des individualités historiques (législateurs, hommes d'État, généraux, prophètes, novateurs de tout ordre, etc.) est l'objet principal ou exclusif de la recherche. Nous en dirons autant des ouvrages qui s'occupent uniquement à retracer, dans leur ordre chronologique, la suite des événements particuliers, des manifestations superficielles qui constituent l'histoire apparente d'un peuple déterminé (suite des dynasties, guerres, négociations,

histoires parlementaires). En un mot, tout ce qui est biographie *soit des individus, soit des collectivités* est, actuellement, sans utilité pour le sociologue. C'est ainsi, d'ailleurs, que le biologiste n'accorde pas grande attention à l'histoire extérieure des péripéties par lesquelles passe, au cours de son existence, chaque organisme individuel. Sans doute, nul ne peut dire que ces diverses particularités soient, à jamais, réfractaires à la science ; mais le temps où il sera peut-être possible d'en tenter une explication, même partielle, est tellement éloigné que c'est perdre sa peine que de s'y attacher. En définitive, ce qu'on appelle un fait scientifique, c'est tout simplement un fait mûr pour la science. Or, les conditions de cette maturité varient naturellement suivant que la science est plus ou moins développée. C'est ce qui fait que, à un moment donné, tous les faits n'ont pas ce caractère ; et c'est pourquoi le savant est obligé de choisir et d'abstraire ceux qu'il lui paraît utile d'observer.

La matière de nos analyses ainsi délimitée, nous devons nous faire une méthode de critique qui fût en rapport avec le but que nous poursuivons. Nous ne pouvions nous en tenir à la conception courante qui fait du critique une sorte de juge qui rend des sentences et classe les talents. La postérité seule est compétente pour procéder à ces classifications qui, d'ailleurs, sont sans utilité pour la science. Notre rôle doit être d'extraire le résidu objectif des œuvres que nous étudions, c'est-à-dire les faits suggestifs, les vues fécondes, qu'elles soient intéressantes par leur valeur intrinsèque ou par les discussions qu'elles appellent. Le critique doit se faire le collaborateur de son auteur, et son collaborateur reconnaissant ; car si peu de chose qui reste d'un livre, c'est autant d'acquis pour la science. Cette part de collaboration est rendue plus importante encore et plus nécessaire, en ce qui nous concerne, par le caractère des ouvrages dont nous avons à parler. Comme beaucoup d'entre eux ne sont pas explicitement sociologiques, nous ne pouvions nous contenter d'en inventorier le contenu, de livrer à l'état brut, pour ainsi dire, les matériaux qu'ils contiennent ; mais il nous fallait les soumettre, autant que possible, à une première élaboration, qui indiquât au lecteur quels enseignements s'en dégagent pour le sociologue. Afin que ces indications fussent plus sensibles, toutes les analyses d'ouvrages qui se rapportent à une même question ont été groupées ensemble de manière à se compléter et

à s'éclairer mutuellement. Ces rapprochements constituent déjà, par eux-mêmes, des comparaisons qui peuvent être utiles.

Tel est notre programme. Pour l'exécuter, un certain nombre de travailleurs ont réuni leurs efforts après s'être entendus sur les principes qui viennent d'être exposés. Et peut-être n'est-ce pas un fait sans importance que cette entente spontanée en vue d'une entreprise commune. Jusqu'à présent, la sociologie est généralement restée œuvre éminemment personnelle ; les doctrines tenaient étroitement à l'individualité des savants et n'en pouvait être détachée. Cependant la science, parce qu'elle est objective, est chose essentiellement impersonnelle et ne peut progresser que grâce à un travail collectif. Pour cette seule raison, et indépendamment des résultats utiles qu'elle peut avoir, notre tentative mérite, croyons-nous, d'être accueillie avec intérêt par tous ceux qui ont à cœur de voir la sociologie sortir de la phase philosophique et prendre enfin son rang parmi les sciences ¹.

(1) Quelques mots d'explication sur la période à laquelle se rapportent les travaux analysés. En principe, nous allons du premier juillet d'une année au premier juillet de l'année qui suit. Nous avons choisi cette combinaison parce que, pour des raisons d'ordre intérieur, elle facilite le travail de rédaction et nous permettra de paraître régulièrement au commencement de chaque année. Nous nous réservons, d'ailleurs, la faculté de revenir un peu en arrière, s'il y a lieu, pour réparer les omissions involontaires que nous pourrions commettre. Il nous paraît, en effet, que, comme notre but n'est pas de présenter périodiquement le tableau d'une science faite, mais de réunir les matériaux nécessaires pour faire cette science, le respect superstitieux du millésime est sans raison d'être. L'essentiel est d'être le plus complet possible et de faire connaître, fût-ce un an en retard, tout ce qui mérite d'être connu. Même il nous est arrivé cette fois, dans trois ou quatre cas, de remonter jusqu'en 1895. Mais ce sont des exceptions qui peuvent s'expliquer une première année, mais n'auront plus, nous l'espérons, à se renouveler dans l'avenir.

Nous prions d'ailleurs le lecteur de ne considérer ce premier essai que comme une indication de ce que nous voudrions faire. S'il se rend compte des difficultés que présentait une telle entreprise, il ne se refusera pas à excuser d'inévitables tâtonnements.

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

1897

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

I

LA PROHIBITION DE L'INCESTE ET SES ORIGINES

Par M. ÉMILE DURKHEIM

Pour bien comprendre une pratique ou une institution, une règle juridique ou morale, il est nécessaire de remonter aussi près que possible de ses origines premières ; car il y a, entre ce qu'elle est actuellement et ce qu'elle a été, une étroite solidarité. Sans doute, comme elle s'est transformée chemin faisant, les causes dont elle dépendait dans le principe ont elles-mêmes varié ; mais ces transformations, à leur tour, dépendent de ce qu'était le point de départ. Il en est des phénomènes sociaux comme des phénomènes organiques ; si le sens dans lequel ils doivent se développer n'est pas fatalement prédéterminé par les propriétés qui les caractérisent à leur naissance, celles-ci ne laissent pas d'avoir une influence profonde sur toute la suite de leur développement.

C'est cette méthode que nous allons appliquer au problème qui fait l'objet de cette étude. La question de savoir pourquoi la plupart des sociétés ont prohibé l'inceste, et l'ont même classé parmi les plus immorales de toutes les pratiques, a été souvent agitée, sans que jamais aucune solution ait paru s'imposer. La raison de cet insuccès est peut-être dans la manière dont la recherche a été conduite. On est parti de ce

principe que cette prohibition devait tenir tout entière à quelque état, actuellement observable, de la nature humaine ou de la société. C'est donc parmi les circonstances présentes de la vie, soit individuelle soit sociale, qu'on est allé chercher la cause déterminante de cette réprobation. Or, à la question ainsi posée, on ne pouvait guère donner de réponse satisfaisante ; car les croyances et les habitudes qui semblent le plus propres à expliquer et à justifier notre horreur de l'inceste, ne s'expliquent ni ne se justifient elles-mêmes, parce que les causes dont elles dépendent et les besoins auxquels elles répondent sont dans le passé. Au lieu donc de procéder ainsi, nous allons nous transporter d'emblée aux origines mêmes de cette évolution, jusqu'à la forme la plus primitive que la répression de l'inceste ait présentée dans l'histoire. C'est la loi d'exogamie. Quand nous l'aurons décrite et que nous en aurons rendu compte, nous serons mieux en état de comprendre nos idées et nos sentiments actuels.

I

On appelle exogamie la règle en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux. Mais ce mot de clan a été souvent employé d'une manière trop indéfinie pour qu'il ne soit pas nécessaire de le définir.

Nous appelons ainsi un groupe d'individus qui se considèrent comme parents les uns des autres, mais qui reconnaissent exclusivement cette parenté à ce signe très particulier qu'ils sont porteurs d'un même totem. Le totem lui-même est un être, animé ou inanimé, plus généralement un végétal ou un animal, dont le groupe est censé descendu et qui lui sert à la fois d'emblème et de nom collectif. Si le totem est un loup, tous les membres du clan croient qu'ils ont un loup pour ancêtre, et par conséquent qu'ils ont en eux quelque chose du loup. C'est pourquoi ils s'appliquent à eux-mêmes cette dénomination ; ils sont des loups. Le clan ainsi défini est donc une société domestique, puisqu'il est composé de gens qui se regardent comme issus d'une même origine. Mais il se distingue des autres sortes de familles par

ce fait que la parenté y est fondée uniquement sur la communauté du totem, non sur des relations de consanguinité définies. Ceux qui en font partie sont parents, non parce qu'ils sont frères, pères, cousins les uns des autres, mais parce qu'ils portent tous le nom de tel animal ou de telle plante. Le clan ne se distingue pas moins nettement de la tribu, du village, en un mot de tous les groupes qui ont une base, non plus verbale en quelque sorte, mais territoriale. Ou bien ces sociétés ne connaissent pas du tout l'emploi du totem, ou bien, s'il arrive qu'elles en aient un (ce qui est peu fréquent) il n'est plus qu'une survivance et joue un rôle effacé. Ce n'est plus lui qui confère la naturalisation, de même que, aujourd'hui, le fait de porter tel ou tel nom ne nous fait pas, à lui seul, membres de telle ou telle famille. C'est donc le totem qui constitue la propriété caractéristique du clan.

Cela posé, la pratique de l'exogamie est facile à comprendre. Un homme qui appartient au clan du Loup, par exemple, ne peut s'unir à une femme du même clan ni même à une femme d'un clan différent, si ce clan porte le même totem. Car si les clans d'une même tribu ont toujours et nécessairement des totems distincts — puisque c'est par là et par là seulement qu'ils peuvent se distinguer les uns des autres — il n'en est pas de même de ceux qui appartiennent à des tribus différentes. Par exemple, chez les tribus indiennes de l'Amérique du Nord, il y a des totems comme le loup, la tortue, l'ours, le lièvre, qui sont d'un emploi très général. Or, quelle que soit la tribu, entre deux individus du même totem, toute relation sexuelle est interdite¹.

D'après la plupart des récits, cette interdiction s'applique à tout commerce sexuel en général. Quelques observateurs rapportent cependant que, dans certaines sociétés, les mariages réguliers sont seuls astreints à cette règle ; les unions libres n'auraient pas à en tenir compte. Ce serait le cas dans la tribu de Port-Lincoln, chez les Kunandaburi, chez les peuplades du Bas-Murray et du Darling inférieur². Mais, outre que ces témoignages sont l'exception, la question, par elle-même, a peu d'intérêt. A supposer que, à un moment donné, la loi d'exogamie ait distingué entre l'état de mariage et ce

(1) V. Curr. *Australian Races*, n° 52. — Giraud-Teulon. *Origines du mariage et de la famille*. p. 103.

(2) Frazer. *Totemism*. p. 59.

qu'on devait appeler plus tard le concubinage, la distinction, à l'origine, était impossible, pour l'excellente raison qu'il n'y avait aucun critère auquel on pût reconnaître une union régulière d'une union libre. L'Australien prend femme de toutes les manières possibles, par achat, par échange, par rapt violent, par enlèvement concerté, etc. Tous les moyens sont bons et tous lui sont permis. Quelle différence, dès lors, peut-il y avoir entre une concubine et une épouse légitime ? Pour qu'il y ait mariage, encore faut-il que le commerce des sexes soit tenu de remplir certaines conditions déterminées et dont le concubinage s'affranchit. Par conséquent, on ne voit pas comment la règle de l'exogamie ne se serait pas appliquée à toutes les relations sexuelles. Du reste, même chez des peuples avancés, en Judée, à Rome, la prohibition de l'inceste est absolue et sans réserve. Il est donc peu probable qu'elle ait admis de ces distinctions et de ces tempéraments dans les sociétés inférieures : car c'est à cette phase de l'évolution sociale que l'inceste a été le plus violemment réprouvé. Tout au plus peut-on se demander si parfois il a pu jouir d'une certaine tolérance quand il était commis au cours de rencontres accidentelles et sans lendemain¹.

Tout manquement à cette défense est très sévèrement réprimé. Le plus généralement, en Australie comme en Amérique, la peine est la mort². Cependant il arrive qu'un traitement différent est appliqué aux coupables. Chez les Ta-ta-hi (Nouvelle-Galles du Sud) l'homme est tué, la femme est simplement battue ou blessée d'un coup de lance. Chez les tribus de Victoria, la moindre galanterie entre gens du même clan est l'objet de mesures répressives : la femme est battue par ses proches, et l'homme, déféré au chef, est sévèrement réprimandé. S'il s'obstine et s'enfuit avec celle qu'il aime, il est scalpé³. Ailleurs, il ne semble pas qu'une peine en forme soit infligée ; mais alors c'est une croyance générale et indiscutée que les coupables sont punis naturellement, c'est-à-dire par les dieux. Chez les Navajos, par exemple, on dit que leurs os se dessèchent et qu'ils sont voués à une mort prochaine.

(1) Aussi, dans ce qui suivra, emploierons-nous les mots de mariage, de relations conjugales, presque comme synonymes d'union sexuelle.

(2) V. Fison et Howitt. *Kurnai and Kamilaroi*, p. 65. — *Curr. Australian Races*, III, 462.

(3) Frazer. *Op. cit.*, p. 59. Cf. Dawson. *Australian Aborigenes*. Melbourne, 1881.

Or, pour le sauvage, une telle menace n'est pas un vain mot ; elle équivaut à une condamnation dont les effets sont plus infaillibles que si elle avait été prononcée par des juges humains. Car, d'après les idées primitives, les puissances redoutables qui peuplent le monde réagissent contre tout ce qui les offense avec une nécessité automatique, tout comme font les forces physiques. Un acte qui les lèse ne peut donc rester impuni. La conviction que le châtement ne peut être évité est même tellement absolue, que très souvent l'idée seule de la faute commise suffit à déterminer chez le coupable de véritables désordres organiques et même la mort. Ainsi, les crimes dont la société ne poursuit pas directement la répression ne sont pas toujours les plus véniels. Il en est, au contraire, qu'elle abandonne à leurs conséquences naturelles parce qu'ils sont d'une exceptionnelle gravité et que, pour cette raison, l'expiation doit se produire d'elle-même et comme mécaniquement¹. Les violations de la loi d'exogamie sont dans ce cas ; il est peu de crimes qui passent alors pour plus abominables.

Dans ce qui précède, nous avons décrit l'exogamie sous sa forme la plus simple : mais elle présente des modalités plus complexes. La prohibition s'étend souvent, non pas seulement à un clan, mais à plusieurs. Ainsi, dans l'Amérique du Nord, la tribu des Tlinkits comprend dix clans qui se répartissent en deux groupes très nettement distincts, de la manière suivante² :

PREMIER GROUPE	DEUXIÈME GROUPE
Clan de l'Ours.	Clan de la Grenouille.
— de l'Aigle.	— de l'Oie.
— du Dauphin.	— du Lion marin.
— du Requin.	— du Hibou.
— de l'Algue.	— du Saumon.

Or, les membres du premier groupe ne peuvent prendre femme que dans le second et réciproquement. Les unions sont interdites, non seulement à l'intérieur de chaque clan, mais même entre clans d'un même groupe. On retrouve la même organisation chez les Choctas et elle était autrefois en vigueur

(1) On trouvera des faits nombreux dans Steinmetz, *Ethnologische Studien zur Ersten Entwicklung der Strafe*, II, p. 349 et suiv.

(2) Morgan. *Ancient Society*, p. 101.

chez les Iroquois¹. En Australie, elle est presque absolument générale. Chaque tribu est divisée en deux sections que désignent des noms spéciaux; chez les Kamilaroi, l'une s'appelle Kupathin et l'autre Dilbi; chez les Kiabara (Queensland), les noms sont presque identiquement les mêmes; chez les Buandik (Australie du Sud), Krokis et Kumites; chez les Wotjoballuk (Victoria), Krokitch et Gamutch, etc.²

Chacune de ces sections est à son tour divisée en un certain nombre de clans, et le commerce sexuel est interdit entre tous les clans d'une même section. Du moins cette interdiction était la règle dans le principe; aujourd'hui, elle tend à se relâcher sur certains points, mais elle est encore très fréquente, et, là même où elle a disparu, la tradition en conserve le souvenir.

Cette extension de la loi d'exogamie est simplement due à un développement du clan. En effet, quand un clan s'accroît au delà d'une certaine mesure, sa population ne peut pas tenir dans le même espace: elle essaime donc autour d'elle des colonies qui, n'occupant pas le même habitat, n'ayant pas les mêmes intérêts que le groupe initial dont elles sont issues, finissent par prendre un totem qui leur appartienne en propre, et elles constituent dès lors des clans nouveaux. Néanmoins, tout souvenir de l'ancienne vie commune n'est pas aboli du même coup. Tous ces clans particuliers gardent pendant longtemps le sentiment de leur solidarité première; ils ont conscience qu'ils ne sont que des parties d'un même clan, et par conséquent tout mariage entre eux leur apparaît comme aussi abominable qu'avant leur séparation. C'est seulement quand le passé commence à s'oublier que cette réputation diminue et qu'on voit à nouveau l'exogamie se renfermer dans les limites de chaque clan. L'exemple des Senecas Iroquois montre que le sentiment de l'unité originelle devait conserver une assez grande vivacité pour produire ses effets. Les huit clans dont était formée la tribu étaient encore répartis en deux groupes différents et l'on savait très bien que le mariage avait été autrefois interdit entre tous les clans d'un même groupe. Mais ce n'était plus qu'une réminiscence historique, sans écho dans les cœurs; c'est pourquoi les unions étaient permises de clan à clan.

(1) Morgan. *Op. cit.*, p. 90 et 162.

(2) Frazer. *Totemism*, p. 65.

Ainsi, cette exogamie plus large ne diffère pas en nature de celle que nous avons observée en premier lieu; elle repose sur le même principe. Elle dépend des idées relatives au clan. Il y a lieu seulement de distinguer, parmi les sociétés qui méritent d'être appelées ainsi, deux espèces différentes: le clan primaire et les clans secondaires. Ceux-ci sont des fragments du premier qui s'en sont détachés, mais de telle sorte que tous les liens ne sont pas détruits entre les segments ainsi formés. Inversement, on appelle primaire le clan primitif tel qu'il était avant d'être subdivisé, ou bien encore l'agrégat formé par ces différentes subdivisions, une fois qu'elles sont constituées. On lui a aussi donné le nom de phratrie, parce que la phratrie des Grecs soutenait le même rapport avec les γένεα. Il n'y a aucun inconvénient à se servir de cette expression pourvu qu'il soit bien entendu que le type social ainsi dénommé est identique en nature au clan proprement dit.

Plusieurs faits démontrent que les clans, ainsi réunis dans un même groupe exogame, ont bien cette origine. D'abord, c'est partout une tradition qu'il existe entre eux des liens particuliers de parenté: ils se traitent mutuellement de frères, tandis que ceux de l'autre phratrie sont seulement leurs cousins¹. En second lieu, la phratrie a parfois un totem qui lui est propre tout comme le clan; c'est l'indice qu'elle est elle-même, ou tout au moins qu'elle a été un clan. Enfin, dans certains cas, le totem des clans fragmentaires est évidemment dérivé de celui de la phratrie; ce qui prouve que le même rapport de dérivation existe entre les groupes correspondants. Par exemple, les Tlinkits comptent deux phratries. La première a pour totem le *Corbeau noir*; or les clans particuliers dont elle est composée sont le *Corbeau noir*, la Grenouille, l'Oie, etc. La seconde a pour totem collectif le *Loup*; les clans qu'elle renferme sont le *Loup*, l'Ours, l'Aigle, etc. En d'autres termes, le premier clan de chaque phratrie a pour totem le totem même de la phratrie tout entière; c'est donc qu'il est très vraisemblablement le clan initial d'où tous les autres sont issus. Il est en effet naturel que son nom soit aussi devenu celui du groupe plus complexe auquel il a donné naissance. Cette filiation est encore plus apparente chez les Mohégans. La tribu comprend trois phratries: l'une

(1) Morgan. *Op. cit.*, p. 90.

d'elles a pour totem la tortue; les clans secondaires sont la Petite Tortue, la Tortue des marais, la Grande Tortue. Tous ces totems ne sont que des aspects particuliers de celui qui sert à toute la phratrie. On trouve des faits analogues chez les Tuscaroras¹.

Ce processus de segmentation une fois connu, les variantes, en apparence bizarres, que présente parfois la loi d'exogamie deviennent aisément explicables. Une des plus étranges est celle que l'on a observée chez les peuplades de New-Norcia dans l'Australie occidentale. La tribu est formée de deux clans primaires, de chacun desquels trois clans secondaires sont descendus :

	PREMIER CLAN PRIMAIRE	DEUXIÈME CLAN PRIMAIRE
Clans secondaires	Mondorop.	Noiognok.
	Tirarop.	Jiragiok.
	Tondorop.	Palarop.

Nul ne peut se marier dans son clan; mais, de plus, Tirarop ne peut s'unir ni à Mondorop ni à Tondorop, tandis que Mondorop et Tondorop peuvent s'unir entre eux quoiqu'ils appartiennent à une même phratrie. De même, toute relation sexuelle est interdite entre Jiragiok d'une part, et Noiognok et Palarop de l'autre, mais non entre ces deux derniers². La cause de cette réglementation, qui paraît si arbitraire, est des plus simples. A l'origine, il n'y avait que deux clans, Mondorop et Noiognok. De Mondorop se détacha d'abord Tirarop; puis, après un temps plus ou moins long, Tirarop, à son tour, essaima Tondorop. Tirarop se trouva ainsi en étroites relations de parenté avec les deux autres clans, puisqu'il était né de l'un et qu'il avait engendré l'autre; c'est pourquoi toute union fut interdite entre eux et lui. Mais comme entre Mondorop et Tondorop il n'y avait, au contraire, aucun rapport de filiation, au moins direct, ils étaient étrangers l'un pour l'autre, et la même prohibition n'avait aucune raison d'être en ce qui les concernait. La situation respective des clans de l'autre phratrie s'explique de la même manière³.

(1) V. Frazer. *Totemism*, p. 61-64.

(2) *Curr. Australian Races*, I, 320.

(3) Cf. Kohler. *Zur Urgeschichte der Ehe*, p. 50.

II

Ainsi l'exogamie est solidaire du clan. Cette solidarité est même tellement étroite qu'elle est réciproque : nous ne connaissons pas de clan qui réponde à la définition ci-dessus et qui ne soit exogame. C'est dire du même coup quelle est ou quelle a dû être la généralité de l'exogamie; car on sait à quel point l'institution du clan est universelle. Toutes les sociétés ou sont passées elles-mêmes par cette organisation, ou sont nées d'autres sociétés qui avaient primitivement passé par là. Il est vrai que quelques auteurs¹ ont cru pouvoir qualifier d'endogames certaines tribus australiennes qui sont pourtant composées de clans; mais c'est faute d'avoir distingué entre les associations proprement totémiques, qui seules sont des clans, et les associations territoriales qui se superposent parfois aux précédentes. Il est fréquent en effet que la société ait une double organisation; qu'outre les groupes partiels dont le totem fait l'unité elle en comprenne d'autres, qui reposent exclusivement sur la communauté de l'habitat et qui ne se confondent pas avec les premiers. Une circonscription territoriale de ce genre peut très bien contenir ou des clans ou des fragments de clans différents. Par suite, les habitants d'un tel district n'ont pas besoin d'en sortir pour observer la loi d'exogamie, car ils y trouvent des femmes auxquelles ils peuvent s'unir, précisément parce qu'elles ne sont pas du même clan qu'eux. Autrement dit, le district est endogame, mais il doit cette particularité à ce qu'il est fait de clans exogames.

D'un autre côté, il n'est pas douteux que le clan, tout en différant de la famille telle que nous l'entendons aujourd'hui, ne laisse pas de constituer une société domestique. Non seulement les membres qui le composent se considèrent comme descendus d'un même ancêtre, mais les rapports qu'ils soutiennent les uns avec les autres sont identiques à ceux qui de tout temps ont été regardés comme caractéristiques de la parenté. Pour ne citer qu'un exemple, pendant des siècles la vendetta a été le devoir familial par excellence; l'ordre dans lequel les parents étaient appelés à l'exercer était l'ordre

(1) V. *Curr. p. Ocit.*, I, 106.

même des parentés. Or, dans le principe, c'est au clan qu'elle incombe. On peut même dire que, dans les sociétés inférieures, les liens qui dérivent du clan priment de beaucoup tous les autres. Si un homme, dit Cunow¹, a deux femmes, l'une du clan Ngotak et l'autre du clan Nagarnuk (totems usités chez les tribus australiennes du sud-ouest), et s'il a de chacune un enfant, comme la filiation est utérine, le premier sera un Ngotak comme sa mère et le second un Nagarnuk. Or le petit Ngotak se sentira beaucoup plus proche parent d'un Ngotak quelconque, même appartenant à un autre district, que de son demi-frère Nagarnuk avec lequel il a été élevé; et pourtant, il peut très bien se faire qu'il ait eu tout au plus l'occasion de rencontrer le premier à quelques rares cérémonies religieuses. Par conséquent, puisque l'inceste consiste dans une union sexuelle entre individus parents à un degré prohibé, nous sommes fondé à voir dans l'exogamie une prohibition de l'inceste.

C'est même sous cette forme que cette prohibition est apparue pour la première fois dans l'histoire. En effet, non seulement elle est générale dans toutes les sociétés inférieures et d'autant plus rigoureuse qu'elles sont plus rudimentaires, mais on ne voit pas quel autre principe aurait pu primitivement donner naissance à des interdictions similaires. Car toute répression de l'inceste suppose des relations familiales reconnues et organisées par la société. Celle-ci ne peut empêcher des parents de s'unir que si elle attribue à cette parenté un caractère social: autrement, elle s'en désintéresserait. Or le clan est la première sorte de famille qui ait été socialement constituée. Sans doute, le clan australien comprend déjà dans son sein des familles plus restreintes, formées d'un homme, de la femme ou des femmes avec lesquelles il vit, et de leurs enfants mineurs; mais ce sont des groupes privés, que les particuliers font ou défont à leur gré, qui ne sont astreints à se conformer à aucune norme définie. La société n'intervient pas dans leur organisation. Ils sont au clan ce que les sociétés d'amis ou les familles naturelles que nous pouvons fonder aujourd'hui sont à la famille légitime². On a pu voir d'ailleurs de combien la parenté du clan est alors supérieure à tous les rapports de consanguinité. C'est

(1) *Die Verwandtschafts-Organisationen der Australneger*, p. 120.

(2) V. plus bas l'analyse du livre de Grosse.

elle qui fonde les seuls devoirs domestiques que la société sanctionne, les seuls qui aient une importance sociale. Si donc elle était primitivement la parenté par excellence, c'est elle aussi, suivant toute vraisemblance, qui a dû donner naissance aux premières règles répressives de l'inceste; tout au moins, si d'autres relations n'ont pas tardé à avoir le même effet, ce ne peut être que par analogie avec les précédentes.

Cependant, nous ne pouvons nous en tenir à ces considérations trop exclusivement dialectiques. En fait, même parmi les sociétés les plus rudimentaires que l'on connaisse, il en est bien peu où, à côté des interdictions caractéristiques de l'exogamie, il ne s'en rencontre d'autres qui, au premier abord, paraissent être d'une espèce différente. Il importe donc de les examiner afin de voir si réellement elles ont une autre origine.

Les plus importantes sont celles qui tiennent à ce qu'on appelle en ethnographie le système des classes.

Dans un très grand nombre de tribus australiennes, la division en clans primaires et secondaires n'est pas seule à affecter les rapports des sexes. Chaque clan est de plus divisé en deux classes que désigne un nom spécial. Ces noms sont les mêmes pour tous les clans d'une même phratrie; mais ils diffèrent d'une phratrie à l'autre. Pour une tribu qui, comme c'est la règle en Australie, comprend deux phratries, il y a donc en tout quatre classes nominalement distinctes. Voici, par exemple, quelle était cette organisation chez les Kamilaroi¹.

		CLANS SECONDAIRES		CLASSES	
				Hommes.	Femmes.
1 ^{re} Phratrie. (Dilbi)	}	L'Opossum. . . .	{	Murri — Mata.	
			{	Kubbi — Kubkota.	
		Le Kangarou . . .	{	Murri — Mata.	
			{	Kubbi — Kubkota.	
		Le Léopard. . . .	{	Murri — Mata.	
			{	Kubbi — Kubkota.	
		CLANS SECONDAIRES		CLASSES	
				Hommes.	Femmes.
2 ^e Phratrie . . (Kupathin)	}	L'Emu.	{	Kumbo — Buta.	
			{	Ippai — Ippata.	
		Le Bandicot . . .	{	Kumbo — Buta.	
			{	Ippai — Ippata.	
		Le Serpent noir.	{	Kumbo — Buta.	
			{	Ippai — Ippata.	

(1) V. Fison et Howitt. *Op. cit.*, p. 43.

D'après les règles ordinaires de l'exogamie, un homme quelconque de la première phratrie pourrait épouser une femme quelconque de la seconde, qu'elle soit de l'Emu, du Bandicot ou du Serpent noir. Mais la division en classes apporte des restrictions nouvelles. Les membres d'une classe de la phratrie Dilbi ne peuvent pas se marier indifféremment dans les deux classes de la phratrie Kupathin, mais dans l'une d'elles seulement. Ainsi un Murri, qu'il soit un Opossum, un Kangaroo ou un Léopard, ne peut épouser qu'une Buta, et une Mata qu'un Kumbo; de même, un Kubbi, à quelque totem qu'il appartienne, ne peut s'unir qu'à une Ippata, et une Kubbota qu'à un Ippai. Mais l'union d'un Murri à une Ippata, ou d'un Ippai à une Mata, ou d'un Kubbi à une Buta, ou d'une Kubbota à un Kumbo, apparaît comme aussi abominable que celle qui serait contractée entre deux individus d'un même clan. Voilà donc, à ce qu'il semble, une exogamie nouvelle qui se surajoute à celle du clan et qui limite encore le champ des sélections matrimoniales.

Mais on ne peut comprendre le sens et la portée de cette réglementation si l'on ne connaît la manière dont ces classes sont composées. Chacune d'elles correspond à une génération différente du clan. On sait en effet que chaque clan, comme chaque phratrie, se recrute exclusivement par voie ou de filiation utérine ou de filiation agnatique. L'enfant compte ou dans le groupe de son père, ou dans celui de sa mère, mais jamais dans les deux à la fois. Si, comme c'est le cas de beaucoup le plus général, la filiation est utérine, si l'enfant, par suite, appartient au clan maternel, des deux classes entre lesquelles la population de ce clan est répartie *celle à laquelle il est rattaché est celle dont sa mère ne fait pas partie*. Si celle-ci est une Buta, ses fils seront des Ippai, ses filles des Ippata. Est-elle, au contraire, une Ippata? ses enfants seront, selon leur sexe, ou des Kumbo ou des Buta. *Chaque génération appartient donc à une autre classe que la génération précédente*; et comme dans chaque clan il n'y a que deux classes, il en résulte qu'elles alternent régulièrement. Supposons par exemple, pour simplifier notre exposé, qu'à un moment donné tout le clan de l'Emu ne comprenne que des Kumbo-Buta; à la génération suivante, il n'y en aura plus. En effet, les descendants des Kumbo comptent dans l'autre phratrie parce que c'est celle de leur mère, et les enfants des Buta sont des Ippai et des Ippata. Mais, à la troisième génération, ces

derniers disparaissent à leur tour; car leurs descendants appartiennent à l'autre classe, c'est-à-dire que les Kumbo-Buta renaissent, pour s'effacer de nouveau à la quatrième génération, et ainsi de suite indéfiniment. Le tableau suivant rend sensible ce que devient le clan à chaque génération.

CLANS DE LA PHRATRIE DILBI			CLANS DE LA PHRATRIE KUPATHIN	
Génération.				
1 ^{re}	Murri.	Mata.	Kumbo	Buta.
2 ^{re}	Kubbi	Kubota.	Ippai	Ippata.
(Enfants des Mata de la 1 ^{re} gén.)			(Enfants des Buta de la 1 ^{re} gén.)	
3 ^{re}	Murri	Mata.	Kumbo	Buta.
(Enfants des Kubota de la 2 ^{re} gén.)			(Enfants des Ippata de la 2 ^{re} gén.)	
4 ^{re}	Kubbi	Kubota.	Ippai	Ippata.
(Enfants des Mata de la 3 ^{re} gén.)			(Enfants des Buta de la 3 ^{re} gén.)	

Cette organisation ne se rencontre pas seulement chez les Kamlaroi; sans être absolument universelle, elle est d'une très grande généralité. Les noms seuls changent d'une tribu à l'autre. Par exemple, chez les Kogaï, les quatre classes se nomment Urgilla et Unburri pour la première phratrie, Obur et Wungo pour la seconde¹:

Un Urgilla ne peut épouser qu'une Obur; les enfants sont Wungo.

Un Unburri ne peut épouser qu'une Wungo; les enfants sont Obur.

Un Obur ne peut épouser qu'une Urgilla; les enfants sont Unburri.

Un Wungo ne peut épouser qu'une Unburri; les enfants sont Urgilla.

Il est inutile de multiplier les exemples; ils se répètent tous identiquement, aux termes près².

Un arrangement à la fois aussi complexe et aussi répandu doit tenir évidemment à des causes générales et profondes. Quelles sont-elles?

La question a fait le désespoir des ethnographes. Les uns ont cru résoudre la difficulté en assimilant la classe au

(1) V. Cunow. *Op. cit.*, p. 9. Pour simplifier, nous ne donnons que la forme masculine des termes qui servent à désigner les classes.

(2) Dans un seul cas, nous trouvons une organisation un peu différente. Chez les Wuaramongo, au lieu de deux classes dans chaque phratrie, il y en a quatre, soit huit pour toute la tribu. Mais les principes fondamentaux restent les mêmes. Chaque classe ne peut s'unir qu'à une classe déterminée et les enfants sont d'une autre classe que les parents. La seule

clan¹. Mais il est bien certain qu'elle n'a jamais eu de totem ; elle ne rentre donc pas dans la définition du clan. D'autres ont essayé d'y voir une sorte de caste, sans qu'aucun fait justifie l'hypothèse². Cunow est peut-être l'auteur qui a fait l'effort le plus soutenu pour jeter quelque lumière sur ces étranges combinaisons. Pour lui, chaque classe serait un groupe d'individus sensiblement du même âge. Il est certain que de l'âge dépendent, en grande partie, la place occupée par chacun dans le clan, la nature et l'étendue de ses droits comme de ses devoirs. On ne saurait donc s'étonner qu'une nomenclature spéciale ait été imaginée pour exprimer la manière dont la population se répartit selon l'âge ; qu'un terme désigne les enfants qui n'ont pas encore subi la cérémonie de l'initiation ; un autre, les adultes initiés et déjà mariés, ou tout au moins nubiles ; un autre enfin, ceux qui ne sont que mariés, mais ont déjà des enfants mariés. Tel serait le sens des termes employés pour distinguer, dans chaque clan, les différentes classes. Quant aux prohibitions matrimoniales attachées à cette organisation, elles seraient simplement dues à une sorte d'instinct que l'auteur attribue aux primitifs, sans trop en expliquer l'origine, et qui leur inspirerait une vive répugnance pour les mariages contractés entre individus d'âge trop inégal³.

Mais si les classes correspondaient à l'âge, les individus

particularité, c'est que les petits-enfants, eux aussi, ont une classe distincte. Voici, par conséquent, comment les générations se succèdent :

	PREMIÈRE PHRATRIE		DEUXIÈME PHRATRIE	
	Hommes.	Femmes.	Hommes.	Femmes.
1 ^{re} génération.	Akamara	Nukamara.	Kabaji	Kabaji.
2 ^e —	Ungerai	Namajeli.	Opala	Narila.
	(Enfants des Nukamara.)		(Enfants des Kabaji.)	
3 ^e —	Ampajoni	Tampajoni.	Apongardi	Napongardi
	(Enfants des Namajeli.)		(Enfants des Narila.)	
4 ^e —	Apononga	Napononga.	Tungli	Nungeli.
	(Enfants des Tampajoni)		(Enfants des Napongardi.)	
5 ^e —	Akamara	Nukamara.	Kabaji	Kabaji.
	(Enfants des Napononga.)		(Enfants des Nungeli.)	

Et la série recommence à nouveau (V. Howitt, *Further Notes on the Australian classes in Journal of the Anthropological Institut*, 1888, p. 44-45. Le cas est d'ailleurs douteux ; Howitt l'a en partie reconstruit, plus qu'il ne l'a directement observé.

(1) V. Fison et Howitt. *Op. cit.*, p. 70 et suiv.

(2) Il semble que ce soit l'opinion exprimée par Galton dans une très courte note qu'a publiée le *Journal of the Anthropol. Inst.*, 1888.

(3) V. Cunow. *Op. cit.*, p. 144-163.

devraient changer de classe en avançant dans la vie. On devrait les voir passer de la troisième à la seconde et de la seconde à la première à mesure qu'ils vieillissent. Or, tout au contraire, la classe à laquelle on appartient est immuablement fixée, une fois pour toutes, dès le jour de la naissance. Cunow répond¹ que, si les noms des classes avaient changé aux différentes périodes de l'existence, le but poursuivi n'aurait pas été atteint. En effet, soit un homme de vingt-cinq ans, compris par conséquent dans la classe intermédiaire entre les plus jeunes et les plus âgés. Dans la suite de sa vie, il pourrait épouser des femmes beaucoup plus jeunes que lui, pourvu qu'elles eussent atteint l'âge de l'initiation, c'est-à-dire pourvu qu'elles fussent devenues adultes avant que lui-même fût sorti de la catégorie des adultes ; car elles se trouveraient alors dans la classe qui correspond à la sienne et où, par suite, il peut légitimement contracter mariage. Pourtant, il y aurait toujours entre elle et lui la même différence d'âge que dans le principe ; une union entre jeunes et vieux serait donc permise, contrairement à la règle que notre auteur suppose avoir été suivie. Ce serait pour prévenir ce résultat que les Australiens, d'après Cunow, auraient conventionnellement établi que la classe de chacun serait nominativement déterminée pour toute la vie et le suivrait, sans changements, à travers toutes les phases de sa carrière. De cette façon, en effet, les différents groupes d'âge ne peuvent plus se rejoindre et se confondre sous une même rubrique, puisqu'ils portent des étiquettes distinctes. Seulement, Cunow ne s'aperçoit pas que, de cette manière, il ruine la base même de sa théorie ; car alors les classes ne correspondent plus à la division par couches d'âge, puisqu'un tel arrangement maintient dans des catégories séparées des gens qui ont également dépassé l'enfance sans atteindre encore la vieillesse. Inversement, le même mot pourra s'appliquer également, ici à un enfant, là à un vieillard, puisque la classe de l'un et de l'autre est déterminée dès leur naissance et indépendamment de leur âge respectif. Si le vieillard est né d'une Ippata, il sera un Kumbo, tout comme le baby qui aura une mère de la même classe².

(1) V. Cunow. *Op. cit.*, p. 146.

(2) Ajoutez à cela que jamais les institutions sociales, surtout les institutions primitives, n'ont des origines aussi délibérément artificielles ; rien n'est plus contraire à ce que nous savons que de les expliquer par des arrangements conventionnels de ce genre, institués de parti pris en vue d'un but préconçu.

Dira-t-on que, en effet, ces systèmes ne correspondent pas à la distribution de la population par âge, mais qu'ils ont uniquement pour objet de prévenir le mariage entre ascendants et descendants ? Mais s'ils s'opposent réellement à ce qu'un père épouse sa fille (puisque, par principe, elle n'appartient pas à la classe où il peut prendre femme), ils ne mettent aucun obstacle aux unions entre grands-parents et petits-enfants. Car, comme chaque classe renaît au bout de deux générations, une femme et sa petite-fille appartiennent à la même classe, à celle, par conséquent, où le grand-père peut librement choisir. Soit, par exemple, un Kubbi qui épouse une Ippata, les filles de celle-ci seront des Buta, mais les filles de ces Buta seront de nouveau des Ippata que le premier Kubbi pourra librement épouser, puisqu'il peut légitimement prétendre à toutes les femmes de cette classe sans distinction. C'est dire que cette organisation doit avoir un autre but que d'interdire les mariages entre parents en ligne directe. *L'alternance qui la caractérise ne peut s'expliquer ainsi.*

Le problème, pourtant, ne nous paraît pas insoluble. Cette réglementation, en apparence bizarre, n'est qu'une extension de la loi ordinaire d'exogamie. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à certaines particularités que présente la constitution des clans australiens.

Posons tout d'abord que la division en classes a dû apparaître au plus tard dès que la tribu a compris deux clans primaires. En effet, partout, sans aucune exception, les noms des classes sont rigoureusement les mêmes dans tous les clans d'une même phratrie. C'est donc qu'ils étaient déjà en usage dans le groupe initial dont ces groupes partiels sont sortis successivement. Il est passé des premiers aux seconds. On peut dire d'ailleurs qu'il n'y a pas de contestation sur ce point.

Pour comprendre comment ces classes ont pris naissance, représentons-nous donc une tribu divisée en deux clans primaires, non encore subdivisés. Pour faciliter l'exposition, nous appellerons l'un A et l'autre B, Ah et Af les hommes et les femmes du premier, Bh et Bf les hommes et les femmes du second. A la première génération, le schéma des deux clans sera donc :

CLAN A	CLAN B
Ah ¹ Af ¹	Bh ¹ Bf ¹

En vertu de la loi d'exogamie, Ah¹ s'unira à Bf¹ et Af¹ à Bh¹.

La filiation se faisant en ligne utérine (c'est un postulat que nous prions le lecteur de nous accorder provisoirement), les enfants du couple Ah¹ Bf¹ seront du clan B, puisque c'est celui de la mère, et les enfants du couple Af¹ Bh¹ seront du clan A pour la même raison. Nous appellerons les premiers, suivant leur sexe, Bh² et Bf², les seconds Ah², Af².

Jusqu'ici, tout se passe conformément aux règles déjà connues. Mais voici un fait qui vient en compliquer et en singulariser l'application. Dans toutes ces tribus, quoique l'enfant porte le totem maternel et quoiqu'il soit compté dans le clan de sa mère, celle-ci, à partir du moment où elle est mariée, vit chez son mari, par conséquent sur le territoire occupé par le clan de ce dernier. C'est là qu'elle met au monde ses enfants ; c'est là qu'ils sont élevés, là que ses fils résident toute leur vie et ses filles jusqu'à l'époque de leur mariage. Les enfants de Bf¹ (c'est-à-dire Bh² et Bf²) naîtront donc en A et y passeront leur existence, ou tout entière ou en partie, parce que A est le clan de leur père ; inversement, les enfants de Af¹ (c'est-à-dire Ah² et Af²) naîtront en B et y resteront parce que leur mère y a suivi son mari. Il se produira ainsi un véritable chassé-croisé entre les deux clans ; à la deuxième génération, tous les individus qui portent le totem A et qui perpétuent le clan A sont dans le clan B, et réciproquement. Le schéma des deux groupes devient :

TERRITOIRE DU CLAN A	TERRITOIRE DU CLAN B	
2 ^e génération.	Bh ² Bf ²	Ah ² Af ²

A la troisième génération, nouveau chassé-croisé, mais qui rétablit les choses comme elles étaient en premier lieu. En effet Bh² épouse Af² et l'emmène dans le clan A où il vit. Les enfants, héritant du totem maternel, sont Ah³ et Af³, et, cette fois, ils se trouvent bien effectivement dans leur clan naturel A. De même, parce que Ah² a épousé Bf² et s'est établi avec elle en B où il habite, c'est en B aussi que naissent et sont élevés leurs enfants Bh³ et Bf³ ; ceux-ci sont donc également sur le territoire du groupe dont ils portent le totem. Par conséquent, la suite des générations peut être figurée de la manière suivante :

Génération.	POPULATION occupant le territoire du Clan A.			POPULATION occupant le territoire du Clan B.		
	Ah ¹	Af ¹		Bh ¹	Bf ¹	
1 ^{re}	Ah ¹	Af ¹		Bh ¹	Bf ¹	
2 ^e	Bh ²	Bf ²	(enf. de Bf ¹ et Ah ¹)	Ah ²	Af ²	(enf. de Af ¹ et Bh ¹)
3 ^e	Ah ³	Af ³	(— Af ² — Bh ²)	Bh ³	Bf ³	(— Bf ² — Ah ²)
4 ^e	Bh ⁴	Bf ⁴	(— Bf ³ — Ah ³)	Ah ⁴	Af ⁴	(— Af ³ — Bh ³)

Ainsi, chaque génération se trouve placée dans des conditions différentes de celle qui la suit immédiatement. Si la première est élevée sur le territoire du clan dont elle porte le nom, la suivante vit en dehors, c'est-à-dire dans l'autre clan ; mais la troisième se retrouve à nouveau chez elle. Puisque donc les générations d'un même clan passent leur existence dans des milieux sociaux aussi différents, il est naturel qu'on ait pris l'habitude de distinguer entre elles et de les appeler de noms également différents ; c'est pourquoi un mot spécial fut attribué à celles qui naissent et qui restent sur le sol familial, un autre à celles qui, tout en continuant à porter les insignes distinctifs du clan et tout en restant les fidèles du même culte totemique, ne résident pourtant pas au lieu où se trouve le foyer même de ce culte. Et puisqu'elles sont tour à tour *endogènes*, si l'on peut ainsi parler, et tour à tour *exogènes*, le même roulement doit se retrouver dans les dénominations qui leur sont appliquées. Autrement dit, chaque génération formera une classe *sui generis* qui se distinguera par son nom de celle qui suit ; mais celle qui viendra en troisième lieu aura le même nom que la première, la quatrième le même que la seconde et ainsi de suite. Voilà d'où vient cette alternance périodique entre les classes, qui paraît au premier abord si surprenante¹.

Les causes qui expliquent la division de chaque clan en classes alternées vont rendre également compte des prohibitions matrimoniales qui sont attachées à cette organisation.

En vertu de la loi d'exogamie, il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir entre eux. Mais, des deux séries de générations ou de classes dont la suite constitue le clan B par exemple, il en est une qui vit dans le clan A, ainsi que nous avons vu. Sans doute, elle n'en a pas le totem et, en un sens, elle en reste distincte. Néanmoins, par cela seul qu'elle y a

(1) Nous avons rendu sensible cette alternance dans le schéma ci-dessus en représentant chaque clan par des caractères différents. On voit que, à chaque génération, les caractères changent.

vu le jour, qu'elle y a été élevée, elle est en rapports continus avec les générations de A, qui elles-mêmes vivent en A ; car les unes et les autres occupent le même sol, exploitent les mêmes forêts et les mêmes rivières, ont reçu la même éducation, etc. Par suite, entre ces deux fragments de clans différents, mais qui sont rapprochés sur un même habitat, qui sont plongés dans la même atmosphère morale, il se noue nécessairement des relations très étroites qui, sans être identiques à celles qui existent entre les porteurs d'un même totem, ne laissent pas d'y ressembler. Si donc ces derniers liens passent pour être exclusifs de tout commerce sexuel entre ceux qu'ils unissent, il est inévitable que, par voie d'extension logique, les premiers, étant de même nature, aient fini par produire le même effet. Quand on a pris l'habitude de regarder comme incestueux et abominables les rapports conjugaux de sujets qui sont nominalement du même clan, les rapports similaires d'individus qui, tout en ressortissant verbalement¹ à des clans différents, sont pourtant en contact aussi ou plus intime que les précédents, ne peuvent manquer de prendre le même caractère. On peut en effet prévoir dès maintenant que la communauté du totem n'a de vertu que comme symbole de la communauté d'existence ; si donc celle-ci est aussi réelle, sans que le totem soit commun, le résultat sera le même. Ainsi, par le seul effet de la loi d'exogamie, la classe de A qui est née en A ne peut pas se marier avec la classe de B qui est née également en A, quoique les totems soient distincts. Mais comme la même fraternité n'existe pas avec la classe de B qui est née en B et qui, par suite, n'a rien de commun avec les gens de A, la même prohibition n'a pas de raison d'être et le mariage est licite ; car non seulement ces deux classes ressortissent à deux groupes totémiques différents, mais leur vie est séparée puisqu'elle s'écoule dans deux milieux indépendants l'un de l'autre. Inversement et pour les mêmes motifs, la classe de A qui est née en B ne peut s'unir qu'à la classe de B qui est née en A. D'une manière générale, une classe d'un clan ne peut contracter mariage qu'avec une

(1) Par là nous ne voulons pas dire que le totem ne soit qu'un mot, un signe verbal ; il est le symbole de tout un ensemble de traditions, de croyances, de pratiques religieuses et autres. Mais quand les différentes parties d'un même clan ne vivent plus ensemble d'une même vie, le totem n'a plus sa signification première, quoiqu'il conserve encore très longtemps son prestige par l'effet de l'habitude.

seule des classes de l'autre, c'est à savoir avec celle qui est placée dans des conditions correspondantes : celle de A qui est née en A avec celle de B qui est née en B, celle de A qui est née en B avec celle de B qui est née en A. Et comme, à cet égard, deux générations successives ne peuvent jamais être dans la même situation, il en résulte qu'une femme ne peut jamais prendre mari ni un homme prendre femme dans la génération ou classe qui suit la leur.

L'exogamie des classes n'est donc que l'exogamie du clan qui s'est propagée partiellement d'un clan primaire à l'autre, et réciproquement; et cette propagation a pour cause, en définitive, l'inconsistance particulière à la constitution du clan. C'est en effet un groupe amorphe, une masse flottante, sans individualité très définie, dont les contours surtout ne sont pas matériellement marqués sur le sol. On ne peut pas dire à quel point précis de l'espace il commence, à quel autre il finit. Tous ceux qui ont le même totem en font partie, où qu'ils se trouvent. N'ayant pas de base territoriale, il ne saurait résister aux causes qui tendent à le dissocier en groupes territorialement distincts. Or, l'usage qui veut que la femme aille vivre avec son mari, joint au principe de la filiation utérine, rend nécessaire cette dissociation. Chaque clan, sous l'action de ces deux causes réunies, laisse s'établir hors de lui une partie des générations qui lui reviennent de droit et reçoit dans son sein des générations qui lui sont étrangères. Par suite, ils se mêlent les uns aux autres, se pénètrent, échangent leur population, et des combinaisons nouvelles prennent ainsi naissance auxquelles la loi d'exogamie s'étend, mais sous des formes également nouvelles. On comprend du reste qu'il en résulte un affaiblissement du groupe proprement totémique. Car les portions de clans divers qui sont ainsi réunies en un même lieu vivent d'une même vie et forment par conséquent une société d'un genre nouveau, indépendante du totem. A mesure qu'elles se développent, elles rejettent donc au second plan la vieille organisation du clan, qui peu à peu tend à disparaître.

Cette explication, il est vrai, s'applique uniquement au cas élémentaire où la tribu ne comprend encore que deux clans primaires. Mais, une fois que chacun d'eux s'est subdivisé à son tour en clans secondaires, ceux-ci héritent de la division en classes qui s'était établie dans le groupe initial. Elles s'y organisent sur les mêmes bases qu'elles avaient dans les deux

dans primitifs, puisqu'elles ne sont sous cette forme que le prolongement de ce qu'elles étaient tout d'abord. C'est ainsi que se produisent les systèmes un peu plus compliqués que nous avons décrits en premier lieu (voir p. 14) ¹.

Outre que cette théorie permet d'expliquer, jusque dans ses détails, l'organisation des classes australiennes, elle se trouve confirmée par plusieurs autres faits :

1° Elle implique que cette organisation est en partie déterminée par le principe de la filiation utérine. Si donc nous ne nous sommes pas trompé, on doit voir les classes s'effacer là où la filiation se fait, au contraire, en ligne masculine. Dans ce cas en effet, d'après notre hypothèse, elles n'ont plus de raison d'être; car, comme les enfants portent alors le totem de leur père, et non plus celui de leur mère, ils naissent et sont élevés dans le clan même dont ils portent le nom. Chaque génération se trouve donc placée dans les mêmes conditions que son aînée et que la suivante : elles sont toutes endogènes. Toute matière manque ainsi pour distinguer entre elles. La dualité du groupe totémique et du groupe territorial a disparu, soit que les deux ne fassent plus qu'un, soit que le premier ait cessé d'exister. Or c'était cette dualité qui produisait les combinaisons alternées auxquelles correspond le système des classes. Celui-ci, par conséquent, ne peut plus subsister que comme une survivance sans utilité et destinée, par suite, à décliner progressivement.

Les faits sont conformes à la déduction. Howitt lui-même a remarqué ² que partout où le clan se recrute *ex masculis et per masculos*, la classe n'existe pas : c'est le cas chez les Narringeri, les Kurnai, les Chipara. Curr remarque également

(1) Reste le cas unique des Wuaramongo (v. *supra*, p. 13, note 2) où il y a quatre classes, au lieu de deux, dans chaque phratrie. Si, vraiment, la description qu'en a donnée Howitt est exacte, ce qui est douteux d'après les termes mêmes dont il se sert, elle n'a rien d'inconciliable avec l'explication que nous venons de donner. On peut, par exemple, supposer avec Gunow (*Op. cit.*, p. 150) que ces huit classes sont dues à ce que deux tribus, ayant des classes différentes, se sont confondues ensemble; chacune aurait apporté ses dénominations qui auraient été conservées. Mais, comme elles ne pouvaient l'être qu'à condition de désigner des générations différentes, il en serait résulté que les mêmes termes ne seraient revenus qu'au bout de quatre générations dans chaque phratrie. Bien des circonstances, d'ailleurs, peuvent avoir déterminé ce peuple à compliquer cette terminologie; or c'est seulement par cette complication un peu plus grande qu'il se distingue des autres.

(2) *Further Notes*, p. 40.

que la classe de l'enfant est, en principe, déterminée par celle de la mère ¹.

2° Si, comme nous l'avons admis, la division des classes s'est produite au moment où la tribu ne comprenait encore que deux clans primaires, elle doit s'altérer à mesure que le souvenir de cette organisation primitive tend à se perdre. C'est en effet ce qu'on observe. Chez les Kamilaroi, les liens qui unissaient autrefois les clans d'une même phratrie ont fini par se détendre, et par suite le mariage a été permis entre certains d'entre eux. Un Emu a pu épouser une Bandicot, quoique tous deux fussent de la phratrie Kupathin. Mais, pour cela, il fallut que le mariage devint licite entre les deux classes de cette même phratrie. Ce fut effectivement ce qui arriva. La réglementation que nous avons exposée plus haut, d'après laquelle un Ippai ou un Kumbo ne pouvait s'unir ni à une Buta ni à une Ippata, s'est peu à peu relâchée, et, en dernier lieu, il n'était plus défendu à un Ippai du clan de l'Emu d'épouser une Ippata du clan Bandicot. Un Kumbo peut prendre pour femme une Buta dans les mêmes conditions.

On nous reprochera peut-être de faire reposer toute cette explication sur une hypothèse, en admettant que la filiation avait été d'abord utérine et n'était devenue agnatique que plus tard. Mais il importe de bien comprendre le sens de notre proposition, avant de la contester. Nous ne songeons aucunement à soutenir avec Bachofen et Morgan que, dans le principe, chaque petit groupe familial a eu pour centre la femme, non le mari; que c'est chez la mère et sous la direction des parents maternels que l'enfant était élevé. Les faits démontrent avec évidence qu'en Australie un tel arrangement est contraire à l'usage général; c'est ce que nous venons nous-même de rappeler. Nous n'entendons parler que du groupe dont le totem est la base. Or, nous croyons indiscutable que le totem, à l'origine, se transmettait exclusivement en ligne utérine; que le clan, par conséquent, n'était composé que de descendants par les femmes ². Sans qu'il soit nécessaire de traiter à fond la question, les raisons qui suivent suffisent à justifier notre postulat :

1° Plus les sociétés sont rudimentairement développées, plus

(1) *Australian Races*, I, 69 et 111.

(2) C'est ce que reconnaissent même les auteurs comme Grosse, qui pourtant combattent les thèses de Morgan (v. plus bas l'analyse du livre de Grosse).

le clan maternel y est fréquent. Il est très général en Australie, où il se rencontre *quatre fois sur cinq*; il est déjà plus rare en Amérique, où la proportion n'est plus que de trois ou même de deux pour un ¹. Or les Peaux-Rouges sont parvenus à un état social sensiblement supérieur à celui des Australiens.

2° Jamais on n'a vu un clan paternel se changer en un clan utérin; on ne cite pas un seul cas où cette métamorphose ait été directement observée. On sait, au contraire, avec certitude que la transformation inverse s'est bien souvent effectuée.

3° Un tel changement apparaît d'ailleurs comme inexplicable. Qu'est-ce qui aurait pu déterminer le groupe du père à se dessaisir partiellement de ses enfants et à leur imposer un totem étranger, avec toutes les obligations morales et religieuses qui en dérivent? C'est dans le clan paternel qu'ils sont venus au monde, c'est là qu'ils passent leur existence, les uns en totalité, les autres en grande partie. D'où pourrait être venue l'habitude de les faire inscrire à une autre société totémique? Cunow lui-même reconnaît que la réponse est à peu près impossible ².

L'évolution inverse est, au contraire, facilement intelligible. Déjà, par le seul fait que l'enfant grandit chez son père, au milieu de ses parents paternels, il est inévitable qu'il tombe de plus en plus dans leur sphère d'action, c'est-à-dire qu'il finisse par être totalement incorporé dans leur clan. Il y a une anomalie à ce qu'il y réside et à ce qu'il n'en porte pas le nom. Pour que cette révolution s'accomplisse sans grandes résistances, il suffit que les traditions et les usages qui sont à la base du vieux totémisme aient perdu leur autorité première. Ce sont en effet les seuls liens qui rattachent en partie l'enfant à une autre communauté morale et qui, ainsi, s'opposent à une assimilation complète. Par conséquent, à mesure qu'ils se relâchent, l'obstacle diminue. Or, en fait, il n'est pas contestable que, là où la filiation agnatique est établie, le totémisme est affaibli. Chez les Kurnai, il n'y en a plus; il n'existe plus de clan du tout, mais seulement des groupes territoriaux, divisés immédiatement en familles particulières. Chez les Narrinyeri, il survit encore, mais sous une forme atténuée. Chaque groupe local a un totem, au moins

(1) V. Frazer. *Totemism*, 69-72.

(2) *Op. cit.*, p. 135.

en général, mais l'élément territorial est devenu prépondérant : chacune de ces divisions est caractérisée avant tout par la portion du sol qu'elle occupe. Aussi est-elle désignée, non par le nom de son totem, mais par une expression purement géographique. Certaines ont même plusieurs totems, ce qui est contradictoire avec la notion même du clan ; un clan véritable ne peut avoir deux totems, parce qu'il ne peut avoir une double origine. De plus, l'être totémique n'est plus, chez les Narrinyeri, l'objet d'un culte ; si c'est un animal, il peut être chassé et mangé. Les individus ne s'identifient plus avec lui. Ce n'est plus guère qu'une étiquette conventionnelle ¹.

Cunow, il est vrai, a tenté de soutenir que, si le totémisme ne s'observe pas dans ces sociétés, ce n'est pas qu'il y ait disparu, c'est qu'il n'y avait jamais existé. Suivant lui, les Kurnai représenteraient la forme la plus inférieure de la civilisation australienne ; les Narrinyeri, tout en dépassant les précédents, n'auraient pas encore atteint les autres tribus du même continent. C'est pourquoi l'organisation totémique serait même inconnue des premiers et seulement à l'état naissant chez les seconds. Malheureusement pour cette hypothèse, on trouve chez les Kurnai des vestiges très évidents d'un totémisme ancien. Chaque sexe a son totem et ce totem est l'objet d'une véritable vénération : pour les hommes, c'est une sorte d'émou (*yeerung*) ; pour les femmes, une espèce de fauvette (*djeetgun*). Tous les oiseaux appelés *yeerung* sont considérés comme les frères des hommes, tous ceux appelés *djeetgun* comme les sœurs des femmes, et ces deux sortes d'animaux étaient regardés comme les ancêtres des Kurnai ². Le caractère totémique de ces croyances et de ces pratiques est d'autant plus incontestable qu'on les retrouve dans plusieurs sociétés où le culte du totem est resté la base de l'organisation sociale ³. D'un autre côté, il est tout à fait impossible d'y voir une forme première et comme un premier essai du totémisme ; car il est certain que, à l'origine, le totem naît du clan dont il fait l'individualité. Ce n'est qu'ultérieurement et par voie dérivée

(1) Cunow. *Op. cit.*, 82. Cf. *Curr. Op. cit.*, II, 244 et suiv.

(2) Fison et Howitt. *Op. cit.*, p. 194, 201 et suiv., 213, 235. — Howitt. *Further Notes*, p. 57 et suiv.

(3) V. Frazer. *Totemism*, p. 51. — Crawley. *Sexual Taboos in Journal of the Anth. Inst.*, 1895, p. 225. Aussi ne comprenons-nous pas comment Cunow a pu dire (p. 59) qu'on ne retrouve pas de totems sexuels en dehors des Kurnai.

qu'il s'est étendu aux groupes formés par chaque sexe à l'intérieur de chaque clan ¹.

Ces faits, d'ailleurs, concordent avec ceux que nous avons établis tout d'abord. Ce qui tend à renverser le principe de la filiation utérine, c'est la loi d'exogamie combinée avec l'usage d'après lequel la femme doit vivre chez son mari ; car ce sont ces deux règles qui font que l'enfant est placé immédiatement sous la dépendance de ses parents paternels, tandis qu'il est tenu loin du clan de sa mère. Or les mêmes causes, nous l'avons montré, ébranlent la société totémique et y substituent un agrégat où la communauté du sol joue un rôle plus important que la communauté du nom. Par conséquent, quand les groupes élémentaires dont est faite une tribu se recrutent par voie de descendance masculine, il est inévitable ou qu'ils n'aient plus rien de totémique ou que le totémisme n'y survive qu'affaibli. Ou bien le totem, comme dénomination collective du groupe, disparaît complètement, ou bien, ce qui est plus fréquent, il devient une simple étiquette, un arrangement conventionnel qui rappelle extérieurement l'institution disparue, mais qui n'a plus le même sens ni la même portée. Ce n'est plus le symbole de tout un ensemble de traditions séculaires, de pratiques organisées et maintenues pendant de longues suites de générations ; car il a été réduit à prendre cette forme à la suite d'une révolution qui a emporté ces pratiques et ces traditions.

Les explications qui précèdent s'appliquent presque identiquement aux quelques autres interdictions sexuelles que l'on a signalées dans les tribus australiennes et que l'on a parfois présentées comme étrangères à la loi d'exogamie,

1) Pour prouver que les Kurnai sont plus proches des origines que les autres tribus australiennes, Cunow invoque ce fait que l'enfant y appelle la sœur de son père *Mummung*, nom évidemment parent de celui qu'il donne à son père (*Mungan*). Si donc, dit notre auteur, la sœur du père est appelée ascendant maternel, c'est que, jusqu'à des temps assez récents, elle était réellement la mère, et que chaque homme, par conséquent, épousait sa sœur : ce qui indiquerait certainement un état social très primitif. Mais c'est oublier que ces expressions ne servent pas à désigner des rapports de consanguinité, comme nous le montrerons plus loin à propos du livre de Kohler et comme Cunow le reconnaît lui-même ; on n'en peut donc rien conclure relativement aux liens de sang qui unissent ou unissaient les membres du groupe. En réalité, *Mungan* désigne la génération masculine du groupe paternel qui est antérieure à celle de l'enfant, et *Mummung* la partie féminine de la génération qui est dans les mêmes conditions.

dont elles sont pourtant des conséquences et des applications. On peut les ramener aux deux types suivants : 1° Quand le clan est agnatique, les rapports sexuels ne sont pas seulement interdits avec les membres du clan auquel on appartient, c'est-à-dire avec les parents paternels, mais encore avec ceux du clan maternel. C'est le cas, notamment, chez les Narrinyeri ¹. En d'autres termes, l'exogamie est double. 2° Même quand le clan est utérin, on cite des cas où le mariage est interdit non seulement entre les individus qui en font partie, mais encore entre eux et certains de leurs parents paternels. C'est ainsi que, chez les Dyerie, un homme ne peut épouser ni la fille de son frère, ni la sœur de son père, ni la fille de la sœur de son père, ni la fille du frère de sa mère ².

Le premier fait se comprend sans peine une fois qu'on a reconnu l'antériorité du clan utérin sur le clan agnatique. Car, quand ce dernier se constitua, les idées et les habitudes que l'ancienne organisation avait fixées dans les consciences, ne disparurent pas comme par enchantement. La parenté utérine perdit sa primauté, mais elle ne fut pas abolie, et, puisqu'elle avait exclu si longtemps le commerce sexuel, elle continua à avoir les mêmes effets. Tout ce qu'il y eut de changé, c'est que la parenté agnatique eut désormais la même influence. L'ancienne exogamie se maintint à côté de la nouvelle. La prohibition devint bilatérale.

Quant aux interdictions partielles et plus ou moins exceptionnelles qu'on a signalées chez les Dyerie et quelques autres tribus, elles correspondent à une phase de transition. Elles ont dû s'établir à un moment où la parenté paternelle commençait à faire sentir son action, sans qu'elle fût encore devenue prépondérante. Car une telle transformation n'a pu s'accomplir qu'avec la plus extrême lenteur. C'est peu à peu que les liens qui rattachaient l'enfant au totem maternel se sont relâchés ; peu à peu que les caractères de la parenté maternelle se sont propagés à l'autre. Déjà le système des classes avait pour effet d'empêcher le mariage avec la moitié du clan paternel, puisque, sur deux générations, il y en avait une avec laquelle les relations conjugales étaient interdites. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que cette interdiction se soit peu à peu communiquée à d'autres parties du même clan.

(1) Cunow. *Op. cit.*, p. 84. *Curr.*, II, 243 et 268.

(2) Cunow, p. 114.

Une fois sortie des limites définies dans lesquelles elle était primitivement renfermée, elle ne pouvait manquer de gagner de proche en proche par une sorte de contagion logique. Je ne puis épouser la sœur de mon père parce qu'elle appartient à la génération qui précède la mienne, partant à la classe qui m'est interdite. Mais alors, comment le mariage avec la fille de cette femme apparaîtrait-il comme beaucoup moins odieux ? L'horreur que l'un inspire se transfère naturellement à l'autre, par cela même que les sentiments de parenté dont l'une et l'autre personne sont l'objet sont sensiblement de même nature. De même, je ne puis épouser, si je suis femme, le frère de ma mère parce qu'il porte le même totem que moi ; mais alors n'est-il pas inévitable que cette même défense s'étende aux fils de cet homme, qui lui tiennent de si près et qui vivent sous le même toit et de la même vie que lui ? Ce qui a dû faciliter cette extension, c'est que tous les membres d'un même clan se regardaient comme issus d'un même ancêtre et voyaient même dans cette commune descendance la source principale de leurs obligations réciproques. Il devait donc apparaître comme naturel et logique, au bout d'un certain temps, que la même défense de contracter mariage s'appliquât à des relations de consanguinité différentes de celles qui passaient pour caractériser le clan.

D'une manière générale, à mesure que les clans se mêlent et se pénètrent de la façon que nous avons décrite, les différentes sortes de parenté font de même ; elles se nivellent. L'ancienne parenté utérine ne peut plus, par conséquent, garder sa prépondérance. Mais alors, du même coup, le cercle des interdictions s'étend. Il s'étend même tellement qu'il en vient parfois à ne plus avoir de bornes précises. Non seulement il gagne le clan paternel après le clan maternel, mais il va plus loin ; il atteint d'autres groupes, qui n'ont contracté avec les précédents que des alliances plus ou moins passagères. Surtout quand le totem fait défaut pour distinguer les

(1) Nous prenons ces expressions de fils, filles, frères, etc., sans en préciser le sens plus que ne font les voyageurs. Or, étant donné le vocabulaire usité chez les primitifs, on peut toujours se demander si ces expressions désignent des individus déterminés, soutenant avec le sujet qui les nomme ainsi des relations de consanguinité identiques à celles que nous appelons des mêmes noms, ou bien si elles répondent à des groupes d'individus comprenant chacun presque toute une génération. Les récits des observateurs nous renseignent trop rarement sur ce point, qui aurait une importance essentielle.

relations incestueuses des autres, on ne sait plus où elles cessent. C'est ce qui paraît s'être produit chez les Kurnai. Nulle part la fusion des clans n'a dû être plus complète, puisque le totémisme a disparu. La société est faite de groupes dont tous les membres se regardent comme parents, mais qui n'ont plus d'insigne commun. Or, nulle part aussi les cas de prohibition ne sont aussi multipliés. Ainsi, un Kurnai ne peut pas épouser une femme qui appartient à un groupe où certains de ses proches sont déjà allés prendre femmes. Il en résulte qu'il lui faut très souvent chercher très loin une femme à laquelle il puisse légitimement s'unir¹.

L'exogamie est donc bien la forme la plus primitive qu'ait revêtue le système des prohibitions matrimoniales pour cause d'inceste. Toutes les interdictions qu'on observe dans les sociétés inférieures en sont dérivées. Dans son état tout à fait élémentaire, elle ne dépasse pas le clan utérin. De là elle s'étend, partiellement d'abord et totalement ensuite, au clan paternel; quelquefois, elle va plus loin encore. Mais, sous ses modalités diverses, elle est toujours la même règle appliquée à des circonstances différentes.

On conçoit dès lors quel intérêt il y aurait à savoir quelles causes l'ont déterminée. Car il n'est pas possible qu'elle n'ait pas affecté l'évolution ultérieure des mœurs conjugales.

III

Un grand nombre de théories ont été proposées pour répondre à la question. Elles se rangent assez naturellement en deux classes. Les unes expliquent l'exogamie par certaines particularités spéciales aux sociétés inférieures; les autres, par quelque caractère constitutif de la nature humaine en général.

Lubbock, Spencer et Mac Lennan ont attaché leurs noms aux premières. Quoique leurs explications diffèrent toutes dans le détail, elles reposent sur le même principe. Pour les uns et pour les autres, l'exogamie consiste essentiellement

(1) Cunow. *Op. cit.*, p. 68. Voilà une autre preuve que l'organisation familiale des Kurnai n'a rien de primitif. Bien loin que l'horreur de l'inceste soit chez eux à son minimum, elle n'est nulle part aussi développée. On peut même dire qu'elle y atteint un développement anormal.

dans un acte de violence, dans un rapt qui, d'abord sporadique, se serait peu à peu généralisé et serait, par cela même, devenu obligatoire. Les hommes auraient été amenés par différentes raisons à aller prendre leurs femmes dans des tribus étrangères plutôt que dans la leur, et, avec le temps, cette habitude se serait consolidée en règle impérative. Parallèlement, elle aurait aussi changé de nature. Tandis que primitivement elle supposait un coup de force, une véritable razzia, elle serait devenue peu à peu pacifique et contractuelle; et voilà pourquoi c'est sous cette forme qu'on l'observe le plus généralement aujourd'hui.

Sur la nature des causes qui auraient donné naissance à cet usage, ces auteurs se séparent. Pour Mac Lennan¹, c'est la pratique de l'infanticide qui l'aurait rendu nécessaire. Le sauvage, dit-il, tue souvent ses enfants, et ce sont les filles qui sont sacrifiées de préférence. Il en résulte que les femmes sont en nombre insuffisant dans la tribu; il faut donc prendre au dehors de quoi combler ces vides. Pour Lubbock, c'est le besoin de substituer des mariages individuels aux mariages collectifs, seuls tolérés à l'origine, qui aurait joué le rôle décisif. Partisan des théories de Morgan et de Bachofen, il admet en effet que, dans le principe, tous les hommes de la tribu possédaient collectivement toutes les femmes, sans que nul pût en approprier une pour son usage exclusif; car une telle appropriation eût été un attentat contre les droits de la communauté. Mais il en était autrement des femmes qui faisaient partie des sociétés étrangères; sur elles, la tribu n'avait aucun droit. Celui donc qui avait réussi à en capturer une pouvait la monopoliser, s'il le désirait. Or ce désir ne pouvait manquer de s'éveiller dans le cœur de l'homme, parce que les avantages de ces sortes d'unions sont évidents. Ainsi se serait formé un préjugé défavorable aux mariages endogames². Enfin, pour Spencer, c'est le goût des sociétés primitives pour la guerre et le pillage qui aurait été la cause déterminante du phénomène. L'enlèvement des femmes est une manière de dépouiller le vaincu. La femme capturée fait partie du butin; elle est donc un trophée glorieux et, par suite, recherché. C'est une preuve des succès que l'on a remportés dans la bataille. La possession d'une femme conquise à

(1) V. *Studies in Ancient History*, ch. vii et *passim*.

(2) V. *Origines de la civilisation*, p. 124.

la guerre devint ainsi une sorte de distinction sociale, un titre de respect. Par contre-coup, le mariage que l'on contracte pacifiquement au sein de la tribu fut considéré comme une lâcheté et flétri. De la flétrissure à la prohibition formelle il n'y a qu'un pas¹.

Nous ne mentionnons que pour mémoire ces explications trop sommairement construites. On ne voit pas pourquoi, dans le seul but d'obvier à l'insuffisance des femmes indigènes, les hommes se seraient interdits, et sous peine de mort, d'utiliser celles qu'ils avaient sous la main. D'ailleurs, il n'est prouvé ni que l'infanticide des filles ait eu cette généralité, ni qu'il ait pu produire les effets qu'on lui attribue. Il est vrai qu'il est fréquent en Australie; mais on cite bien des pays où il n'est pas pratiqué². En tout cas, il y a un fait qui devrait rétablir l'équilibre entre les sexes, alors même qu'il serait ainsi rompu au lendemain de la naissance : c'est que, même dans les pays civilisés, la mortalité naturelle des garçons dépasse celle des filles. A plus forte raison, en doit-il être ainsi dans les sociétés primitives où un état de guerre chronique expose l'homme à bien des causes de mort qui menacent moins directement les femmes. Et en effet, d'une enquête faite par les soins du gouvernement anglais sur différents points des îles Fidji, où l'infanticide était en usage, il résulte que si, pendant l'enfance, le nombre des garçons dépasse celui des filles, le rapport est inverse pour ce qui concerne les adultes³.

Les théories de Lubbock et de Spencer sont encore plus dénuées de tout fondement. La première repose sur un postulat qui n'est plus actuellement soutenable. Il n'est pas un seul fait qui démontre la réalité d'un mariage collectif. Quoi de plus étrange, d'ailleurs, que cette tribu où les hommes délaisseraient obligatoirement toutes les femmes parce qu'ils en ont la pleine propriété? Ajoutez à cela que les femmes faites prisonnières à la guerre devaient, comme le butin fait en commun, appartenir collectivement à la communauté et non à leur ravisseur. Quant à Spencer, à l'appui de son hypothèse, il cite en tout quatre faits⁴, desquels il résulte

(1) V. *Principes de sociologie*, II, p. 236 et suiv.

(2) V. les faits dans Westermarck. *L'histoire du mariage humain*, p. 297-299.

(3) V. Fison et Howitt. *Furnai and Kamilaroi*, p. 171-176.

(4) *Principes de Sociol.*, II, 239.

que, chez les sauvages, on exige parfois des preuves de courage comme condition préliminaire au mariage. Mais est-ce que le seul moyen de témoigner de sa bravoure est de prendre des femmes? On trouve au moyen âge des usages analogues; le chevalier devait mériter sa fiancée par quelque bel exploit. Pourtant, il ne s'est alors rien produit qui ressemblât à l'exogamie. Quel écart, enfin, entre le mobile auquel on attribue cette réglementation et la peine terrible qui frappait le violateur de la loi!

Mais le vice radical de tous ces systèmes, c'est qu'ils reposent sur une notion erronée de l'exogamie. Ils entendent en effet, par ce mot, l'obligation de n'avoir de rapports sexuels qu'avec une femme de nationalité étrangère; c'est le mariage entre membres de la même tribu qui serait prohibé. Or l'exogamie n'a jamais eu ce caractère. Elle défend aux individus d'un même clan de s'unir entre eux; mais, très généralement, c'est dans un autre clan de la même tribu, ou tout au moins de la même confédération, que les hommes vont prendre leurs femmes et que les femmes trouvent leurs maris. Les clans qui s'allient ainsi se considèrent même comme parents, loin d'être en état constant d'hostilité. Cette malheureuse confusion entre le clan et la tribu, due à une insuffisante définition de l'un et de l'autre, a contribué pour une large part à jeter tant d'obscurité sur la question de l'exogamie. On ne saurait trop répéter que si le mariage est exogame par rapport aux groupes totémiques (clans primaires ou secondaires), il est généralement endogame par rapport à la société politique (tribu).

Mac Lennan, il est vrai, reconnaît que l'exogamie, telle qu'elle existe aujourd'hui, se pratique à l'intérieur de la tribu. Mais suivant lui, cette exogamie intérieure serait une forme ultérieure et dérivée, dont il explique la genèse assez ingénieusement. Soient trois tribus voisines A, B, C qui pratiquent l'exogamie de tribu à tribu. Les hommes de A, ne s'unissant qu'aux femmes de B et de C, s'en emparent de force et les emmènent chez eux. Quoique captives, elles gardent leur nationalité; elles restent des étrangères au milieu de leurs nouveaux maîtres. En vertu de la règle qui veut que l'enfant suive la condition de la mère, elles communiquent ce caractère aux enfants qui naissent d'elles. Ceux-ci sont donc censés appartenir à la tribu maternelle, soit B, soit C, quoiqu'ils continuent à vivre dans la tribu A où ils sont nés.

Ainsi, au sein de cette dernière société, naguère homogène, se forment deux groupes distincts, l'un B' composé des femmes de B et de leurs enfants, l'autre C' qui comprend les femmes de C et leurs descendants des deux sexes. Chacun de ces groupes constitue un clan. Une fois qu'ils sont formés par ce procédé violent, ils se recrutent régulièrement par la voie de la génération, les enfants qui naissent ressortissant au clan maternel. Ils survivent donc aux causes artificielles qui leur avaient donné naissance, s'organisent et fonctionnent comme des éléments normaux de la société. Quand ce résultat est atteint, l'exogamie extérieure devient inutile. Les hommes de B' n'ont plus besoin d'aller conquérir hors de la tribu des femmes d'une autre nationalité; ils en trouvent chez eux dans le clan C'.

Mais nous savons aujourd'hui que les clans se sont formés d'une tout autre manière. Dans la plupart des tribus australiennes et même indiennes, il n'est pas douteux qu'ils sont nés de deux souches primitives par voie de génération spontanée. Ils ne sont donc pas dus à une importation violente d'éléments étrangers et déjà différenciés. L'hypothèse de Mac Lennan pourrait tout au plus s'appliquer aux deux clans primaires dont les autres sont sortis par segmentation. Mais il est bien improbable que ces deux sortes de clans résultent de deux processus aussi différents, alors qu'il n'y a pas entre eux de différence fondamentale. Pourquoi d'ailleurs l'introduction de femmes étrangères aurait-elle donné naissance, dans tant de cas, à deux groupes hétérogènes et à deux seulement? Il faudrait donc admettre que chaque tribu a régulièrement emprunté à deux seulement de ses voisines les femmes qui lui manquaient. Mais pourquoi se serait-elle ainsi limitée? Pourquoi enfin cette importation aurait-elle subitement cessé dès que les deux clans primaires commencèrent à apparaître sur le fond primitivement homogène de la peuplade? On ne voit pas davantage comment l'exogamie, ainsi transformée, aurait pu se maintenir si elle avait les causes qu'on lui attribue. Car ce n'était pas un moyen de diminuer la disette de femmes dont on pouvait souffrir que de faire passer celles qu'on avait d'un clan dans l'autre. Ces virements ne pouvaient avoir pour effet d'accroître, si peu que ce fût, le total de la population féminine.

(1) L'explication a été reprise par Kautsky. *Kosmos*, t. XII, p. 262, et par Hellwald. *Menschliche Familie*, p. 187 et suiv.

Plus digne d'examen est la théorie de Morgan¹. L'exogamie aurait pour cause le sentiment des mauvais résultats qu'on a souvent imputés aux mariages entre consanguins. Si, comme on l'a dit, la consanguinité est par elle-même une source de dégénérescence, n'est-il pas naturel que les peuples aient interdit des unions qui menaçaient d'affaiblir la vitalité générale?

Mais quand on cherche dans l'histoire comment les hommes se sont expliqués à eux-mêmes ces prohibitions, à quels mobiles paraissent avoir obéi les législateurs, on constate que, avant ce siècle, les considérations utilitaires et physiologiques semblent avoir été presque complètement ignorées. Chez les peuples primitifs, il est bien dit çà et là que ces unions ne sauraient prospérer. « Quand un homme se sera uni à sa tante, dit le Lévitique², ils porteront la peine de leur péché et n'auront pas d'enfants. » Mais cette stérilité est présentée comme un châtement infligé par Dieu, non comme la conséquence d'une loi naturelle. La preuve, c'est qu'au verset suivant les mêmes expressions sont employées dans le cas d'un mariage qui par lui-même ne saurait avoir de mauvais effets organiques : il s'agit d'un homme qui s'unit à la femme de son frère. Dans l'antiquité classique, les raisons les plus diverses sont alléguées. Pour Platon, le croisement serait surtout un moyen de mêler les fortunes et les caractères et de réaliser une homogénéité désirable pour le bien de l'État³. Pour d'autres, il s'agit d'empêcher que l'affection ne se concentre dans un petit cercle fermé⁴. Suivant Luther, si la consanguinité n'était pas un obstacle, on se marierait trop souvent sans amour, uniquement pour maintenir l'intégrité du patrimoine familial⁵. C'est seulement vers le XVII^e siècle qu'apparaît cette idée que ces unions affaiblissent la race et doivent être prohibées pour ce motif; encore restet-elle assez incertaine⁶. Montesquieu ne semble pas la soup-

(1) Morgan. *Ancient Society*, p. 69.

(2) L. XX, 20.

(3) *République*, V, 9; *Lois*, VI, 16, et VIII, 6.

(4) C'est le cas d'Aristote, de saint Augustin. Voir les textes cités dans Huth, *The Marriage of near Kin* (p. 25).

(5) V. Huth, p. 26.

(6) V. Burton. *Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1621, p. 81, 82. — Campanella. *De Monarchia Hispanica*, 1640, liv. XV.

çonner¹. Mais ce qui est plus intéressant, c'est qu'elle paraît avoir été presque étrangère à la rédaction de notre Code. Portalis, dans son exposé des motifs, n'y fait pas allusion. On la trouve indiquée dans le rapport fait au Tribunat par Gillet, mais elle y est reléguée au second plan. « Outre quelques idées probables sur la perfectibilité physique, il y a, dit-il, un motif moral pour que l'engagement réciproque du mariage soit impossible à ceux entre qui le sang et l'affinité ont déjà établi des rapports directs ou très prochains. » Il est donc bien invraisemblable que les Australiens et les Peaux-Rouges aient eu comme une anticipation de cette théorie qui ne devait se faire jour que beaucoup plus tard.

Cependant, cette première considération n'est pas suffisamment démonstrative. On pourrait supposer que les hommes ont eu confusément conscience des mauvais effets de la consanguinité, sans pourtant s'en rendre clairement compte, et que ce sentiment obscur a été assez fort pour déterminer leur conduite. Il s'en faut en effet que nous connaissions toujours avec clarté les raisons qui nous font agir. Mais, pour que cette hypothèse fût recevable, encore faudrait-il que les maux dont on accuse les mariages consanguins fussent réels, incontestables et même d'une évidence assez immédiate pour que des intelligences grossières pussent en avoir au moins le sentiment. Il faudrait même qu'ils fussent de nature à frapper vivement l'imagination, de quelque manière d'ailleurs qu'on se les expliquât; car, autrement, l'extrême sévérité des peines que l'on dit être destinées à les prévenir serait intelligible.

Or, si l'on examine sans parti pris les faits allégués contre la consanguinité, le seul point qui paraisse établi, c'est qu'ils n'ont aucunement ce caractère décisif². Sans doute, on peut citer des cas où elle paraît avoir été néfaste; mais les exemples favorables à la thèse opposée ne sont pas moins nombreux. On connaît de petits groupes sociaux dont les membres, pour des raisons diverses, ont été obligés de se marier entre eux, et cela pendant de longues suites de générations, sans qu'il en

(1) *Esprit des Lois*, XXVI, 14.

(2) Nous ne pouvons citer tous les ouvrages parus sur la question. On trouvera une bibliographie complète ainsi que tous les faits importants allégués de part et d'autre dans le livre de Huth déjà cité (Londres, 1887). Une petite brochure de Sherbel, *Ehe zwischen Blutsverwandten*, Berlin, 1896, contient aussi un assez bon exposé de l'état de la question.

fût résulté aucun affaiblissement de la race¹. Il semble, il est vrai, ressortir de certaines observations que la consanguinité accroît la tendance aux affections nerveuses et à la surditité; mais d'autres statistiques établissent qu'elle diminue parfois la mortalité. C'est ce que Neuville a établi pour les Juifs².

Ces contradictions apparentes prouvent que la consanguinité, par elle-même, n'est pas nécessairement malfaisante. Là où il existe des tares organiques, même simplement virtuelles, elle les aggrave parce qu'elle les additionne. Mais, pour la même raison, elle renforce les qualités que présentent également les parents. Si elle est désastreuse pour les organismes mal venus, elle confirme et fortifie ceux qui sont bien doués. Il est vrai qu'en donnant un relief exceptionnel à certaines dispositions, même avantageuses, elle risque de troubler l'équilibre vital; car c'est une condition de la santé que toutes les fonctions se balancent harmoniquement et se maintiennent mutuellement dans un état de développement modéré. Mais d'abord, si ces ruptures partielles d'équilibre sont morbides au regard de la physiologie individuelle, si, dans une certaine mesure, elles mettent le sujet qui en est atteint dans des conditions moins favorables pour lutter contre le milieu physique, elles sont souvent pour lui une cause de supériorité sociale. Il retrouve d'un côté ce qu'il peut avoir perdu de l'autre, et parfois davantage; car l'homme est double et ses chances de survie ne dépendent pas seulement de la manière dont il est adapté aux forces cosmiques, mais encore de sa situation et de son rôle dans la société. Ainsi, l'incontestable tendance des Juifs à toutes les variétés de la neurasthénie est peut-être due, en partie, à une trop grande fréquence des mariages consanguins; or, comme elle a pour conséquence une mentalité plus développée, elle leur a permis de résister aux causes sociales de destruction qui les assaillent depuis des siècles. Surtout, on ne voit pas pourquoi les sociétés condamneraient d'une manière absolue cette culture intensive de qualités déterminées; car elles en ont besoin. Les aristocraties, les élites ne peuvent pas se former autrement. En tout cas, les phénomènes de dégénérescence

(1) V. les faits dans Huth, p. 440-486.

(2) *Lebensdauer und Todesursachen*, Francfort, 1835, p. 18-19 et 111-113. Les chiffres sont reproduits dans Huth, p. 476-477.

qui peuvent se produire ainsi, à quelque degré qu'ils soient nuisibles, ne sont sensibles que si ces sortes d'unions se sont répétées pendant plusieurs générations. Il faut du temps pour que l'énergie vitale s'épuise à force d'être spécialisée. Les conséquences de cette spécialisation outrée ne peuvent donc être atteintes que par une observation patiente et prolongée.

En résumé, s'il semble bien que les mariages consanguins créent toujours un risque pour les individus, s'il est sage de ne les contracter qu'avec prudence, ils n'ont certainement pas les effets foudroyants qu'on leur a parfois attribués. Leur influence n'est pas toujours mauvaise, et, quand elle est mauvaise, elle ne devient apparente qu'à la longue. Mais alors, on ne peut admettre que cette nocivité limitée, douteuse et si malaisément observable, ait été aperçue d'emblée par le primitif, ni que, une fois aperçue, elle ait pu donner naissance à une prohibition aussi absolue et aussi impitoyable. L'ère des discussions soulevées par ce problème est loin d'être close; les théories les plus opposées sont encore en présence; la question même n'est soupçonnée que depuis peu; les faits ne sont donc pas d'une évidence et d'une netteté telles qu'ils aient pu saisir l'esprit du sauvage. Lui qui d'ordinaire sait si mal distinguer les causes, relativement simples, qui déterminent journallement la mort, comment aurait-il pu isoler ce facteur si complexe, enchevêtré au milieu de tant d'autres, et dont l'action, lentement progressive, échappe par cela même à l'observation sensible? Surtout, il y a une frappante disproportion entre les inconvénients réels de la consanguinité et les sanctions terribles qui punissent tout manquement à la loi d'exogamie. Une telle cause est sans rapport avec l'effet qu'on lui prête. Si encore on voyait les peuples se comporter d'ordinaire avec cette rigueur dans des circonstances analogues! Mais les mariages entre vieillards et jeunes filles, ou entre phthisiques, ou entre neurasthéniques avérés, entre rachitiques, etc., sont autrement dangereux, et pourtant ils sont universellement tolérés.

Mais une raison plus décisive encore, c'est que l'exogamie ne soutient qu'un rapport médiat et secondaire avec la consanguinité. Sans doute, les membres d'un même clan se croient issus d'un même ancêtre; mais il y a une énorme part de fiction dans cette croyance. En réalité, on appartient au clan dès qu'on en porte le totem, et on peut être admis à le porter pour des raisons qui ne tiennent pas à la naissance. Le groupe se recrute

presque autant par adoption que par génération. Les prisonniers faits à la guerre, s'ils ne sont pas tués, sont adoptés; très souvent même, un clan en incorpore totalement ou partiellement un autre. Tout le monde n'y est donc pas du même sang. D'ailleurs, on y compte très souvent un millier d'individus, et, dans une phratrie, plus encore. Les unions ainsi prohibées ne se nouaient donc pas entre proches parents, et par suite n'étaient pas de celles qui risquent de compromettre gravement une race. Ajoutez à cela que les mariages au dehors n'étaient pas interdits, que des femmes étaient certainement importées des tribus étrangères alors même que l'exogamie n'était pas de règle; il se produisait donc, en fait, des croisements avec des éléments étrangers, qui venaient atténuer les effets que pouvaient avoir les unions conclues entre trop proches parents. Ainsi noyés dans l'ensemble, il ne devait pas être facile de les démêler.

Inversement, l'exogamie permet le mariage entre consanguins très rapprochés. Les enfants du frère de ma mère appartenant, sous le régime de la filiation utérine, à une autre phratrie que ma mère et que moi, je puis les épouser. Il y a plus: à partir du moment où le souvenir des liens qui unissaient entre eux les clans d'une même phratrie eut disparu et où le mariage eut lieu d'un clan à l'autre, frères et sœurs de père purent librement s'épouser. Par exemple, chez les Iroquois, un membre de la division du Loup peut très bien s'unir à une femme de la division de la Tortue, et avec une autre de la division de l'Ours. Mais alors, comme l'enfant suit la condition de la mère, les enfants de ces deux femmes ressortissent à deux clans différents: l'un est un Ours, l'autre une Tortue, et par conséquent, quoiqu'ils soient consanguins, rien ne s'oppose à ce qu'ils s'unissent. Aussi, même des peuples relativement avancés ont-ils permis le mariage entre frères et sœurs de père. Sarah, la femme d'Abraham, était sa demi-sœur¹, et il est dit au livre de Samuel que Tamar eût pu épouser légalement son demi-frère Ammon². On retrouve les mêmes usages chez les Arabes³, chez les Slaves du Sud qui pratiquent le mahométisme⁴. A Athènes, une fille de Thémis-

1) Genèse, xx, 12.

2) Samuel, II, xiii, 13.

3) Smith. *Kinschips and Marriage in early Arabia*, p. 163.

4) Krauss. *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 221.

tole a épousé son frère consanguin¹. Chez tous ces peuples, pourtant, l'inceste était abhorré; c'est donc que la réprobation dont il était l'objet ne dépendait pas de la consanguinité.

IV

Il resterait à dire que l'exogamie est due à un éloignement instinctif que ressentent les hommes pour les mariages consanguins. Le sang, a-t-on souvent répété, a horreur du sang. Mais une pareille explication est un refus d'explication. Invoquer l'instinct pour rendre compte d'une croyance ou d'une pratique, sans rendre compte de l'instinct qu'on invoque, c'est poser la question, non la résoudre. C'est dire que les hommes condamnent l'inceste parce qu'il leur paraît condamnable. Comment croire d'ailleurs que cette réprobation puisse tenir à quelque état constitutif de la nature humaine en général. quand on voit sous quelles formes diverses et même contradictoires elle s'est exprimée au cours de l'histoire. La même cause ne peut expliquer pourquoi, ici, ce sont surtout les mariages de parents utérins qui sont interdits, tandis qu'ailleurs ce sont ceux de parents consanguins; pourquoi, dans une société, la prohibition s'étend à l'infini, tandis que, dans l'autre, elle ne dépasse pas les collatéraux les plus proches. Pourquoi, chez les Hébreux primitifs, chez les Anciens Arabes, chez les Phéniciens, chez les Grecs, chez certains Slaves, cette aversion naturelle n'empêchait-elle pas un homme d'épouser sa sœur de père? Même, il est des cas nombreux où ce prétendu instinct disparaît complètement. Les mariages entre pères et filles, frères et sœurs, étaient fréquents chez les Mèdes, chez les Perses; tous les auteurs de l'antiquité. Hérodote, Strabon, Quinte-Curce, sont d'accord pour dire que, chez ces derniers surtout, l'usage était général². En Égypte, même les gens du commun épousaient souvent leurs sœurs³; c'était aussi la règle en Perse. On signale la même pratique dans les classes élevées du Cambodge⁴; les écrivains grecs l'attri-

(1) Cornelius Nepos, Cimon, I.

(2) V. notamment Lucain, *Pharsale*, VIII, 408. Quinte-Curce, VIII, 9 et 10.

(3) Diodore, I, 27. Cf. Maspero. *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. 52.

(4) V. Mondières. *Renseignements sur la Cochinchine* in *Bulletin de la Soc. d'Anthrop. de Paris*, 1875.

buaient à peu près à tous les peuples barbares d'une manière générale¹. Enfin, pour nous en tenir à la seule exogamie, comment rattacher à une disposition congénitale de l'individu un sentiment qui dépend d'un fait aussi éminemment social que le totémisme? L'instinct a ses racines dans l'organisme; comment une particularité organique quelconque pourrait-elle produire une aversion pour le commerce sexuel entre deux porteurs d'un même totem²?

Puisque le totem est un dieu et le totémisme un culte, n'est-ce pas plutôt dans les croyances religieuses des sociétés inférieures qu'il convient d'aller chercher la cause de l'exogamie? Et en effet, nous allons montrer qu'elle n'est qu'un cas particulier d'une institution religieuse, beaucoup plus générale, qu'on retrouve à la base de toutes les religions primitives, et même, en un sens, de toutes les religions. C'est le *tabou*.

On appelle de ce nom³ un ensemble d'interdictions rituelles qui ont pour objet de prévenir les dangereux effets d'une contagion magique en empêchant tout contact entre une chose ou une catégorie de choses, où est censé résider un principe surnaturel, et d'autres qui n'ont pas ce même caractère ou qui ne l'ont pas au même degré. Les premières sont dites tabouées par rapport aux secondes. Ainsi, il est sévèrement défendu à un homme du vulgaire de toucher soit un prêtre, soit un chef, soit un instrument du culte. C'est que, en ces sujets d'élite, habite un dieu, une force tellement supérieure à celles de l'humanité, qu'un homme ordinaire ne peut s'y heurter sans en recevoir un choc redoutable; une telle puissance dépasse à ce point les siennes qu'elle ne peut se communiquer à lui sans le briser. D'autre part, elle ne peut pas se communiquer à lui dès qu'elle entre en contact avec lui; car, d'après les

(1) Euripide, *Andromaque*, V, 173.

(2) Pour être complet, mentionnons une hypothèse de Westermarck (*Origine du mariage*, p. 307): l'horreur de l'inceste serait instinctive et cet instinct serait un effet de la cohabitation. Celle-ci supprimerait le désir sexuel. L'idée avait été déjà émise par Moritz Wagner (in *Kosmos*, 1886, p. 29). Mais elle ne saurait s'appliquer à l'exogamie, puisque les porteurs d'un même totem ne cohabitent pas ensemble et vivent même parfois dans des districts territoriaux différents. Nous verrons plus bas que cette explication ne vaut pas davantage pour les formes plus récentes de l'inceste.

(3) Le mot est emprunté à la langue polynésienne; mais la chose est universelle.

croyances primitives, les propriétés d'un être se propagent contagieusement, surtout quand elles sont d'une certaine intensité. Si déconcertante que puisse nous paraître cette conception, le sauvage admet sans peine que la nature des choses est capable de se diffuser et de se répandre à l'infini par voie de contagion. Nous mettons quelque chose de nous-mêmes partout où nous passons ; l'endroit où nous avons posé le pied, où nous avons mis la main, garde comme une partie de notre substance, qui se disperse ainsi sans pourtant s'appauvrir. Il en est du divin comme du reste. Il se répand dans tout ce qui l'approche ; il est même doué d'une contagiosité supérieure à celle des propriétés purement humaines, parce qu'il a une bien plus grande puissance d'action. Seulement, il faut des vases d'élection pour contenir de telles énergies. Si elles viennent à passer dans un objet que la médiocrité de sa nature ne préparait pas à un tel rôle, elles y exerceront de véritables ravages. Le contenant, trop faible, sera détruit par son contenu. C'est pourquoi quiconque du commun a touché un être taboué, c'est-à-dire où habite quelque parcelle de divinité, se condamne de lui-même à la mort ou à des maux divers que lui infligera tôt ou tard le dieu sous l'empire duquel il est tombé. De là vient la défense d'y toucher, défense sanctionnée par des peines qui tantôt sont censées s'appliquer d'elles-mêmes au coupable par une sorte de mécanisme automatique, de réaction spontanée du dieu, tantôt lui sont appliquées par la société, si elle juge utile d'intervenir pour devancer et régulariser le cours naturel des choses.

On aperçoit le rapport qu'il y a entre ces interdictions et l'exogamie. Celle-ci consiste également dans la prohibition d'un contact : ce qu'elle défend, c'est le rapprochement sexuel entre hommes et femmes d'un même clan. Les deux sexes doivent mettre à s'éviter le même soin que le profane à fuir le sacré, et le sacré le profane ; et toute infraction à la règle soulève un sentiment d'horreur qui ne diffère pas en nature de celui qui s'attache à toute violation d'un tabou. Comme quand il s'agit de tabous avérés, la sanction de cette défense est une peine qui tantôt est due à une intervention formelle de la société, mais tantôt aussi tombe d'elle-même sur la tête du coupable, par l'effet naturel des forces en jeu. Ce dernier fait surtout suffirait à démontrer la nature religieuse des sentiments qui sont à la base de l'exogamie. Elle doit donc très vraisemblablement dépendre de quelque caractère religieux

dont est empreint l'un des sexes, et qui, le rendant redoutable à l'autre, fait le vide entre eux. Nous allons voir que, effectivement, les femmes sont alors investies par l'opinion d'un pouvoir isolant en quelque sorte, qui tient à distance la population masculine, non seulement pour ce qui concerne les relations sexuelles, mais dans tous les détails de l'existence journalière.

C'est surtout quand apparaissent les premiers signes de la puberté que se manifeste cette étrange influence. C'est dans ces sociétés une règle générale que, à ce moment, la jeune fille doit être mise dans l'impossibilité de communiquer avec les autres membres du clan et même avec les choses qui peuvent servir à ces derniers. On l'isole aussi hermétiquement que possible. Elle ne doit pas toucher le sol que foulent les autres hommes et les rayons du soleil ne doivent pas parvenir jusqu'à elle, parce que, par leur intermédiaire, elle pourrait entrer en contact avec le reste du monde. Cette pratique barbare se retrouve dans les continents les plus divers, en Asie, en Afrique, en Océanie, sous des formes à peine différentes. Chez les nègres du Loango, les jeunes filles, à la première manifestation de la puberté, étaient confinées dans des cabanes séparées, et il leur était défendu de toucher le sol avec une partie découverte de leur corps. Chez les Zoulous et les tribus du sud de l'Afrique, si les signes apparaissent pour la première fois au moment où la jeune fille est aux champs ou dans la forêt, elle court à la rivière, se cache dans les roseaux de façon à n'être vue par aucun homme, et se couvre soigneusement la tête avec un voile, afin que le soleil ne la touche pas. La nuit venue, elle retourne à la maison et elle est enfermée dans une cabane pour quelque temps. A la Nouvelle-Zélande, il y a un bâtiment spécial réservé pour cet office. A l'entrée, est suspendue une botte d'herbes sèches ; c'est le signe que l'accès d'un lieu est strictement tabou. A trois pieds du sol, se trouve une plate-forme de bambous ; c'est là-dessus que vivent ces jeunes filles qui se trouvent ainsi sans communication directe avec la terre. Ces prisons sont si étroitement closes que la lumière n'y pénètre pas. C'est à peine s'il y arrive un peu d'air respirable. On retrouve exactement la même organisation chez les Ot Danoms de Bornéo. Leurs parents ne peuvent même pas parler à ces malheureuses recluses ; une vieille esclave est préposée à leur service. Ce confinement dure quelquefois sept

ans ; aussi leur croissance est-elle arrêtée par ce manque prolongé d'exercice, et leur santé reste ébranlée. Même usage, avec des variantes insignifiantes, à la Nouvelle-Guinée, à Ceram, chez les Indiens de l'île de Vancouver, chez les Tlinkits, les Haïdas, les Chippeouais, etc., etc.¹.

Chez les Macusis de la Guyane anglaise, la jeune fille est hissée dans un hamac au point le plus élevé de la maison. Pendant les premiers jours, elle ne peut en descendre que la nuit et elle observe un jeûne rigoureux. Quand les symptômes commencent à disparaître, elle se retire dans un compartiment de la maison, construit spécialement pour elle dans le coin le plus obscur. Le matin, elle peut faire cuire sa nourriture, mais sur un feu et avec des instruments qui ne servent qu'à elle. C'est seulement au bout de dix jours qu'elle recouvre sa liberté, et alors toute la vaisselle qu'elle a employée est brisée et les morceaux en sont soigneusement enterrés. L'emploi du hamac, en pareil cas, est très fréquent ; cette suspension entre ciel et terre est en effet un moyen commode d'obtenir un isolement hermétique. Il est également usité chez les Indiens du Rio de la Plata, dans certaines tribus de Bolivie, du Brésil. Chez les premiers, on va même jusqu'à ensevelir la jeune fille comme si elle était morte ; on ne lui laisse que la bouche de libre².

Cette pratique a été tellement répandue et elle est si persistante qu'on en trouve des traces très apparentes dans le Folklore d'un très grand nombre de sociétés. Frazer³ a recueilli plusieurs légendes populaires de la Sibérie, de la Grèce, du Tyrol, qui toutes s'inspirent de la même idée. On y prête au soleil un goût particulier pour de jeunes mortelles que leurs parents tiennent renfermées pour les soustraire à ses atteintes. L'antique histoire de Danaë n'est peut-être que l'un de ces ressouvenirs. On s'explique en effet qu'au bout d'un certain temps on ait donné ce sens aux précautions traditionnelles qui étaient prises pour isoler les jeunes filles des rayons solaires.

Mais ce n'est pas seulement au moment de la puberté que

¹ V. pour le détail des faits, Frazer. *Golden Bough*, II, p. 226-238 ; Kohler. *Die Rechte der Urvoelker Nord Amerikas in Zeitsch. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, XII, 188-189 ; Ploss. *Das Weib in der Natur und Voelkerkunde*, I, 159-169.

² Frazer. *Op. cit.*, II, 232.

³ *Ibid.*, II, 236.

les femmes exercent cette espèce d'action répulsive qui rejette loin d'elles l'autre sexe. Le même phénomène se reproduit, quoique avec une moindre intensité, à chaque retour mensuel des mêmes manifestations. Partout, le commerce sexuel est alors sévèrement interdit. Chez les Maoris, si un homme touche une femme dans cette situation, il devient tabou, et le tabou est encore renforcé s'il a eu des rapports avec elle ou s'il a mangé des aliments cuits par elle. Un Australien, trouvant que sa femme, en période de menstrues, a couché sur sa couverture, la tue et meurt lui-même de terreur¹. La femme est obligée de vivre à part. Elle ne peut partager le repas de personne et personne ne peut manger des aliments qu'elle a touchés². Les hommes ne doivent même pas mettre le pied sur les traces que les femmes ont pu laisser sur le chemin, et, inversement, elles doivent fuir les endroits fréquentés par les hommes. Pour prévenir un contact accidentel, elles doivent porter un signe visible qui avertisse de leur état³. Pour atteindre plus sûrement ce résultat, elles sont contraintes à une réclusion de plusieurs jours. Parfois, elles sont tenues d'habiter en dehors du village, dans des cabanes séparées, au risque d'être surprises par les ennemis⁴. D'après le Zend-avesta, elles doivent se tenir dans un lieu séparé et loin de tout ce qui est eau et feu⁵, afin que la vertu redoutée qui est en elles ne se communique à rien de ce qui sert à l'alimentation. Chez les Tlinkits, pour s'isoler du soleil, elles sont obligées de se noircir la figure⁶. L'usage s'est maintenu dans la législation mosaïque. Pendant sept jours, la Juive ne devait avoir de contact avec personne, et aucun des objets qu'elle avait touchés ne pouvait être touché par d'autres⁷. Quant aux rapports sexuels, ils étaient sévèrement interdits ; la peine était celle du retranchement⁸. De là tant de préjugés qui règnent encore dans nos campagnes sur la dangereuse influence que la femme exerce alors autour d'elle.

¹ Crawley. *Sexual tabous*, in *J. A. I.*, 1895, p. 222.

² Crawley, p. 124.

³ Ploss. *Op. cit.*, I, p. 170.

⁴ Les faits sont innombrables. V. Ploss. *Loc. cit.*

⁵ Ploss. *Op. cit.*, p. 174.

⁶ Kohler. *Die Rechte d. Urvoelk. des N. Amerikas*, p. 188.

⁷ Lévitique, xv, 19 et suiv.

⁸ Lévitique, xx, 18.

Les pratiques sont les mêmes au moment de l'accouchement. Chez les Esquimaux, la femme en couches doit rester enfermée dans la maison, quelquefois pendant deux mois. A sa première sortie, elle doit mettre des vêtements qu'elle n'a jamais portés. Chez les Groënländais, elle ne doit pas manger à l'air libre et nul ne doit se servir de la vaisselle qu'elle a employée. Chez les Chippeouais, le foyer sur lequel elle fait cuire ses aliments ne doit être utilisé par personne. Des jeunes gens, ayant par mégarde mangé d'un plat qui avait été préparé sur le feu d'une accouchée, erraient à travers champs en se lamentant des douleurs qu'ils ressentaient déjà. Dans un grand nombre de tribus, la femme est exilée dans des cabanes éloignées où une ou deux femmes vont la servir¹. Chez les Damaras, l'homme ne peut même pas voir sa femme en couches². D'après le Lévitique, la séquestration de la mère durait quarante ou quatre-vingts jours, selon le sexe de l'enfant. Pendant les premiers sept jours, la réclusion était aussi complète qu'en temps de menstrues³.

Un sentiment d'horreur religieuse qui peut atteindre un tel degré d'intensité, que tant de circonstances réveillent, qui renaît régulièrement chaque mois pendant une semaine au moins, ne pouvait pas manquer d'étendre son influence au delà des périodes où il avait primitivement pris naissance et d'affecter tout le cours de la vie. Un être qu'on éloigne ou dont on s'éloigne pendant des semaines, des mois ou des années, selon les cas, garde quelque chose du caractère qui l'isole, même en dehors de ces époques spéciales. Et en effet, dans ces sociétés, la séparation des sexes n'est pas seulement intermittente, elle est devenue chronique. Chaque partie de la population vit à part de l'autre.

C'est tout d'abord un usage très répandu que les hommes et les femmes ne doivent pas manger à la même table, ni même en présence l'un de l'autre. Chaque sexe prend ses repas dans un endroit spécial. Le fait, pour une femme, de pénétrer dans la partie de la maison qui est réservée au repas des hommes, est parfois puni de mort⁴. La nourriture des uns n'est même pas celle des autres. Chez les Kurnai, par

(1) V. des faits très nombreux dans Ploss, *Op. cit.*, II, 436 et suiv.

(2) Crawley, p. 124.

(3) Lévitique, XII, 1 et suiv.

(4) Crawley, 438.

exemple, les garçons doivent ne manger que des animaux mâles, les filles que des femelles¹. Les occupations sont rigoureusement distinctes; tout ce qui est fonction de la femme est interdit à l'homme, et réciproquement. Ainsi, dans certaines tribus du Nicaragua, tout ce qui concerne le marché est affaire de femmes; aussi un homme ne peut-il pénétrer dans un marché sans risquer d'être battu². Inversement, la femme ne peut toucher aux vaches, aux canots, etc. Il y a également deux vies religieuses, parallèles en quelque sorte. Chez les Aléoutiens, il y a une danse nocturne célébrée par les femmes, d'où les hommes sont exclus, et réciproquement. Aux îles Hervey, les sexes ne se mêlent jamais dans les danses³. Ce qui démontre mieux encore cette dualité de la vie religieuse, c'est cette dualité des totems dont nous avons eu déjà l'occasion de mentionner l'existence. Car le totem, en même temps qu'il est l'ancêtre, est aussi le dieu protecteur du groupe. C'est le centre du culte primitif; dire que chaque sexe a son totem spécial, c'est donc dire que chacun a son culte. A d'autres égards encore, ce même fait démontre combien est alors profonde la séparation des deux sexes. On sait en effet que le clan s'identifie avec son totem; chaque individu se croit fait de la même substance que l'être totémique qu'il vénère. Là donc où il existe des totems sexuels, les sexes se considèrent comme faits de deux substances différentes et comme issus de deux origines distinctes. C'est même une tradition assez générale que les deux totems en présence sont rivaux et même ennemis. Cette hostilité ne symbolise-t-elle pas l'espèce d'antagonisme qui existe entre les deux parties de la population⁴?

Ce n'est pas seulement dans les occasions solennelles qu'hommes et femmes sont tenus de s'éviter; il arrive que,

(1) Crawley, 424 et 431-432.

(2) *Ibid.*, 227.

(3) *Ibid.*, 226.

(4) Avec le temps, à mesure que la vie religieuse devint chose essentiellement masculine, cette dualité aboutit à ce résultat que la femme se trouva en grande partie exclue de la religion. Mais cette exclusion n'a pas dû être le fait primitif, puisque nous voyons que primitivement la femme a une vie religieuse à elle. Si l'on remarque que ce culte, pour se dérober aux regards des hommes, s'enveloppait naturellement de mystère, on en vient à se demander si ce ne serait pas l'origine des mystères féminins, comme on en observe dans un grand nombre de pays. Nous nous contentons de poser la question.

même dans les circonstances les plus ordinaires de la vie journalière, le moindre contact est sévèrement prohibé. Chez les Samoyèdes, les Ostiaks, les hommes doivent s'abstenir de toucher à un objet quelconque dont une femme s'est servie : quiconque a enfreint cette défense par mégarde doit se purifier par une fumigation. Ailleurs, le seul fait d'entrer dans une hutte de femme entraîne la dégradation¹. A la tribu Wiraijuri, il est défendu aux garçons de jouer avec les filles². Chez les Indiens de la Californie, en Mélanésie, à la Nouvelle-Calédonie, en Corée, etc., frères et sœurs, à partir de la puberté, ne doivent plus causer ensemble. A Tonga, un chef témoigne à sa sœur aînée le plus grand respect et ne pénètre jamais dans sa tente. A Ceylan, chez les Todas, un père ne doit même plus voir sa fille dès qu'elle est pubère. Chez les Lethas de Burma, garçons et filles, quand ils se rencontrent, détournent leurs regards pour ne pas se voir. Dans les îles Tenimber, il est défendu à un jeune homme de toucher la main ou la tête d'une jeune fille, et à celle-ci de toucher la chevelure du premier³.

Ces deux existences sont tellement distinctes que chaque sexe finit dans certains cas par se faire une langue spéciale. Chez les Guaycurus, les femmes ont des mots et des tours de phrase qui leur appartiennent en propre et qui ne peuvent pas être employés par les hommes. De même à Surinam. En Micronésie, beaucoup de mots sont tabou pour les hommes quand ils conversent avec des femmes. Au Japon, il y a deux sortes d'alphabet, un pour chaque sexe⁴. Les Caraïbes ont deux vocabulaires distincts⁵. On signale des faits semblables à Madagascar.

Comme conséquence et en quelque sorte comme consécration de toutes ces pratiques, il arrive, dans un très grand nombre de tribus, que chaque sexe a son habitat spécial. Aux îles Mortlock, par exemple, il y a dans chaque clan une grande maison où le chef passe la nuit avec tous les habitants mâles. Cette maison est entourée de petites huttes où vivent

(1) Crawley, 219.

(2) *Ibid.*, 124.

(3) *Ibid.*, 446.

(4) *Ibid.*, 235.

(5) V. Lucien Adam. *Du parler des hommes et du parler des femmes dans la langue caraïbe*. Paris, 1879.

les femmes et les jeunes filles du clan. Les premières y habitent avec leurs maris; *mais ceux-ci sont d'un clan étranger*. Les deux sexes d'un même clan sont donc strictement séparés. La même organisation se retrouve aux îles Viti, aux îles Palaos¹, aux îles de l'Amirauté, chez certains Indiens de la Californie, aux îles Salomon, aux îles Marquises, etc. Dans ces dernières, toute femme qui pénètre dans le local réservé aux hommes est punie de mort².

V

A la lumière de ces faits, la question de l'exogamie change d'aspect. Il est évident en effet que les interdictions sexuelles ne diffèrent pas en nature des interdictions rituelles que nous venons de rapporter, et doivent s'expliquer de la même manière. Les premières ne sont qu'une variété des secondes. La cause qui empêche hommes et femmes d'un même clan de contracter des relations conjugales est aussi celle qui les oblige à réduire au minimum possible leurs relations de toutes sortes. Par conséquent, nous ne la trouverons pas dans telle ou telle propriété des rapports matrimoniaux; seule, quelque vertu occulte, attribuée à l'organisme féminin en général, peut avoir déterminé cette mise en quarantaine réciproque.

Un premier fait est certain : c'est que tout ce système de prohibitions doit tenir étroitement aux idées que le primitif se fait de la menstruation et du sang menstruel. Car tous ces tabous commencent seulement à l'époque de la puberté; et c'est lorsque les premières manifestations sanglantes apparaissent qu'ils atteignent à leur maximum de rigueur. Nous savons même que, dans certaines tribus, ils sont levés après la ménopause³. Le renforcement qu'ils subissent lors de l'accouchement n'a rien qui contredise cette proposition; car la délivrance, elle aussi, ne va pas sans une émission sanglante. Les textes mêmes du Lévitique qui se rapportent à cette matière indiquent que c'est dans la nature de ce liquide que

(1) Hellwald. *Menschliche Familie*. p. 218-219.

(2) V. Crawley.

(3) Crawley, 221.

se trouve la raison de l'isolement prescrit¹. De même, nous savons que, dans un certain nombre de cas, ce sang est l'objet de tabous particulièrement graves. Les hommes qui le voient perdent leurs forces ou deviennent incapables de combattre². Comment a-t-on pu lui attribuer un pareil pouvoir ?

Nous ne nous arrêtons pas à discuter l'hypothèse d'après laquelle il inspirerait un tel éloignement à cause de son impureté. Sans doute, au bout d'un certain temps, une fois que le sens originel de ces pratiques fut perdu, c'est ainsi qu'on se les expliqua ; mais ce n'est certainement pas sous l'influence de simples préoccupations hygiéniques qu'elles se constituèrent. Outre que, par elles-mêmes, les propriétés matérielles de ce sang n'ont rien d'exceptionnellement dangereux, les nègres de l'Australie ou de l'Amérique ne sont pas tellement délicats qu'un pareil contact puisse leur paraître aussi intolérable, même quand il est très indirect. Ce n'est pas parce que ce sang leur répugne qu'ils refusent de poser le pied là où une femme a mis le sien, de manger en sa présence ou de vivre sous le même toit. Surtout, une telle cause ne saurait rendre compte des peines sévères qu'encourent souvent les violateurs de ces interdictions. On ne condamne pas à mort un individu parce qu'il s'est exposé à une maladie par un contact malpropre.

Mais ce qui doit faire définitivement écarter cette explication, c'est que toute espèce de sang est l'objet de sentiments analogues. Tout sang est redouté et toute sorte de tabous sont institués pour en prévenir le contact. Certains Esthoniens se refusent à toucher du sang et ils en donnent comme raison qu'il contient un principe surnaturel, l'âme du vivant, qui pénétrerait en eux s'ils s'en approchaient et qui pourrait y causer toute sorte de désordres. Pour le même motif, quand une goutte de sang tombe sur la terre, cette force mystérieuse qui est en lui se communique au sol contaminé et en fait un endroit tabou, c'est-à-dire inabordable. Aussi, toutes les fois que l'Australien verse du sang humain, toute sorte de précautions sont prises pour qu'il ne s'écoule pas par terre³. Alors que cet usage a disparu pour ce qui concerne le commun des

(1) « Si la femme enfante un mâle, elle sera souillée comme au temps de ses mois, et elle demeurera pendant trente-trois jours pour être purifiée de son sang. » (Lév., XII, 2 et 4.)

(2) Frazer. *Golden Bough*, II, 238. Crawley, 124, 218. Cf. *J. A. Inst.*, IV, 375.

(3) *Golden Bough*, I, p. 182.

hommes, il se maintient encore quand il s'agit d'un roi ou d'un chef. C'est un principe que le sang royal ne doit pas être répandu sur le sol¹. Certains peuples usent des mêmes précautions quand il s'agit de simples animaux. La bête est étouffée ou assommée afin que le sang ne s'écoule pas.

Mais ce qui est surtout défendu, c'est d'employer le sang comme aliment. Précisément parce que dans ce cas le contact est plus intime, il est aussi plus sévèrement prohibé. Chez certains Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, c'est une abomination que de manger le sang des animaux ; on passe le gibier à la flamme pour que le sang en soit détruit. Ailleurs, on le recueille dans la peau même de la bête quel'on ensevelit ensuite. Chez les Juifs, la même interdiction est sanctionnée par la peine terrible du retranchement, et le texte en donne comme raison que le sang contient le principe vital². La même croyance existait chez les Romains³, chez les Arabes⁴, etc. Il est probable que la défense de boire du vin, que l'on observe dans un certain nombre de sociétés, a pour origine la ressemblance extérieure du vin et du sang. Le vin est regardé comme le sang du raisin. Très souvent, dans les sacrifices, le vin paraît être employé comme un substitut du sang. Aussi était-il défendu au Flamen Dialis de passer sous une vigne, parce que la proximité du principe qui était censé y résider pouvait constituer un danger pour une aussi précieuse existence. Pour la même raison, il lui était interdit de toucher et même de nommer de la viande crue⁵.

Enfin, toutes les fois que le sang d'un membre du clan est versé, il en résulte un véritable danger public ; car une force redoutable est ainsi libérée qui menace le voisinage. C'est pourquoi divers procédés sont employés pour la contenir ou la désarmer. Ces expressions si souvent employées : « Le sang appelle le sang..... Le sang de la victime crie vengeance..... » doivent être prises dans leur sens littéral. Parce que le principe qui est dans chaque goutte de sang répandu tend de lui-même à produire dans l'entourage immédiat des effets des-

(1) *Golden Bough*, p. 179 et suiv.

(2) Lévitique, XVII, 10-14. Deutéronome, XII, 23, 25.

(3) Servius. *Æn.*, V, 79 et III, 67.

(4) V. Wellhausen. *Reste des Arabischen Heidentumes*, 217.

(5) Plutarque. *Quæst. Rom.*, 112 ; Aulu-Gelle, X, 15 et 13. L'hypothèse est de Frazer ; v. *Golden Bough*, I, p. 184 et suiv.

tructifs, le seul moyen de les éviter est d'aller chercher au dehors une victime expiatoire qui les supporte. En définitive, venger le sang, c'est anticiper les violences que le sang engendrerait de lui-même si on le laissait faire, et il est nécessaire de les anticiper pour pouvoir les diriger avec discernement et les canaliser.

On commence à entrevoir les origines de l'exogamie. Le sang est tabou d'une manière générale et il taboue tout ce qui entre en rapports avec lui. Il repousse le contact et fait le vide, dans un rayon plus ou moins étendu, autour des points où il apparaît. Or la femme est, d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes. Les sentiments que le sang éveille se reportent donc sur elle : nous savons en effet avec quelle facilité extraordinaire la nature du tabou se propage. La femme est donc, elle aussi, et d'une manière également chronique, tabou pour les autres membres du clan. Une inquiétude plus ou moins consciente, une certaine crainte religieuse ne peut pas n'être pas présente à toutes les relations que ses compagnons peuvent avoir avec elle, et c'est pourquoi elles sont réduites au minimum. Mais celles qui ont un caractère sexuel sont encore plus fortement exclues que les autres. D'abord, parce qu'elles sont plus intimes, elles sont aussi plus incompatibles avec l'espèce de répulsion que les deux sexes ont l'un pour l'autre ; la barrière qui les sépare ne leur permet pas de s'unir aussi étroitement. Puis, l'organe qu'elles intéressent immédiatement se trouve justement être le foyer de ces manifestations redoutées. Il est donc naturel que les sentiments d'éloignement que la femme inspire atteignent sur ce point particulier leur plus grande intensité. Voilà pourquoi, de toutes les parties de l'organisme féminin, celle-là est le plus sévèrement soustraite à tout commerce¹. De là viennent l'exogamie et les peines graves qui la sanctionnent. Quiconque viole cette loi se trouve dans le même état que le meurtrier. Il est entré en contact avec le sang et les vertus redoutables du sang sont passées sur lui ; il est devenu un danger et pour lui-même et pour les autres. Il a violé un tabou.

(1) Ne serait-ce pas là les origines de la pudeur relative aux parties sexuelles ? On a dû les voiler très tôt pour empêcher les effluves dangereux qui s'en dégagent d'atteindre l'entourage. Le voile est souvent un moyen d'intercepter une action magique. Une fois la pratique constituée, elle se serait maintenue en se transformant. Nous ne faisons d'ailleurs qu'émettre l'hypothèse, qui reste à vérifier.

Mais si les vertus magiques attribuées au sang expliquent l'exogamie, d'où viennent-elles elles-mêmes ? Qu'est-ce qui a pu déterminer les sociétés primitives à prêter au liquide sanguin de si étranges propriétés ? — La réponse à cette question se trouve dans le principe même sur lequel repose tout le système religieux dont l'exogamie dépend, à savoir le totémisme.

Le totem, avons-nous dit, est l'ancêtre du clan et cet ancêtre n'est pas une espèce animale ou végétale, mais tel individu en particulier, tel loup, tel corbeau déterminé¹. Par conséquent, tous les membres du clan, étant dérivés de cet être unique, sont faits de la même substance que lui. Cette identité substantielle est même entendue dans un sens beaucoup plus littéral que nous ne pourrions imaginer. En effet, pour le sauvage, les fragments qui peuvent se détacher d'un organisme ne laissent pas d'en faire partie, malgré cette séparation matérielle. Grâce à une action à distance dont la réalité n'est pas mise en doute, un membre coupé continue, croit-on, à vivre de la vie du corps auquel il appartenait. Tout ce qui atteint l'un retentit dans l'autre. C'est que la substance vivante, tout en se divisant, garde son unité. Elle est tout entière en chacune de ses parties, puisqu'en agissant sur la partie on produit les mêmes effets que si l'on avait agi sur le tout. Toutes les forces vitales d'un homme se retrouvent dans chaque parcelle de son corps, puisque l'enchanteur qui en tient une (les cheveux, par exemple, ou les ongles) et qui la détruit peut, pense-t-on, déterminer la mort ; c'est le principe de la magie sympathique. Il en est de même de chaque individu par rapport à l'être totémique. Celui-ci n'a pu donner naissance à sa postérité qu'en se fragmentant, mais il est tout entier dans chacun de ses fragments et il reste identique dans toutes ses divisions et subdivisions à l'infini. C'est donc à la lettre que les membres du clan se considèrent comme formant une seule chair, « une seule viande », un seul sang², et cette chair est celle de l'être mythique d'où ils sont tous descendus. Ces con-

(1) Il faut en effet se garder de confondre l'espèce animale ou végétale, à laquelle est censé appartenir l'être totémique, et cet être lui-même. Ce dernier, c'est l'ancêtre, l'être mythique, d'où sont sortis à la fois et les membres du clan et les animaux ou les plantes de l'espèce totémisée. C'est donc un individu, mais qui contient en lui, en puissance, cette espèce, et en outre tout le clan.

(2) V. Sidney Hartland. *The Legend of Perseus*, II, ch. XII et XIII. Cf. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 148.

ceptions, si étranges qu'elles nous paraissent, ne sont pas d'ailleurs sans fondement objectif; car elles ne font qu'exprimer, sous une forme matérielle, l'unité collective qui est propre au clan. Masse homogène et compacte où il n'existe pas, pour ainsi dire, de parties différenciées, où chacun vit comme tous, ressemble à tous, un tel groupe se représente à lui-même cette faible individuation, dont il a confusément conscience, en imaginant que ses membres sont des incarnations à peine différentes d'un seul et même principe, des aspects divers d'une même réalité, une même âme en plusieurs corps.

Une pratique, en particulier, démontre avec évidence l'importance qui est alors attribuée à cette consubstantialité, et, en même temps, elle va nous faire voir ce qu'est cette commune substance. L'unité physiologique du clan est, nous l'avons dit, loin d'être absolue : c'est une société où l'on peut entrer autrement que par droit de naissance. Or, la formalité par laquelle un étranger est adopté et naturalisé dans le clan consiste à introduire dans les veines du néophyte quelques gouttes du sang familial : c'est ce qu'on appelle, depuis les travaux de Smith, le *Blood-covenant*, l'alliance sanglante¹. C'est donc que l'on ne peut appartenir au clan si l'on n'est fait d'une certaine matière, la même pour tous ; d'un autre côté, puisque la communauté du sang suffit à fonder cette identité de nature, c'est donc que le sang contient éminemment le principe commun qui est l'âme du groupe et de chacun de ses membres. Rien d'ailleurs n'est plus logique que cette conception. Car les fonctions capitales que le sang remplit dans l'organisme le désignent pour un tel rôle. La vie finit quand il s'écoule; c'est donc qu'il en est le véhicule. Comme dit la Bible, « le sang, c'est la vie, c'est l'âme de la chair² ». Par suite, c'est aussi par son intermédiaire que la vie de l'ancêtre s'est propagée et dispersée à travers ses descendants.

Ainsi l'être totémique est immanent au clan; il est incarné dans chaque individu et c'est dans le sang qu'il réside. Il est lui-même le sang. Mais, en même temps qu'un ancêtre, c'est un dieu; protecteur né du groupe, il est l'objet d'un véritable culte; il est le centre de la religion propre au clan. C'est de lui que dépendent les destinées tant des particuliers que de la

(1) V. *The Religion of the Semites*, p. 269 et suiv.

(2) Lévitique, xvii, 11.

collectivité¹. Par conséquent, il y a un dieu dans chaque organisme individuel (car il est tout entier dans chacun), et c'est dans le sang que ce dieu réside; d'où il suit que le sang est chose divine. Quand il s'écoule, c'est le dieu qui se répand. D'un autre côté, nous savons que le tabou est la marque mise sur tout ce qui est divin : il est donc naturel que le sang et ce qui le concerne soient également tabous, c'est-à-dire retirés du commerce vulgaire et de la circulation. C'est un principe dans toutes les sociétés totémiques que nul ne doit manger d'un animal ou d'une plante qui appartient à la même espèce que le totem; on ne doit pas même y toucher; parfois il est défendu d'en prononcer le nom². Puisque le sang soutient avec le totem des relations tout aussi étroites, il n'est pas surprenant qu'il soit l'objet des mêmes prohibitions. Voilà pourquoi il est défendu d'en manger, d'y toucher, pourquoi le sol ensanglanté devient tabou. Le respect religieux qu'il inspire proscrit toute idée de contact, et, puisque la femme passe pour ainsi dire une partie de sa vie dans le sang, ce même sentiment remonte jusqu'à elle, la marque de son empreinte et l'isole.

Une raison accessoire a probablement contribué à renforcer encore ce caractère religieux de la femme et l'isolement qui en résultait. Dans les clans primitifs, la filiation était exclusivement utérine. C'est le totem de la mère que recevaient les enfants. C'est donc par les femmes et par elles seules que se propageait ce sang dont la commune possession faisait l'unité du groupe. A cet égard, la situation de l'homme était à peu près celle que le droit romain fit plus tard à la femme; le clan dont il faisait partie s'arrêtait à lui; il était *finis ultimus familiæ suæ*. Donc, puisque le sexe féminin servait seul à perpétuer le totem, le sang de la femme devait sembler plus étroitement en rapport avec la substance divine que celui de l'homme; par conséquent, il est vraisemblable qu'il acquit aussi une valeur religieuse plus haute, qui se communiqua naturellement à la femme elle-même et la mit complètement à part.

On peut maintenant s'expliquer d'où vient que les interdictions sexuelles s'appliquent exclusivement aux membres d'un

(1) Voir sur le culte totémique le livre de Frazer, *Totemism*. Edimbourg, 1887.

(2) *Totemism*, 11 et 17.

même clan. Le totem, en effet, n'est sacré que pour ses fidèles; ceux-là seuls sont tenus de le respecter qui croient en descendre et portent ses insignes. Mais un totem étranger n'a rien de divin. Un homme qui appartient au clan du Lièvre doit s'abstenir de manger de la viande de lièvre et se tenir à distance de tout ce qui rappelle même la forme extérieure de cet animal; mais il n'a aucune obligation vis-à-vis des animaux qui sont adorés par les clans voisins. Il ne reconnaît pas leur divinité, par cela seul qu'il n'y voit pas des ancêtres. Il n'a rien à en craindre, de même qu'il n'a rien à en attendre. Il est hors de leur sphère d'action. Si donc l'exogamie tient, comme nous avons essayé de le prouver, aux croyances qui sont la base du totémisme, il est naturel qu'elle aussi se soit renfermée dans l'intérieur du clan.

Sans doute, avec le temps, surtout quand les raisons premières de ces prohibitions cessèrent d'être senties par les consciences, le sentiment qu'inspiraient spécialement les femmes du clan se généralisa en partie et s'étendit, dans une certaine mesure, jusqu'aux étrangères. Les manifestations menstruelles des unes et des autres sont trop sensiblement les mêmes pour que les unes apparaissent comme indifférentes et inoffensives quand les autres sont à ce point redoutées. C'est pourquoi plusieurs des interdictions qui concernent les premières se communiquèrent aux secondes, et la femme en général, quel que fût son clan, devint l'objet de certains tabous. Cette extension se produisit d'autant plus facilement que ces consciences rudimentaires sont un terrain de prédilection pour tous les phénomènes de transfert psychique; les états émotionnels passent instantanément d'un objet à un autre, pourvu qu'il y ait entre le premier et le second le moindre rapport de ressemblance ou même de voisinage. Mais, précisément parce que cette assimilation était due à un simple rayonnement secondaire des croyances qui étaient à la racine de l'exogamie, elle ne fut que partielle. La séparation des sexes ne fut complète qu'entre hommes et femmes du même clan; notamment, ce fut seulement dans ce cas qu'elle alla jusqu'à l'interdiction de tout commerce sexuel.

On objectera peut-être que généralement le sang menstruel passe pour être plutôt en rapports avec des puissances mal-faisantes qu'avec des divinités protectrices; que le primitif, en s'écartant de la femme, se donne à lui-même comme raison qu'elle est un foyer d'impureté, loin qu'il en fasse un être

sacré. Mais il faut se garder de prendre à la lettre les explications populaires que les hommes imaginent pour se rendre compte des usages qu'ils suivent, mais dont les causes réelles leur échappent. On sait comment ces théories sont construites: on leur demande, non d'être adéquates et objectives, mais de justifier la pratique. Or des raisons très contraires peuvent également donner un sens à un même système de mouvements. Quand le primitif, pour pouvoir comprendre le culte qu'il voue à son totem, en fait l'ancêtre de son clan, nul ne songe à admettre la réalité de cette généalogie. Il n'est pas plus digne de crédit quand il dote la femme de telle ou telle vertu pour s'expliquer l'isolement où il la tient. En l'espèce, il avait le choix entre deux interprétations: il fallait voir dans la femme ou une magicienne dangereuse ou une prêtresse née. La situation inférieure qu'elle occupait dans la vie publique ne permettait guère qu'on s'arrêtât à la seconde hypothèse; la première s'imposa donc¹. Encore y a-t-il nombre de peuples qui, quand on leur demande quelles sont les origines de ces prohibitions, se contentent de répondre qu'ils n'en savent rien, mais que c'est une tradition respectée de tout temps. Du reste, tout ce qui se rattache à la religion totémique subit, par l'effet du temps, une déchéance analogue. Quand on ne sut plus pourquoi il était défendu de manger de la viande de tel ou tel animal, on imagina qu'il devait être impur. C'est ainsi que des êtres dont on fuyait le contact par respect religieux finirent par apparaître comme immondes, et les rites existants s'accommodèrent tout aussi bien de la seconde conception que de la première.

Si donc nous voulons savoir quelle est la cause véritable des interdictions dont le sang menstruel est l'objet, il nous faut les observer en elles-mêmes, abstraction faite de toutes les théories forgées après coup pour en rendre la survivance intelligible. Or, ainsi considérées, bien loin qu'elles dénotent je ne sais quel dégoût et quelle répulsion, elles apparaissent comme absolument indiscernables d'autres pratiques qui pourtant concernent des êtres manifestement privilégiés et

(1) Crawley, 224-225. Après ce qui précède, il est inutile de discuter l'explication proposée par Crawley lui-même; d'après lui, ces prohibitions auraient pour objet d'empêcher la faiblesse féminine de se communiquer à l'homme. La débilité de la femme, en se transmettant, ne saurait déterminer la mort ou la maladie comme le fait tout manquement à ces prohibitions. Ce n'est pas en tant qu'être débile que la femme est tabou, mais en tant qu'elle est la source d'une action magique.

vraiment divins. Cette même règle qui défend à la jeune fille, parvenue à la puberté, de toucher le sol ou de se laisser toucher par les rayons solaires, s'applique identiquement à des rois, à des prêtres vénérés. Le Mikado, au Japon, ne doit pas fouler le sol avec ses pieds; autrement, il encourrait la dégradation. Il ne doit pas davantage laisser les rayons solaires arriver jusqu'à lui, ni exposer sa tête à l'air libre. L'héritier du trône de Bogota, en Colombie, doit, à partir de seize ans, vivre dans une chambre obscure où le soleil ne pénètre pas. Le prince qui était destiné à devenir un Inca, au Pérou, était tenu de jeûner pendant un mois sans voir la lumière. Comme le Mikado, le souverain pontife des Zapotecs, à Mexico, ne pouvait entrer en contact ni avec la terre ni avec la lumière solaire. La première défense s'applique également au roi et à la reine de Tahiti, et jadis elle s'appliquait au roi de Perse¹. De même dans toute la Polynésie, les chefs et les nobles doivent, tout comme la femme à l'époque des menstrues, prendre leurs repas à part, ne se nourrir que d'aliments cuits sur un feu spécial, etc. Or, ces tabous n'ont évidemment pas pour cause la répulsion que peut inspirer quelque odieuse impureté; on n'est donc pas fondé à attribuer à une telle origine les tabous similaires dont la femme est l'objet.

D'ailleurs, le sang menstruel était très souvent employé comme une utile médication. On s'en servait contre toute espèce de maladies, maladies de peau, furoncles, gale, gourme, fièvre de lait, inflammation des glandes salivaires, etc.²; mais c'est surtout contre la lèpre qu'il passait pour être efficace. Strack a bien montré que cette pratique avait été aussi générale que persistante. On la retrouve en Arabie aussi bien qu'en Germanie ou en Italie, et elle était encore très en vogue pendant le moyen âge³. On employait également le sang qui s'écoule au moment de la délivrance et l'on cherchait de préférence celui d'une primipare. De même aussi le premier sang qui apparaissait à la puberté passait pour avoir des vertus curatives tout à fait exceptionnelles, en même temps qu'il donnait lieu, comme nous l'avons vu, à des tabous particulièrement sévères. C'est donc que, même sans s'en rendre

(1) *Golden Bough*, II, 224-225.

(2) Ploss. *Das Weib*, I, 172.

(3) Strack. *Der Blutaberglaube in der Menschheit*, Munich, 1892, p. 14-19. Cf. Crawley, p. 441.

compte, ces peuples y voyaient autre chose qu'une source d'effluves impurs et dévirilisants.

Quant aux raisons qui font que le divin a pu donner naissance à un système d'interdictions de ce genre (que nous serions tenté d'attribuer à l'aversion plutôt qu'au respect), elles sont de deux sortes. Il en est de communes à toute l'humanité, d'autres qui sont spéciales aux peuples primitifs. D'abord, tout ce qui inspire un respect exceptionnel tient le vulgaire à distance, tout comme les êtres ou les objets dont le contact est odieux. C'est que dans le respect il entre de la crainte; et l'être respecté lui-même, pour entretenir les sentiments qu'il inspire, est obligé de rester d'accord avec son caractère et de se tenir à part. En se mêlant aux autres êtres, il leur communiquerait sa nature et participerait à la leur; il tomberait donc au niveau commun. Ainsi, quelque différence qu'il y ait au regard de la conscience entre ces deux émotions, le dégoût et la vénération, elles se traduisent par les mêmes signes extérieurs. Vues du dehors, on peut difficilement les distinguer. Mais la confusion était surtout facile dans les sociétés inférieures, à cause de l'extrême ambiguïté qu'y a la notion du divin. Comme l'a montré Smith, les dieux sont des forces redoutables et aveugles; elles ne sont liées par aucun engagement moral; suivant les circonstances ou leur simple caprice, elles peuvent être bienfaites ou terribles. On conçoit dès lors qu'on ne les aborde qu'avec les plus grandes précautions; c'est par des détours qu'on peut sans danger entrer en relations avec elles. L'abstention est la règle, tout comme s'il s'agissait d'êtres abhorrés. Or le tabou n'est pas autre chose que cette abstention organisée et élevée à la hauteur d'une institution.

VI

Telles sont les origines de l'exogamie.

Ainsi déterminées, elles paraissent d'abord être sans rapport avec notre conception actuelle de l'inceste. Il nous répugne d'admettre qu'un principe de notre morale contemporaine, un de ceux qui sont le plus fortement invétérés en nous, puisse être placé sous la dépendance, même lointaine, de préjugés absurdes dont l'humanité s'est depuis longtemps

affranchie. Cependant, en fait, il n'est pas douteux que les dispositions de nos codes relatives aux mariages entre parents ne se rattachent aux pratiques exogamiques par une série continue d'intermédiaires, de même que notre organisation domestique actuelle se relie à celle du clan. L'exogamie, en effet, a évolué comme la famille. Tant que celle-ci se confond avec le clan, et plus spécialement avec le clan utérin, c'est à la parenté utérine que s'appliquent ou exclusivement ou principalement les interdictions sexuelles. Quand le clan paternel fait reconnaître ses droits, l'exogamie s'étend jusqu'à lui. Quand le totémisme disparaît, et avec lui la parenté spéciale au clan, l'exogamie devient solidaire des nouveaux types de famille qui se constituent et qui reposent sur d'autres bases, et comme ces familles sont plus restreintes que n'était le clan, elle se circonscrit, elle aussi, dans un cercle moins étendu ; le nombre des individus entre lesquels le mariage est prohibé diminue. C'est ainsi que, par une évolution graduelle, elle en est arrivée à l'état actuel où les mariages entre ascendants et descendants, entre frères et sœurs, sont à peu près les seuls qui soient radicalement interdits. Mais, s'il en est ainsi, si notre réglementation de l'inceste n'est qu'une transformation de l'exogamie primitive, il est impossible que les causes déterminantes de celle-ci aient été sans influence sur celle-là. Ces deux institutions, nées l'une de l'autre, doivent nécessairement tenir l'une à l'autre.

Les raisons mêmes qu'on a données pour justifier notre réprobation présente de l'inceste, vont nous aider à trouver le lien qui les unit.

On s'accorde généralement aujourd'hui pour reconnaître que si le droit et les mœurs s'opposent aux mariages entre parents, ce n'est pas à cause des inconvénients hygiéniques que peuvent avoir ces unions ; mais c'est, dit-on, qu'elles seraient subversives de l'ordre domestique. On entend d'ordinaire par là que, comme la vie de famille, à cause des rapprochements dont elle est l'occasion, risque d'éveiller les désirs sexuels en même temps qu'elle en facilite la satisfaction, le désordre et la débauche y seraient à l'état endémique si le mariage entre proches était licite. On ne voit pas qu'on prête ainsi aux législateurs le plus étrange raisonnement ; car ce serait un singulier moyen, pour prévenir les unions irrégulières entre parents, que de refuser à ces derniers le droit de s'épouser régulièrement. On ne combat pas le concu-

biage en défendant le mariage ; c'est plutôt l'inverse qu'il eût fallu faire. Or, justement, dans presque toutes les législations, c'est surtout le mariage qui est considéré comme inconciliable avec la parenté. Le simple commerce sexuel, quoique souvent puni, est plus fréquemment l'objet d'une certaine tolérance ; notre droit pénal l'ignore si notre morale le condamne. D'ailleurs, l'éloignement que nous inspire l'inceste est trop spontané et trop irréfléchi pour tenir à des calculs aussi savants. Les répercussions problématiques que pourrait avoir, sur le bon ordre de la famille, la suppression de toute règle restrictive, sont choses complexes et lointaines que le vulgaire aperçoit mal et qui le touchent faiblement. Des considérations aussi générales ne sauraient donc avoir déterminé un sentiment aussi universel et d'une telle énergie. Enfin, cette théorie prête à la loi un pouvoir qu'elle n'a pas. La loi ne peut empêcher les choses de produire leurs conséquences naturelles ; si vraiment la vie de famille nous inclinait à l'inceste, les défenses du législateur resteraient impuissantes. L'action du milieu domestique est trop forte et trop continue pour que le précepte abstrait de la loi puisse en neutraliser les effets.

Cependant, la proposition qui sert de base à cette explication ne doit pas être rejetée. Elle exprime, quoique d'une manière inadéquate, ce sentiment obscur de la foule que, si l'inceste était permis, la famille ne serait plus la famille, de même que le mariage ne serait plus le mariage. Seulement, cet état de l'opinion vient de ce que la vie domestique nous semble repousser naturellement l'inceste, loin qu'elle passe pour le stimuler. Sans que nous réfléchissions, sans que nous calculions les effets possibles des unions incestueuses sur l'avenir de la famille ou de la race, elles nous sont odieuses, par cela seul que nous y trouvons confondu ce qui nous paraît devoir être séparé. L'horreur qu'elles nous inspirent est identique à celle qu'éprouve le sauvage à l'idée d'un mélange possible entre ce qui est tabou et ce qui est profane ; et cette horreur est fondée. Entre les fonctions conjugales et les fonctions de parenté, *telles qu'elles sont actuellement constituées*, il y a en effet une réelle incompatibilité, et par suite on ne peut en autoriser la confusion sans ruiner les unes et les autres.

Tout ce qui concerne la vie de famille est dominé par l'idée de devoir. Nos rapports avec nos frères, nos sœurs,

nos parents, sont étroitement réglés par la morale; c'est un réseau d'obligations dont nous pouvons nous acquitter avec joie si nous sommes sainement constitués, mais qui ne laissent pas de s'imposer à nous avec cette impersonnalité impérative qui est la caractéristique de la loi morale. Assurément, la sympathie, les inclinations particulières sont loin d'en être bannies; cependant les affections domestiques ont toujours cette propriété distinctive que l'amour y est fortement coloré de respect. C'est que l'amour, ici, n'est pas simplement un mouvement spontané de la sensibilité privée; c'est, en partie, un devoir. Il est exigible, dans la mesure où un sentiment peut l'être; c'est un principe de la morale commune qu'on n'a pas le droit de ne pas aimer ses parents. Une nuance de respect se retrouve jusque dans le commerce fraternel. Quoique frères et sœurs soient égaux entre eux, ils sentent bien que ce qu'ils éprouvent les uns pour les autres ne dépend pas seulement, ni même principalement, de leurs qualités individuelles, mais tient avant tout à quelque influence qui les dépasse et qui les domine. C'est la famille qui exige qu'ils soient unis; c'est elle qu'ils aiment en s'aimant, qu'ils respectent en se respectant. Présente à toutes leurs relations, elle leur imprime une marque spéciale et les élève au-dessus de ce que sont de simples rapports individuels. Voilà aussi pourquoi le foyer a toujours, aujourd'hui comme autrefois, un caractère religieux. S'il n'y a plus d'autels domestiques, ni de divinités familiales, la famille n'en est pas moins restée tout imprégnée de religiosité; elle est toujours l'arche sainte à laquelle il est interdit de toucher, précisément parce qu'elle est l'école du respect et que le respect est le sentiment religieux par excellence. Ajoutons que c'est aussi le nerf de toute discipline collective.

Il en est tout autrement des relations sexuelles, *telles que nous les concevons*. L'homme et la femme qui s'unissent cherchent dans cette union leur plaisir, et la société qu'ils forment dépend exclusivement, au moins en principe, de leurs affinités électives. Ils s'associent parce qu'ils se plaisent, alors que frères et sœurs doivent se plaire parce qu'ils sont associés au sein de la famille. L'amour, dans ce cas, ne peut être lui-même qu'à condition d'être spontané. Il exclut toute idée d'obligation et de règle. C'est le domaine de la liberté, où l'imagination se meut sans entraves, où l'intérêt des parties et

leur bon plaisir sont presque la loi dominante. Or, là où cessent l'obligation et la règle, cesse aussi la morale. Aussi, comme toute sphère de l'activité humaine où l'idée de devoir et de contrainte morale n'est pas suffisamment présente est une voie ouverte au dérèglement, il n'est pas étonnant que l'attrait mutuel des sexes et ce qui en résulte ait été souvent présenté comme un danger pour la moralité. Il est vrai qu'il n'en est pas tout à fait ainsi de cette union réglementée qui constitue le mariage. Le mariage, en effet, vient de ce que, comme le commerce des sexes affecte la famille, celle-ci, à son tour, réagit sur lui et lui impose certaines règles, destinées à le mettre en harmonie avec les intérêts domestiques. Elle lui communique ainsi quelque chose de sa nature morale. Seulement, cette réglementation atteint les conséquences du rapprochement sexuel, non ce rapprochement lui-même. Elle oblige les individus qui se sont unis à certains devoirs, elle ne les oblige pas à s'unir. Surtout, tant qu'ils ne sont pas encore légalement et moralement liés, ils sont dans la même situation que des amants et ils se traitent comme tels. Le mariage suppose donc une période préliminaire où les sentiments que les futurs époux se témoignent sont identiques en nature à ceux qui se manifestent dans les unions libres. Même l'influence morale de la famille ne peut guère se faire sentir que quand le couple conjugal est devenu une famille proprement dite, c'est-à-dire quand les enfants sont venus le compléter. Aussi, le mariage a beau être la forme la plus morale de la société sexuelle, il n'est pas d'une autre nature que les sociétés de ce genre; il met en jeu les mêmes instincts. Mais alors, si ces deux états d'esprit s'opposent entre eux aussi radicalement que le bien et le plaisir, le devoir et la passion, le sacré et le profane, il est impossible qu'ils se confondent et s'abîment l'un dans l'autre sans produire un véritable chaos moral dont la pensée seule nous est intolérable. Parce qu'ils se repoussent violemment l'un l'autre, nous repoussons aussi avec horreur l'idée qu'ils puissent se combiner en un innomable mélange, où ils perdraient tous deux leurs qualités distinctives et d'où ils sortiraient également méconnaissables. Or, c'est ce qui arriverait si une seule et même personne pouvait les inspirer à la fois. La dignité du commerce qui nous unit à nos proches exclut donc tout autre lien qui n'aurait pas la même valeur. On ne peut courtoiser une personne à qui on doit et qui vous doit une respec-

tueuse affection, sans que ce dernier sentiment se corrompe ou s'évanouisse de part et d'autre. En un mot, étant *données nos idées actuelles*, un homme ne peut faire sa femme de sa sœur sans qu'elle cesse d'être sa sœur. C'est ce qui nous fait réprouver l'inceste.

Seulement, cette réponse n'est pas une solution, la question n'est que reculée. Il reste à chercher quelle est l'origine de ces idées. Comme nous y sommes habitués, elles nous semblent très naturelles; elles n'ont pourtant rien de logiquement nécessaire. Assurément, étant donné que notre amour pour nos femmes nous *paraît contraster à ce point* avec celui que nos sœurs doivent nous inspirer, nous ne saurions admettre que ces deux personnages se confondent en un seul. Mais le contraste que nous voyons entre ces deux sortes d'affection est si peu commandé par leur nature intrinsèque qu'il y a eu bien des cas où il n'a pas été reconnu. Nous savons en effet que, chez nombre de peuples, non pas primitifs, mais parvenus à un assez haut degré de civilisation, l'inceste a été permis et même prescrit¹; c'est dire que la fusion des rapports de parenté et des rapports conjugaux y était une règle presque obligatoire. Ailleurs, si frères et sœurs ne peuvent pas s'épouser, le mariage entre cousins et cousines est au contraire recommandé; les exemples sont innombrables. Pourtant, s'il y avait une antipathie conjugale, réellement irréductible, entre collatéraux du premier degré, elle ne se transformerait pas en une sorte d'affinité au degré immédiatement suivant. De même à Athènes, quand la fille était héritière, elle était tenue de prendre pour mari son plus proche parent. Le lévirat, c'est-à-dire l'obligation pour un beau-frère d'épouser sa belle-sœur devenue veuve, la polyandrie fraternelle sont des phénomènes du même genre. Car, si la parenté par alliance n'implique pas la consanguinité, elle a tous les caractères moraux de la parenté naturelle; or l'incompatibilité dont il s'agit ici est toute morale. Elle devrait donc se produire dans un cas comme dans l'autre². Enfin, bien des faits tendent à prouver que, au début des sociétés humaines, l'inceste n'a pas été défendu. Rien en effet n'auto-

(1) V. plus haut, p. 38.

(2) Dans les cas de polyandrie fraternelle, de lévirat, les frères vivent ensemble dans l'indivision; le plus jeune a donc vécu en compagnie de la belle-sœur, à laquelle il s'unit le moment venu, tout autant et de la même manière qu'avec sa sœur.

rise à supposer qu'il ait été prohibé avant que chaque peuplade se fût divisée en deux clans primaires au moins; car la première forme de cette prohibition que nous connaissions, à savoir l'exogamie, apparaît partout comme corrélative à cette organisation. Or, celle-ci n'est certainement pas primitive. La société a dû former une masse compacte et indivise avant de se scinder en deux groupes distincts; et certains des tableaux de nomenclature dressés par Morgan confirment cette hypothèse. Mais alors, si les relations familiales et les relations sexuelles ont commencé par être indistinctes, et si elles sont retournées tant de fois à cet état d'indistinction, on n'est pas fondé à croire que, d'elles-mêmes et pour des raisons internes, elles étaient nécessitées à se différencier. Si l'opinion les oppose, il faut que quelque cause, étrangère à leurs attributs constitutifs, ait déterminé cette manière de voir.

Et en effet, on ne voit pas comment cette différenciation se serait produite, si le mariage et la famille n'avaient été préalablement contraints de se constituer dans deux milieux différents. Supposez que, en règle générale, les hommes se soient unis à leurs proches parentes, notre conception du mariage serait tout autre; car la vie sexuelle ne serait pas devenue ce qu'elle est. Elle aurait un caractère moins passionnel, par cela seul que le goût des individus y jouerait un moindre rôle. Elle laisserait moins de place aux libres jeux de l'imagination, aux rêves, aux spontanéités du désir, puisque l'avenir matrimonial de chacun serait presque fixé dès sa naissance. En un mot, par cela seul qu'il se serait élaboré au sein de la famille et que la raison de famille lui eût fait la loi, le sentiment sexuel se serait tempéré et amorti; il eût pris quelque chose de cette impersonnalité impérative qui caractérise les sentiments domestiques. Il en serait devenu un aspect particulier. Mais, par cela même, il s'en serait rapproché, et, étant à peu près de même nature, il n'aurait eu aucun mal à se concilier avec eux. Qu'est-ce donc qui a pu mettre obstacle à cette assimilation? Certes, la question ne se pose pas une fois qu'on suppose l'inceste prohibé; car l'ordre conjugal, étant dès lors excentrique à l'ordre domestique, devait nécessairement se développer dans un sens divergent. Mais on ne peut évidemment expliquer cette prohibition par des idées qui, manifestement, en dérivent.

Dira-t-on que, de lui-même, ce penchant se refuse à ces tem-

pérations ? Mais ce qui prouve bien qu'il n'y est nullement réfractaire, c'est qu'il les a docilement subis toutes les fois que cela s'est trouvé nécessaire, c'est-à-dire toutes les fois que l'inceste a été permis et usité. Car certainement, dans tous ces cas, ce ne sont pas les relations domestiques qui ont cédé et qui se sont mises au ton des relations sexuelles ; la famille, ne pouvant s'accommoder d'une discipline aussi relâchée, n'eût pu se maintenir dans ces conditions, ni, par conséquent, la société. Et d'ailleurs d'où viendraient ces résistances ? On a dit parfois, il est vrai, que l'appétit sexuel fuit instinctivement la famille parce que la cohabitation prolongée a pour effet de l'endormir. Mais c'est oublier que l'accoutumance n'est pas moindre entre époux qu'entre parents¹. Elle ne devrait donc pas produire plus d'effet dans un cas que dans l'autre². Et puis qu'aurait pu cette vague velléité du désir contre les raisons impérieuses qui poussaient la famille à se recruter dans son propre sein ? Car on a trop perdu de vue les complications et les difficultés infinies au milieu desquelles l'humanité a dû se débattre pour avoir prohibé l'inceste. Il fallut d'abord que les familles s'arrangeassent pour échanger mutuellement leurs membres. Or des siècles se passèrent avant que cet échange fût devenu pacifique et régulier. Que de vendettas, que de sang versé, que de négociations laborieuses furent pendant longtemps la conséquence de ce régime ! Mais alors même qu'il fonctionna sans violence, il eut pour effet de rompre, à chaque génération, l'unité matérielle et morale de la famille, puisque les deux sexes, parvenus à la puberté, étaient obligés de se séparer, et que l'un d'eux (ce fut généralement la femme) s'en allait vivre chez des étrangers. Cette scission périodique mit notamment les sociétés en présence de cette douloureuse alternative : ou refuser à la femme toute part du patrimoine commun, et la laisser par conséquent à la charge et sous la dépendance de la famille où elle entrait ; ou, si on lui accordait des droits plus ou moins étendus, la soumettre à un contrôle laborieux, à une surveillance compliquée, pour empêcher que les biens dont elle avait la jouissance pussent passer définitivement

(1) Nous empruntons l'idée à M. Simmel, *Die Verwandtenehe* (Gazette de Voss, 3 et 10 juin 1894).

(2) D'ailleurs, on a pu, avec autant d'apparence, soutenir la thèse contraire, à savoir que le contact de tous les instants stimule les désirs en leur offrant des occasions.

aux parents de son mari. La tutelle des agnats, l'obligation pour la fille épicière d'épouser son plus proche parent, la constitution du douaire, l'exhérédation pure et simple et sans garanties d'aucune sorte, avec la situation incertaine qui en résultait pour la femme, telles furent les combinaisons diverses par lesquelles on essaya de concilier ces nécessités opposées. Or toutes ces oppositions et tous ces conflits, les hommes se les seraient épargnés, s'ils ne s'étaient pas fait une loi de chercher leurs femmes en dehors de leurs parentes.

Ainsi, d'une part, pour que les relations sexuelles aient pu s'opposer aussi radicalement aux relations de parenté, il a fallu qu'elles fussent préalablement rejetées hors de cette atmosphère morale où vit la famille ; de l'autre, il n'y avait rien en elles qui rendit nécessaire cette séparation. Il semble même que la ligne de la moindre résistance était dirigée dans un tout autre sens. Il faut donc bien que cette dissociation leur ait été imposée par une force extérieure et particulièrement puissante. Autrement dit, l'incompatibilité morale au nom de laquelle nous prohibons actuellement l'inceste est elle-même une conséquence de cette prohibition, qui par conséquent doit avoir existé d'abord pour une tout autre cause. Cette cause, c'est l'ensemble de croyances et de rites d'où l'exogamie est résultée.

En effet, une fois que les préjugés relatifs au sang eurent amené les hommes à s'interdire toute union entre parents, le sentiment sexuel fut bien obligé de chercher en dehors du cercle familial un milieu où il pût se satisfaire ; et c'est ce qui le fit se différencier très tôt des sentiments de parenté. Deux sphères différentes furent dès lors ouvertes à l'activité et à la sensibilité humaine. L'une, le clan, c'est-à-dire la famille, était et resta le foyer de la moralité ; l'autre, lui étant extérieure, ne prit de caractère moral qu'accessoirement, dans la mesure où elle affectait les intérêts domestiques. Le clan, c'était le centre de la vie religieuse, et toutes les relations du clan avaient quelque chose de religieux ; par cela seul que les rapports des sexes durent se contracter au dehors, ils se trouvèrent en dehors du domaine religieux et furent classés parmi les choses profanes. Par suite, toute l'activité passionnelle, qui ne pouvait se développer d'un côté à cause de la sévère discipline qui y régnait, se porta de l'autre et s'y donna libre carrière. Car l'individu ne se soumet à la contrainte collective que quand c'est nécessaire ; dès que ses appétits natu-

rels trouvent devant eux une pente qu'ils peuvent suivre librement, ils s'y précipitent. Ainsi, grâce à l'exogamie, la sensualité, c'est-à-dire l'ensemble des instincts et des désirs individuels qui se rapportent aux relations des sexes, fut affranchie du joug de la famille qui l'eût contenue et plus ou moins étouffée, et elle se constitua à part. Mais, par cela même, elle se trouva en opposition avec la moralité familiale. Avec le temps, elle s'enrichit d'idées et de sentiments nouveaux; elle se compliqua et se spiritualisa. Tout ce qui, dans l'ordre intellectuel ou dans l'ordre émotif, est naturellement impatient de tout frein et de toute règle, tout ce qui a besoin de liberté vint se greffer sur cette base première; c'est ainsi que les idées relatives à la vie sexuelle se sont étroitement liées au développement de l'art, de la poésie, à tout ce qui est rêves et aspirations vagues de l'esprit et du cœur, à toutes les manifestations individuelles ou collectives où l'imagination entre pour la plus large part. C'est pour cette même raison que la femme a été si souvent considérée comme le centre de la vie esthétique. Mais ces additions et ces transformations sont des phénomènes secondaires, malgré leur importance. Dès qu'il fut interdit aux membres d'un même clan de s'unir entre eux, la séparation fut consommée.

Or, une fois entrée dans les mœurs, elle dura et survécut à sa propre cause. Quand les croyances totémiques qui avaient donné naissance à l'exogamie se furent éteintes, les états mentaux qu'elles avaient suscités subsistèrent. Les habitudes, prises et gardées pendant des siècles, ne purent pas se perdre ainsi, non seulement parce que la répétition les avait fortifiées et enracinées, mais parce que, chemin faisant, elles s'étaient solidarisées avec d'autres habitudes et qu'on ne pouvait toucher aux unes sans toucher aux autres, c'est-à-dire à tout. Toute la vie morale s'étant organisée en conséquence, il eût fallu la bouleverser pour revenir sur ce qui avait été fait. Ni l'homme ne pouvait aisément renoncer à ces libres joies dont il avait conquis la jouissance, ni il ne pouvait les confondre avec les joies plus sévères de la famille, sans que les unes ou les autres cessassent d'être elles-mêmes. D'un autre côté, comme l'organisation à base de clans a été un stade par lequel paraissent avoir passé toutes les sociétés humaines, et que l'exogamie était liée étroitement à la constitution du clan, il n'est pas étonnant que l'état moral qu'elle laissait derrière elle ait été lui-même général dans l'humanité. Du moins il fallut,

pour en triompher, des nécessités sociales particulièrement pressantes; c'est ce qui explique et comment l'inceste fut légitimé chez certains peuples et comment ces peuples sont restés l'exception.

Il ne semble pas que rien soit survenu dans l'histoire qui puisse rendre cette tolérance plus générale dans l'avenir que dans le passé. Ce n'est certes pas sans cause qu'une religion aussi répandue que le catholicisme a formellement mis l'acte sexuel en dehors de la morale, s'il n'a pas la famille pour fin. Et encore, même sous cette forme, le déclare-t-elle inconciliable avec tout ce qui est investi d'un caractère sacré¹. Un sentiment comme celui-là, dont dépendent tant d'usages et d'institutions qui se retrouvent chez tous les peuples européens, est trop général pour qu'on puisse y voir un phénomène morbide, dû à je ne sais quelles aberrations mystiques. Il est plus naturel de supposer que la nature amoral de la vie sexuelle s'est réellement accentuée, que la divergence entre ce qu'on pourrait appeler l'état d'esprit conjugal et l'état d'esprit domestique est devenue plus marquée. La cause en est peut-être que la sensualité sexuelle s'est développée alors que la vie morale, au contraire, tend de plus en plus à exclure tout élément passionnel. Notre morale n'est-elle pas celle de l'impératif catégorique?

Toujours est-il que, si les peuples ont maintenant une raison nouvelle pour s'opposer aux mariages entre proches, cette raison est en réalité une résultante de la réglementation qu'elle justifie. Elle en est un effet, avant d'en être une cause. Elle peut donc bien expliquer comment la règle s'est maintenue, non comment elle est née. Si l'on veut répondre à cette dernière question, il faut remonter jusqu'à l'exogamie, dont l'action par conséquent s'étend jusqu'à nous. Sans les croyances dont elle dérive, rien ne permet d'assurer que nous aurions du mariage l'idée que nous en avons et que l'inceste serait prohibé par nos codes². Sans doute, l'éternelle antithèse entre la passion et le devoir eût toujours

(1) Nous ne faisons pas seulement allusion au célibat des prêtres, mais à la règle canonique qui défend le rapprochement des sexes dans les jours consacrés.

(2) En faisant cette hypothèse, nous n'entendons pas dire que l'exogamie ait été un accident contingent. Elle est trop étroitement liée au totémisme et au clan, qui sont des phénomènes universels, pour qu'on puisse s'arrêter à une telle supposition. Qu'on ne voie donc dans notre formule qu'un procédé d'exposition, destiné à isoler la part de chaque facteur.

trouvé moyen de se produire; mais elle eût pris une autre forme. Ce n'est pas au sein de la vie sexuelle que la passion aurait pour ainsi dire établi son centre d'action. Passion et amour des sexes ne seraient pas devenus synonymes.

Ainsi, cette superstition grossière qui faisait attribuer au sang toute sorte de vertus surnaturelles, a eu sur le développement moral de l'humanité une influence considérable. On a même pu voir au cours de ce travail que cette action ne s'est pas seulement fait sentir dans la question de l'inceste. Il est un autre ordre de phénomènes qui est placé sous la dépendance de la même cause: ce sont les mœurs relatives à la séparation des sexes en général. Le lecteur n'a pas pu n'être pas frappé de la ressemblance qu'il y a entre les faits que nous avons rapportés plus haut et ce qui se passe encore aujourd'hui sous nos yeux. Suivant toute vraisemblance si, dans nos écoles, dans nos réunions mondaines, une sorte de barrière existe entre les deux sexes, si chacun d'eux a une forme déterminée de vêtements qui lui est imposée par l'usage ou même par la loi, si l'homme a des fonctions qui sont interdites à la femme alors même qu'elle serait apte à les remplir, et réciproquement; si, dans nos rapports avec les femmes, nous avons adopté une langue spéciale, des manières spéciales, etc., c'est en partie parce que, il y a des milliers d'années, nos pères se sont fait du sang en général, et du sang menstruel en particulier, la représentation que nous avons dite. Non sans doute que, par une inexplicable routine, nous obéissions encore, sans nous en rendre compte, à ces antiques préjugés, depuis si longtemps dépourvus de toute raison d'être. Seulement, avant de disparaître, ils ont donné naissance à des manières de faire qui leur ont survécu et auxquelles nous nous sommes attachés. Ce mystère dont, à tort ou à raison, nous aimons à entourer la femme, cet inconnu que chaque sexe est pour l'autre et qui fait peut-être le charme principal de leur commerce, cette curiosité très spéciale qui est un des plus puissants stimulants de la brigue amoureuse, toute sorte d'idées et d'usages qui sont devenus un des délassements de l'existence pourraient difficilement se maintenir, si hommes et femmes mêlaient trop complètement leur vie; et c'est pourquoi l'opinion résiste aux novateurs qui voudraient faire cesser ce dualisme. Mais, d'un autre côté, nous n'aurions pas connu ces

besoins¹ si des raisons depuis longtemps oubliées n'avaient déterminé les sexes à se séparer et à former en quelque sorte deux sociétés dans la société; car rien, ni dans la constitution de l'un ni dans celle de l'autre, ne rendait nécessaire une semblable séparation.

La présente étude, en dehors de ses résultats immédiats, peut donc servir à montrer, par un exemple topique, l'erreur radicale de la méthode qui considère les faits sociaux comme le développement logique et téléologique de concepts déterminés. On aura beau analyser les rapports de parenté, *in abstracto*, on n'y trouvera rien qui implique entre eux et les rapports sexuels une aussi profonde incompatibilité. Les causes qui ont déterminé cet antagonisme leur sont extérieures. Assurément, on ne saurait trop le répéter, tout ce qui est social consiste en représentations, par conséquent est un produit de représentations. Seulement, ce devenir des représentations collectives, qui est la matière même de la sociologie, ne consiste pas dans une réalisation progressive de certaines idées fondamentales qui, d'abord obscurcies et voilées par des idées adventices, s'en affranchiraient peu à peu pour devenir de plus en plus complètement elles-mêmes. Si des états nouveaux se produisent, c'est, en grande partie², parce que des états anciens se sont groupés et combinés. Mais nous venons de voir, et dans des cas essentiels, comment ces groupements pouvaient avoir une tout autre cause que la représentation anticipée de la résultante qui s'en dégage. L'idée de cette résultante n'est donnée que quand la combinaison est faite; elle ne peut donc en rendre compte. C'est un effet plus qu'une cause, quoiqu'elle puisse réagir sur les causes dont elle dérive; elle a besoin d'être expliquée plus qu'elle n'explique³. Il n'y a rien dans les propriétés du sang

(1) Rien ne dit d'ailleurs que ces besoins ne soient pas destinés à être neutralisés par des besoins contraires. Ils semblent bien être moins profonds que ceux qui sont à la base des idées relatives à l'inceste.

(2) Les états nouveaux peuvent être dus aussi aux changements qui se produisent dans le substrat social: étendue plus grande du territoire, population plus nombreuse, plus dense, etc. Nous laissons de côté ces causes de nouveautés auxquelles les considérations exposées ci-dessus s'appliquent encore plus évidemment.

(3) Voilà ce que nous avons voulu dire, quand nous avons écrit ailleurs (*Règles de la Méth. sociol.*, p. 30) que notre idée de la morale vient des règles morales qui fonctionnent sous nos yeux. Ces règles sont données dans des représentations; mais notre conception générale de la morale ne préside pas à la construction de ces représentations élémentaires, elle

qui le prédestine nécessairement à acquérir un caractère religieux. Mais la notion vulgaire du liquide sanguin, en s'associant avec les croyances totémiques, a donné naissance aux rites dont nous avons parlé. Ces rites, à leur tour, associés avec la notion courante du commerce sexuel, ont engendré les idées relatives à l'exogamie. Sur la base de l'exogamie, toute sorte d'habitudes se sont prises qui font maintenant partie de notre tempérament moral. Aucune analyse dialectique ne saurait retrouver les lois de ces synthèses à la formation desquelles aucune dialectique humaine n'a présidé. Sans doute, à mesure que le jugement collectif se développe et vient éclairer davantage la volonté sociale, celle-ci devient aussi plus apte à diriger le cours des événements et à leur imprimer une marche rationnelle. Mais les fonctions intellectuelles supérieures sont encore beaucoup plus rudimentaires dans la société que dans l'individu, et les cas où leur influence est prépondérante n'ont été jusqu'à présent qu'une infime exception.

EMILE DURKHEIM.

résulte de leur combinaison, à mesure qu'elles se forment. Du moins, si, une fois formée, elle exerce une action sur les causes d'où elle résulte, cette réaction est secondaire. Et ce que nous disons de la notion générale de la moralité par rapport à chaque règle particulière peut se dire de chaque règle particulière par rapport aux représentations élémentaires d'où elle résulte.

II

COMMENT LES FORMES SOCIALES SE MAINTIENNENT

Par M. SIMMEL

Les sciences en voie de formation ont le privilège, médiocrement enviable, de servir comme d'un asile provisoire à tous les problèmes qui flottent dans l'air, sans avoir encore trouvé leur véritable place. Par l'indétermination et l'accès facile de leurs frontières, elles attirent tous les « sans patrie » de la science, jusqu'à ce qu'elles aient pris assez de force pour rejeter hors d'elles tous ces éléments étrangers ; l'opération est parfois cruelle, mais elle épargne bien des déceptions pour l'avenir. C'est ainsi que la sociologie, cette science nouvelle, commence à se débarrasser de la masse confuse de problèmes qui s'attachaient à elle ; elle prend le parti de ne plus naturaliser le premier venu, et, quoiqu'on discute encore sur l'étendue de son domaine, d'évidents efforts sont faits pour en marquer les contours. Pendant longtemps, il semblait que le mot de sociologie eût une vertu magique ; c'était la clef de toutes les énigmes de l'histoire comme de la pratique, de la morale comme de l'esthétique, etc. C'est qu'on donnait pour objet à la sociologie tout ce qui se passe dans la société ; par suite, tous les faits qui ne sont pas de l'ordre physique semblaient être de son ressort. Mais cela même démontre l'erreur qu'on commettait en procédant ainsi. Car c'est évidemment un non-sens que de réunir tous les sujets d'étude dont traitent déjà l'économie politique et l'histoire de la civilisation, la philosophie et la politique, la statistique et la démographie, dans une sorte de pêle-mêle auquel on accole cette étiquette de sociologie. On y gagne un nom nouveau,

mais pas une connaissance nouvelle. Sans doute, il n'y a pas de recherche sociologique qui n'intéresse quelqu'une des sciences déjà existantes ; car, dans ce qui fait la matière de la vie humaine, il n'est rien qui ne soit déjà l'objet de quelqu'une de ces sciences. Mais c'est justement la preuve que, pour avoir un sens défini, la sociologie doit chercher ses problèmes, non dans la matière de la vie sociale, mais dans sa forme ; et c'est cette forme qui donne leur caractère social à tous ces faits dont s'occupent les sciences particulières. C'est sur cette considération abstraite des formes sociales que repose tout le droit que la sociologie a d'exister ; c'est ainsi que la géométrie doit son existence à la possibilité d'abstraire, des choses matérielles, leurs formes spatiales, et la linguistique la sienne, à la possibilité d'isoler, des pensées qu'expriment les hommes, la forme même de l'expression.

Les formes qu'affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, ou les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà donc le domaine de la sociologie. Quant aux fins économiques, religieuses, politiques, etc., en vue desquelles ces associations prennent naissance, c'est à d'autres sciences qu'il appartient d'en parler. Mais alors, puisque toute association humaine se fait en vue de telles fins, comment connaissons-nous les formes et les lois propres de l'association ? En rapprochant les associations destinées aux buts les plus différents et en dégagant ce qu'elles ont de commun. De cette façon, toutes les différences que présentent les fins spéciales autour desquelles les sociétés se constituent, se neutraliseront mutuellement, et la forme sociale sera seule à ressortir. C'est ainsi qu'un phénomène comme la formation des partis se remarque aussi bien dans le monde artistique que dans les milieux politiques, dans l'industrie que dans la religion. Si donc on recherche ce qui se retrouve dans tous ces cas en dépit de la diversité des fins et des intérêts, on obtiendra les espèces et les lois de ce mode particulier de groupement. La même méthode nous permettrait d'étudier de la même manière la domination et la subordination, la formation des hiérarchies, la division du travail, la concurrence, etc. Quand ces nombreuses formes de l'association humaine auront été établies inductivement et qu'on aura trouvé leur signification psychologique, alors seulement on pourra penser à résoudre la question : Qu'est-ce qu'une société ? Car il est bien sûr que la société n'est pas un être

simple, dont la nature puisse être exprimée tout entière dans une seule formule. Pour en avoir la définition, il faut sommer toutes ces formes spéciales de l'association et toutes les forces qui en tiennent unis les éléments. Il ne peut pas y avoir de société où ces combinaisons variées ne se rencontrent. Sans doute, chacune d'elles, prise à part, peut disparaître sans que le groupe total disparaisse ; mais c'est que, chez tous les peuples connus, il en subsiste toujours un nombre suffisant. Que si on les supprime toutes par la pensée, il n'y a plus de société du tout¹.

Afin d'illustrer par un exemple la méthode ainsi définie, je voudrais, dans cet article, rechercher les formes spécifiques par lesquelles les sociétés, en tant que telles, se conservent. Par société, je n'entends pas seulement l'ensemble complexe des individus et des groupes unis dans une même communauté politique. Je vois une société partout où des hommes se trouvent en réciprocité d'action et constituent une unité permanente ou passagère. Or, dans chacune de ces unions se produit un phénomène qui caractérise également la vie individuelle ; à chaque instant, des forces perturbatrices, externes ou non, s'attaquent au groupement, et, s'il était livré à leur seule action, elles ne tarderaient pas à le dissoudre, c'est-à-dire à en transférer les éléments dans des groupements étrangers. Mais à ces causes de destruction s'opposent des forces conservatrices qui maintiennent ensemble ces éléments, assurent leur cohésion, et par là garantissent l'unité du tout jusqu'au moment où, comme toutes les choses terrestres, ils s'abandonnent aux puissances dissolvantes qui les assiègent.

A cette occasion, on peut voir combien il est juste de présenter la société comme une unité *sui generis*, distincte de ses éléments individuels. Car les énergies qu'elle met en jeu pour se conserver n'ont rien de commun avec l'instinct de conservation des individus. Elle emploie pour cela des procédés tellement différents que très souvent la vie des individus reste intacte et prospère alors que celle du groupe s'affaiblit, et inversement. Plus que tous les autres, ces faits

(1) Cf. sur cette manière de poser le problème sociologique, mon article sur le *Problème de la sociologie* in *Revue de Métaph.*, t. II, p. 497. On trouvera quelques applications de ce principe dans ma *Sociale Differenzierung*, Leipzig, 1890. V. également *Annales de l'Institut de sociologie*, vol. I, et *American Journal of Sociology*, vol. II, n° 2 et 3.

ont contribué à faire tenir la société pour un être d'une réalité autonome, qui mènerait, suivant des lois propres, une vie indépendante de celle de ses membres. Et en réalité, si l'on considère la nature intrinsèque et l'évolution des langues et des mœurs, de l'Église et du droit, de l'organisation politique et sociale, cette conception s'impose. Car tous ces phénomènes apparaissent comme les produits et les fonctions d'un être impersonnel auquel les individus participent sans doute, comme à un bien public, mais sans qu'on puisse désigner nommément un particulier qui en soit la cause productrice ou la raison déterminante ; pas un même dont on puisse dire quelle part précise il a prise à leur production. Elles se posent en face des particuliers comme quelque chose qui les domine et qui ne dépend pas des mêmes conditions que la vie individuelle.

D'un autre côté, il est certain qu'il n'existe que des individus, que les produits humains n'ont de réalité en dehors des hommes que s'ils sont de nature matérielle, et que les créations dont nous parlons, étant spirituelles, ne vivent que dans des intelligences personnelles. Comment donc, si les êtres individuels existent seuls, expliquer le caractère supra-individuel des phénomènes collectifs, l'objectivité et l'autonomie des formes sociales ? Il n'y a qu'une manière de résoudre cette antinomie. Pour une connaissance parfaite, il faut admettre qu'il n'existe rien que des individus. Pour un regard qui pénétrerait le fond des choses, tout phénomène qui paraît constituer au-dessus des individus quelque unité nouvelle et indépendante, se résoudrait dans les actions réciproques échangées par les individus. Malheureusement, cette connaissance parfaite nous est interdite. Les rapports qui s'établissent entre les hommes sont si complexes qu'il est chimérique de les vouloir ramener à leurs éléments ultimes. Nous devons plutôt les traiter comme des réalités qui se suffisent à elles-mêmes. C'est donc seulement par un procédé de méthode que nous parlons de l'État, du droit, de la mode, etc., comme si c'étaient des êtres indivis. C'est ainsi encore que nous parlons de la vie comme d'une chose unique, tout en admettant qu'elle se réduit à un complexus d'actions et de réactions physico-chimiques échangées entre les derniers éléments de l'organisme. Ainsi se résout le conflit soulevé entre la conception individualiste et ce qu'on pourrait appeler la conception moniste de la société ; celle-là correspond à la

réalité, celle-ci à l'état borné de nos facultés d'analyse ; l'une est l'idéal de la connaissance, l'autre exprime sa situation actuelle.

Cela posé, de même que le biologiste a déjà pu substituer à la force vitale, qui paraissait planer au-dessus des différents organes, l'action réciproque de ces derniers, le sociologue, à son tour, doit chercher de plus en plus à atteindre ces processus particuliers qui produisent réellement les choses sociales, à quelque distance d'ailleurs qu'il doive rester de son idéal. Voici donc, pour ce qui concerne l'objet spécial de cet article, comment le problème doit se formuler. Nous croyons voir que les associations les plus différentes mettent en jeu, pour persévérer dans leur être, des forces spécifiques ; en quels processus plus simples ce phénomène peut-il se résoudre ? Bien que le groupe, une fois qu'il existe, paraisse faire preuve, dans ses efforts pour se maintenir, d'une énergie vitale et d'une force de résistance qui semblent provenir d'une source unique, elle n'est cependant que la conséquence, ou mieux la résultante de phénomènes, particuliers et variés, de nature sociale. Ce sont ces phénomènes qu'il faut rechercher.

I

Ce qui pose le plus ordinairement le problème de la permanence propre aux groupes sociaux, c'est ce fait qu'ils se maintiennent identiques à eux-mêmes, tandis que leurs membres changent ou disparaissent. Nous disons que c'est le même État, la même armée, la même association qui existe aujourd'hui et qui existait déjà il y a des dizaines et peut-être des centaines d'années ; cependant, parmi les membres actuels du groupe, il n'en est pas un qui soit le même qu'autrefois. Nous avons affaire ici à l'un de ces cas où la disposition des choses dans le temps présente une remarquable analogie avec leur disposition dans l'espace. Le fait que les individus sont à côté les uns des autres, par conséquent extérieurs les uns aux autres, n'empêche pas l'unité sociale de se constituer ; l'union spirituelle des hommes triomphe de leur séparation spatiale. De même, la séparation temporelle des générations n'empêche pas que leur suite ne forme, pour

notre représentation, un tout ininterrompu. Chez les êtres que l'espace sépare, l'unité résulte des actions et des réactions qu'ils échangent entre eux ; car l'unité d'un tout complexe ne signifie rien autre chose que la cohésion des éléments, et cette cohésion ne peut être obtenue que par le concours mutuel des forces en présence. Mais pour un tout composé d'éléments qui sont séparés par le temps, l'unité ne peut être réalisée de cette manière, parce qu'il n'y a pas entre eux de réciprocité d'action ; les plus anciens peuvent bien agir sur ceux qui viennent ensuite, mais non ceux-ci sur ceux-là. C'est pourquoi la survivance de l'unité sociale au milieu du flux perpétuel des individus reste un problème à résoudre, alors même que la genèse de cette unité a déjà été expliquée.

Le facteur dont l'idée se présente le plus immédiatement à l'esprit pour rendre compte de la continuité des êtres collectifs, c'est la permanence du sol sur lequel ils vivent. L'unité, non pas seulement de l'État, mais de la ville et de bien d'autres associations, tient d'abord au territoire qui sert de substrat durable à tous les changements que subit l'effectif de la société. A vrai dire, la permanence du lieu ne produit pas à elle seule la permanence de l'unité sociale ; car, quand la population est expulsée ou asservie par un peuple conquérant, nous disons que l'État a changé, bien que le territoire reste le même. En outre, l'unité dont il s'agit ici est toute psychique, et c'est cette unité psychique qui fait vraiment l'unité territoriale, loin d'en dériver. Cependant, une fois que celle-ci s'est constituée, elle devient à son tour un soutien pour la première et l'aide à se maintenir. Mais bien d'autres conditions sont nécessaires. La preuve, c'est que nombre de groupes n'ont aucun besoin de cette base matérielle. Ce sont d'abord les petites sociétés comme la famille qui peuvent rester sensiblement identiques à elles-mêmes, tout en changeant de résidence ; mais ce sont aussi les très grandes, comme les associations internationales de lettrés, d'artistes et de savants, ou comme ces sociétés commerciales qui s'étendent à tout l'univers, et qui consistent essentiellement dans une négation de tout ce qui attache la vie sociale à des localités déterminées.

En définitive, cette première condition n'assure guère que d'une manière formelle la persistance du groupe à travers le temps. Un facteur incomparablement plus efficace, c'est la liaison physiologique des générations, c'est la chaîne formée

entre les individus par les relations de parenté en général. Sans doute, la communauté du sang ne suffit pas toujours à garantir bien longtemps l'unité de la vie collective ; il faut très souvent qu'elle soit complétée par la communauté de territoire. L'unité sociale des Juifs, malgré leur unité physiologique et confessionnelle, s'est singulièrement détendue depuis leur dispersion ; elle ne s'est plus jamais solidement renouée que là où un de leurs groupes est resté fixé pendant assez longtemps sur un même territoire. Mais, d'un autre côté, partout où les autres liens font défaut, le lien physiologique est l'*ultimum refugium* de la continuité sociale. Ainsi, quand la corporation allemande (*Zunft*) dégénéra et s'affaiblit intérieurement, elle se ferma d'autant plus étroitement au dehors que sa force de cohésion se relâchait davantage ; de là vint la règle que les fils de maître, les gendres de maître, les maris de veuve de maître pourraient seuls être admis à la maîtrise.

Ce qui fait l'efficacité de ce facteur, c'est que les générations ne se remplacent pas d'un seul coup. De cette façon, l'immense majorité des individus qui vivent ensemble à un moment donné existent encore au moment qui suit, et le passage de l'un à l'autre est continu. Les personnes qui changent entre deux instants voisins, soit qu'elles sortent de la société, soit qu'elles y entrent, sont toujours en très petit nombre, comparées à celles qui demeurent. Le fait que l'homme n'est pas, comme les animaux, assujéti à une saison d'accouplement, et que par suite ses enfants peuvent naître en tout temps, est ici d'une particulière importance. Il en résulte en effet qu'on ne peut jamais fixer un moment déterminé où une génération nouvelle commence. La sortie des éléments anciens et l'entrée des nouveaux s'opèrent si progressivement que le groupe fait l'effet d'un être unique, tout comme un organisme au milieu de l'écoulement incessant de ses atomes. Si cette substitution s'effectuait d'un seul coup, si à une sortie en masse succédait brusquement une entrée en masse, alors on ne serait guère fondé à dire que le groupe, malgré la mobilité de ses membres, subsiste dans son unité. Mais que, à chaque moment, les nouveaux venus soient une infime minorité par rapport à ceux qui composaient déjà la société au moment antérieur, voilà ce qui lui permet de rester identique à elle-même, quand même, à deux époques plus éloignées, le personnel social serait entièrement renouvelé.

Si cette continuité est surtout frappante là où elle a pour base la génération, elle ne laisse pas d'exercer une action très sensible dans certains cas où pourtant cet intermédiaire physique manque totalement. C'est ce qui arrive pour le clergé catholique. La continuité y résulte de ce fait qu'il reste toujours assez de membres anciens en fonctions pour initier les nouveaux. L'importance de ce phénomène sociologique est considérable, car c'est ce qui rend si stables, par exemple, les corps de fonctionnaires; c'est ce qui leur permet de maintenir invariable, à travers tous les changements individuels, l'esprit objectif qui fait leur essence. Dans tous ces cas, le fondement physiologique de la continuité sociale est remplacé par un fondement psychologique. Sans doute, à parler à la rigueur, cette continuité n'existe qu'autant que les individus ne changent point. Mais, en fait, les membres qui composent le groupe à un moment donné y restent toujours un temps suffisant pour pouvoir façonner leurs successeurs à leur image; c'est-à-dire selon l'esprit et les tendances de la société.

C'est ce renouvellement lent et progressif du groupe qui en fait l'immortalité, et cette immortalité est un phénomène sociologique d'une très haute portée. La conservation de l'unité collective pendant un temps théoriquement infini donne à l'être social une valeur qui, *ceteris paribus*, est infiniment supérieure à celle de chaque individu. La vie individuelle est tout entière organisée pour finir dans un temps donné, et, dans une certaine mesure, chaque individu commence lui-même, à nouveaux frais, sa propre existence. La société, au contraire, n'est pas enfermée *a priori* dans une durée limitée; elle semble instituée pour l'éternité, et c'est pourquoi elle arrive à totaliser des conquêtes, des forces, des expériences qui l'élèvent bien au-dessus des existences particulières et de leurs perpétuels recommencements. C'est là ce qui fit la force des corporations urbaines de l'Angleterre, depuis le moyen âge. Dès cette époque, dit Stubbs, elles avaient le droit « de perpétuer leur existence en comblant, au fur et à mesure, les vacances qui se produisaient dans leur sein ». Sans doute, les anciens privilèges ne visaient que les bourgeois et leurs héritiers. Mais, en fait, ce principe fut appliqué comme conférant le droit d'adopter des membres nouveaux. C'est pourquoi, quel que fût le sort de ses membres et de leurs descendants proprement dits, la corporation, en tant que telle, se conservait toujours *in integro*.

Toutefois ce résultat n'est obtenu que par l'effacement de l'individu; son rôle personnel est en effet rejeté au second plan par les fonctions qu'il remplit comme représentant et continuateur du groupe. Car la société court d'autant plus de risques qu'elle dépend davantage de l'éphémère individualité de ses membres. Inversement, plus l'individu est un être impersonnel et anonyme, plus aussi il est apte à prendre tout uniment la place d'un autre et à assurer ainsi la conservation ininterrompue de la personnalité collective. C'est ce précieux privilège qui, dans la guerre des deux Roses, permit aux Communes d'abaisser la suprématie de la Chambre haute. En effet, une bataille qui supprimait la moitié de la noblesse du pays enlevait aussi à la Chambre des lords la moitié de sa puissance, parce que celle-ci était liée au sort d'un certain nombre de personnalités particulières. Au contraire, les Communes étaient soustraites à cette cause d'affaiblissement; comme elles jouissaient d'une sorte d'immortalité grâce au nivellement de leurs membres, elles devaient finir par s'emparer du pouvoir. Cette même circonstance donne aux groupes un avantage dans les luttes qu'ils soutiennent avec les particuliers. On a pu dire de la Compagnie des Indes que, pour fonder sa domination sur les indigènes, elle n'avait pas employé d'autres moyens que le Grand Mogol. Seulement elle eut cette supériorité sur les autres conquérants de l'Inde qu'elle ne pouvait jamais être assassinée.

II

Ce qui précède explique pourquoi, dans les cas contraires, c'est-à-dire quand la vie sociale se trouve être intimement liée à celle d'un individu, directeur et dominateur du groupe, des institutions très spéciales sont indispensables pour qu'il puisse se maintenir. Quels dangers cette forme sociologique peut faire courir à la conservation des sociétés, l'histoire de tous les interrègnes est là pour nous l'apprendre. Mais ces périls sont naturellement d'autant plus grands que le souverain concentre plus complètement entre ses mains les fonctions par lesquelles se recrée à chaque instant l'unité collective. C'est pourquoi il peut être assez indifférent que l'exercice du pouvoir soit un instant suspendu là où la domination

du prince n'est que nominale, où il règne, mais ne gouverne pas ; au contraire, un État d'abeilles tombe dans une anarchie complète dès qu'on l'a privé de sa reine. Sans doute, on ne doit pas se représenter cette royauté sous la forme d'un gouvernement humain, puisqu'il n'en émane pas d'ordres, à proprement parler. Cependant, c'est la reine qui est le centre de l'activité de la ruche ; car, se tenant par ses antennes en communication perpétuelle avec les travailleuses, elle est au courant de tout ce qui se passe dans son royaume, et c'est ce qui permet à la société de prendre conscience de son unité. Mais aussi ce sentiment s'évanouit dès que cet organe central, grâce auquel il s'élabore, a disparu.

L'inconvénient de cette concentration n'est pas seulement de subordonner la conservation du groupe à l'existence contingente d'un individu ; le caractère personnel que prend alors le pouvoir peut, par lui-même, devenir un danger. Par exemple, si la société mérovingienne maintint intactes, à bien des égards, les vieilles institutions romaines, cependant, sur un point essentiel, elle innova : la puissance publique devint chose personnelle, transmissible et partageable. Or ce principe, sur lequel se fondait le pouvoir du roi, se tourna contre lui ; car les grands, qui contribuaient à la constitution de l'empire, réclamèrent eux aussi une part personnelle de domination.

Les sociétés politiques ont essayé de conjurer ces différents dangers, surtout ceux qui résultent des interrègnes, en proclamant le principe que le roi ne meurt pas. Tandis qu'aux premiers temps du moyen âge la paix du roi mourait avec le roi, grâce à ce principe nouveau, la tendance du groupe à persévérer dans son être prit corps. En effet, une idée, très importante au point de vue sociologique, y est impliquée, c'est que le roi n'est pas roi en tant qu'individu. Au contraire, sa personnalité est par elle-même indifférente. Elle n'a plus de valeur que comme incarnation de la royauté abstraite, impérissable comme le groupe même dont elle est la tête. Celui-ci projette son immortalité sur le prince, qui en revanche la renforce par cela même qu'il la symbolise.

Le procédé le plus simple pour exprimer la permanence du groupe par celle du pouvoir, c'est la transmission héréditaire de la dignité suprême. La continuité physiologique de la famille souveraine réfléchit alors celle de la société. Celle-ci trouve son expression, aussi adéquate que possible, dans cette

loi qui fait succéder au père le fils désigné depuis longtemps pour le trône et toujours prêt à l'occuper. En tant qu'il se transmet héréditairement, le gouvernement est indépendant des qualités personnelles du prince ; or, c'est le signe que la cohésion sociale est devenue une réalité objective, pourvue d'une consistance et d'une durée propres, et qui n'est plus subordonnée à tous les hasards des existences individuelles. Ce qu'on a justement trouvé d'absurde et de nuisible dans le principe de l'hérédité, à savoir ce formalisme qui permet d'appeler au pouvoir aussi bien le moins capable que le plus méritant, cela même a un sens profond : car c'est la preuve que la forme du groupement, que le rapport entre gouvernants et gouvernés s'est fixé et objectivé. Tant que la constitution du groupe est incertaine et vacillante, les fonctions directrices exigent des qualités personnelles très déterminées. Ainsi, le roi grec des temps héroïques ne devait pas seulement être brave, sage et éloquent ; il fallait encore qu'il fût un athlète distingué et même, dans la mesure du possible, excellent laboureur, charpentier et constructeur de vaisseaux. D'une manière générale, là où l'association est encore instable, elle veille, comme c'est son intérêt, à ce que le pouvoir ne soit donné qu'après une lutte et une concurrence entre les individus. Mais là où la forme de l'organisation sociale est déjà solide et définitive, alors les considérations personnelles deviennent secondaires. C'est le maintien de cette forme abstraite qui importe, et le meilleur gouvernement est celui qui exprime le mieux la continuité et l'éternité du groupe ainsi constitué. Or c'est le gouvernement héréditaire, car il n'en est pas qui réalise plus complètement le principe d'après lequel le roi ne meurt pas.

III

Un autre moyen pour l'unité sociale de s'objectiver est de s'incorporer dans des objets impersonnels qui la symbolisent. Le rôle de ces symboles est surtout considérable quand, outre leur sens figuré, ils possèdent encore une valeur intrinsèque, qui leur permet de servir, en quelque sorte, de centre de ralliement aux intérêts matériels des individus. Dans ce cas, il importe tout particulièrement à la conservation du groupe de

soustraire ce bien commun à toute cause de destruction, à peu près comme on soustrait le pouvoir personnel aux accidents de personnes en proclamant l'immortalité du prince. Le moyen le plus fréquemment employé dans ce but, c'est la mainmorte, ce système d'après lequel les biens de l'association, qui, en tant que tels, doivent être éternels, sont déclarés inaliénables. De même que la nature éphémère de l'individu se reflète dans le caractère périssable de sa fortune, à la pérennité du groupe correspond l'inaliénabilité du patrimoine collectif. En particulier, le domaine des corporations ecclésiastiques ressembla longtemps à la caverne du lion où tout peut entrer, mais d'où rien ne sort. L'éternité de leurs biens symbolisait l'éternité du principe qui faisait leur unité. Ajoutez à cela que les biens de mainmorte consistaient essentiellement en biens fonciers. Or, contrairement aux meubles et, en particulier, à l'argent, les biens en terre jouissent d'une stabilité, d'une perpétuité qui en faisait la matière désignée de la mainmorte. En même temps, grâce à leur situation déterminée dans l'espace, ils servaient comme de point fixe autour duquel gravitaient tous leurs copropriétaires, tant par dévouement à la chose commune que par souci de leurs intérêts bien entendus. C'est ainsi que la mainmorte n'était pas seulement une source d'avantages matériels ; c'était encore un procédé génial pour consolider l'unité collective et en assurer la conservation.

Cette objectivité que la mainmorte et le fidéicommiss donnent aux biens collectifs en les soustrayant à l'arbitraire des individus, les associations modernes essaient de la réaliser par d'autres moyens, mais qui tendent au même but. Ainsi, nombre d'entre elles lient leurs membres en établissant que, s'ils se retirent de l'association, ils ne pourront recouvrer ce qu'ils auraient versé à la caisse commune. C'est la preuve que la sphère des intérêts sociaux s'est constituée en dehors de celle où se meuvent les individus, que le groupe vit d'une vie propre, qu'il s'approprie définitivement les éléments qu'il a une fois reçus et rompt tous les liens par lesquels ils se rattachaient à des propriétaires individuels. Désormais, il ne peut pas plus les rendre à ces derniers qu'un organisme ne peut restituer les aliments, qu'il s'est une fois assimilés, aux êtres qui les lui ont fournis. Ce *modus procedendi* ne favorise pas seulement par ses résultats directs l'auto-conservation de la société, mais il y aide aussi et surtout en faisant vivre dans l'esprit de chacun de ses membres l'idée d'une unité

sociale, supérieure aux particuliers et indépendante des caprices individuels.

Cette même technique sociologique se retrouve, mais encore renforcée, dans une autre règle adoptée par certaines associations : en cas de dissolution, elles s'interdisent de partager la fortune commune entre leurs membres, mais la lèguent à quelque société qui poursuit un but analogue. De cette manière, ce n'est plus seulement l'existence physique du groupe qui se maintient, c'est son idée, qui se réincarne dans le groupe héritier et dont la continuité est garantie et, pour ainsi dire, manifestée par cette transmission des biens. C'est particulièrement sensible dans un assez grand nombre d'associations de travailleurs qui se formèrent en France lors de la révolution de 1848. Dans leurs statuts, le principe en vertu duquel le partage est défendu reçut une extension nouvelle. Les associations d'un même métier formaient entre elles un syndicat auquel chacune léguait éventuellement ce fonds qu'elles ne pouvaient pas partager. Ainsi se constituait un nouveau fonds social où les contributions des sociétés particulières venaient se fondre en une unité objective d'un genre nouveau, comme les contributions des individus étaient venues se perdre dans le fonds particulier de chaque association. Par là, l'idée qui était l'âme de ces groupes élémentaires se trouvait comme sublimée. Le syndicat donnait un corps et une substance à ces intérêts sociaux qui, jusque-là, n'avaient eu de réalité que dans ces associations plus restreintes ; le principe sur lequel elles reposaient était élevé à une hauteur où, si des forces perturbatrices ne s'étaient rencontrées, il se serait maintenu invariable, au-dessus de toutes les fluctuations qui pouvaient survenir dans les personnes comme dans les choses.

IV

Nous avons considéré les cas où les formes sociales, pour se maintenir, se solidarisent soit avec une personne, soit avec une chose. Voyons maintenant ce qui arrive quand elles s'appuient sur un organe formé par une pluralité de personnes. Dans ce cas, l'unité du groupe s'objective elle-même dans un groupe : c'est ainsi que la communauté religieuse s'incarne

dans le clergé ; la société politique, dans l'administration ou dans l'armée (selon qu'il s'agit de sa vie intérieure ou de ses relations avec le dehors) ; l'armée, à son tour, dans le corps des officiers, toute association durable dans son comité, toute réunion passagère dans son bureau, tout parti politique dans sa représentation parlementaire.

La constitution de ces organes est le résultat d'une division du travail sociologique. Les relations inter-individuelles, qui sont la trame de la vie sociale et dont la forme spéciale détermine le caractère du groupe, s'exercent primitivement sans intermédiaire, de particulier à particulier. L'unité d'action se dégage alors de débats directs entre les agents et d'une mutuelle adaptation des intérêts ; l'unité religieuse, du besoin qui pousse chacun à communier dans une croyance ; l'organisation militaire, de l'intérêt qu'a tout homme valide soit à se défendre, soit à attaquer ; la justice publique, des sentences immédiates de la foule assemblée ; la subordination politique, de la supériorité personnelle d'un individu sur ses associés ; l'harmonie économique, des échanges directs entre producteurs¹. Mais bientôt, ces fonctions, au lieu d'être exercées par les intéressés eux-mêmes, deviennent l'office propre de groupes spéciaux et déterminés. Chaque individu, au lieu d'agir directement sur les autres, entre en relations immédiates avec ces organes nouvellement formés. En d'autres termes, tandis que, là où ces organes ne se sont pas formés, les éléments individuels ont seuls une existence substantielle et ne peuvent se combiner que suivant des rapports purement fonctionnels, leur combinaison, en s'organisant ainsi, acquiert une existence *sui generis* ; elle est désormais indépendante, non pas seulement des membres du groupe auxquels cette organisation s'applique, mais encore des personnalités particulières qui ont pour tâche de la représenter et d'en assurer le fonctionnement. Ainsi, la classe des commerçants, une fois constituée, est une réalité autonome qui, en dépit de la mobilité des individus, remplit d'une manière uniforme son rôle d'intermédiaire entre les producteurs. Le corps des fonctionnaires apparaît plus clairement encore comme une sorte de moule

(1) Je ne veux pas affirmer que cet état, le plus simple logiquement, ait été réellement partout le point de départ historique de tout développement social ultérieur. Mais, pour déterminer ce qui est dû à la constitution d'organes sociaux différenciés, il faut supposer cet état antérieur, ne fût-il qu'une fiction. Et, dans bien des cas, c'est une réalité.

objectif où les individus ne font que passer et qui réduit assez souvent à rien leur personnalité. De même, l'État se charge de faire collectivement les sacrifices pécuniaires que les différentes parties de la société exigent les unes des autres et, inversement, par l'intermédiaire d'agents spéciaux, il astreint les unes et les autres aux mêmes obligations fiscales. De même encore, l'Église est un organisme impersonnel dont les fonctions sont exercées par les prêtres, sans être créées par eux. En un mot, l'idée qu'on a crue fautive des êtres vivants, à savoir que les inter-actions de molécules matérielles, dont l'ensemble constitue la vie, ont pour support un principe vital distinct, cette idée est expressément vraie des êtres sociaux. Ce qui, à l'origine, consistait simplement en échanges inter-individuels, se façonne à la longue des organes spéciaux qui, en un sens, existent par eux-mêmes. Ils représentent les idées et les forces qui maintiennent le groupe dans telle ou telle forme déterminée et, par une sorte de condensation, ils font passer cette forme de l'état purement fonctionnel à celui de réalité substantielle.

C'est un des faits les plus caractéristiques de l'humanité et des plus profondément invétérés dans notre nature que cette faculté qu'ont les individus comme les groupes de tirer des forces nouvelles de choses qui tiennent d'eux-mêmes toute leur énergie. Les forces vitales du sujet prennent souvent ce détour pour mieux servir à sa conservation et à son développement ; elles se construisent un objet fictif d'où elles reviennent, en quelque sorte, sur le sujet d'où elles émanent. C'est ainsi que, dans certaines guerres, on voit un des belligérants contracter une alliance, mais en prêtant au préalable à son allié les forces avec lesquelles il en sera secouru. Qu'on se rappelle ces dieux que les hommes ont créés en sublimant les qualités qu'ils trouvaient en eux-mêmes, et dont ils attendent ensuite et une morale et la force de la pratiquer ! Qu'on se rappelle ces paysages dans lesquels nous projetons nos états d'âme de toute sorte, pour en recevoir un peu après des consolations et des encouragements ! Combien de fois encore des amis, des femmes ne nous paraissent-ils pas singulièrement riches de sentiments et d'idées, jusqu'au moment où nous nous apercevons que toute cette richesse morale vient de nous et n'est qu'un reflet de la nôtre ! Si nous nous dupons de la sorte, ce n'est sûrement pas sans raison. Beaucoup des forces de notre être ont

besoin de se projeter, de se métamorphoser, de s'objectiver ainsi pour produire leur *maximum* d'effet ; il faut que nous les placions à une certaine distance de nous pour qu'elles agissent sur nous avec leur plus grande force, et l'illusion où nous sommes sur leur origine a justement pour utilité de ne pas troubler leur action. Or les organes différenciés que crée la société sont souvent des produits de ce genre. Les énergies collectives s'y trouvent concentrées sous une forme spéciale qui, en vertu de ses caractères propres, résiste au groupe dans son ensemble ; si l'intérêt social l'exige, des forces *sui generis* semblent s'en dégager, qui ne sont pourtant qu'une transformation de ces forces élémentaires sur lesquelles elles réagissent.

Quelle est l'importance de ces organes pour la conservation des groupes ? C'est ce qu'un exemple va montrer. La décadence des anciennes corporations de l'Allemagne vint en partie de ce qu'elles ne surent pas se constituer d'organes. Elles restèrent identiques à la somme de leurs membres ; elles ne parvinrent pas à élever au-dessus des individus une organisation objective en qui s'incarnât l'unité sociale. Elles avaient bien des représentants, munis de pouvoirs spéciaux, mais qui avaient un caractère trop étroitement individuel ; c'étaient simplement des personnes sûres à qui l'on confiait les fonctions les plus indispensables à l'existence commune. Sans doute, il arriva çà et là que ces délégations se transformèrent plus tard en organes permanents de la vie publique ; mais, à l'origine, cette transformation n'eut pas lieu. L'unité du groupe resta sous la dépendance immédiate des inter-actions individuelles ; elle ne se condensa ni en un État dont l'idée aurait plané au-dessus des générations appelées successivement à le représenter, ni en organes particuliers qui, chargés de fonctions déterminées, en auraient, du moins, débarrassé l'ensemble des travailleurs. Or, les dangers qui résultent de cette situation peuvent être classés sous trois chefs :

1° Là où il y a des organes différenciés, le corps social est plus mobile. Tant que, pour chaque mesure politique, juridique, administrative, il doit tout entier se mettre en branle, son action pêche par la lourdeur, et cela doublement. D'abord, en un sens tout matériel. En effet, pour que le groupe entier puisse agir collectivement, il faut, avant tout, qu'il soit assemblé ; et la difficulté, parfois même l'impossibilité d'un rassemblement total empêche mille décisions

ou en diffère d'autres jusqu'au moment où il est trop tard. Mais supposons levée cette difficulté extérieure de la concentration physique, alors se dresse celle de la concentration morale. Comment arriver, dans une masse si considérable, à l'unanimité ? Quand une foule se meut, ses mouvements sont alourdis par toute sorte d'hésitations, de considérations qui tiennent soit à la divergence des intérêts particuliers, soit à l'indifférence des individus. Au contraire, un organe social peut s'affranchir de tous ces *impedimenta*, parce qu'il est fait pour un but défini et qu'il est composé d'un nombre de personnes relativement restreint, et ainsi il contribue à la conservation du groupe en rendant l'action sociale plus précise et plus rapide.

C'est à ces difficultés que doit être attribuée l'inaptitude de la foule à agir dans les cas où, pourtant, l'action n'exige ni connaissances ni qualités spéciales. Par exemple, un règlement d'administration, rendu vers la fin du xv^e siècle pour le cercle de Durkheim, parle d'affaires « trop nombreuses et trop compliquées pour pouvoir être traitées par la commune tout entière ; huit personnes capables avaient alors été choisies dans le sein de la commune et chargées d'agir en ses lieux et places ». Ainsi, dans un grand nombre de circonstances, l'intérêt qu'il y a à faire représenter une multitude par une minorité vient tout entier de ce qu'un groupe plus restreint, simplement parce qu'il est plus restreint et indépendamment de toute supériorité qualitative, a plus de liberté dans ses mouvements, plus de facilité pour se réunir, plus de précision dans ses actes.

La même cause peut ralentir les relations économiques quoique, dans ce cas, le groupe n'ait pas besoin de se réunir en corps pour agir. Tant que l'achat et la vente ont lieu directement entre producteurs et consommateurs, les échanges sont considérablement gênés par cette nécessité où sont les individus de se rencontrer en un même lieu. Mais une fois que le commerçant commence à jouer son rôle d'intermédiaire, une fois surtout que la classe des commerçants, systématisant l'échange, met les intérêts économiques en contact d'une manière continue, la cohésion sociale devient beaucoup plus forte. L'organe nouveau, qui s'intercale ainsi entre les éléments primaires du groupe, est, comme la mer entre deux pays, principe d'union, non de séparation : car, par la manière dont elle agit, la classe des commerçants met chacun plus

étroitement en rapports avec tous. De plus, en durant, cette activité donne naissance à un système de fonctions régulières qui se balancent harmoniquement, sorte de forme abstraite qui enveloppe les faits particuliers de consommation et de production, mais les dépasse, comme l'État dépasse les citoyens et l'Église les croyants. Un cadre est ainsi constitué dans lequel les relations économiques se développent et qui est susceptible d'une extension presque indéfinie ; et la manière dont ces relations se multiplient, jointe à la persistance de cette organisation à mesure que le mouvement économique s'accélère, prouve assez combien ces organes spéciaux importent à la durée de l'unité collective et combien sont insuffisantes, dans ce but, des inter-actions purement individuelles.

2° En second lieu, dans tous les cas où la totalité du groupe doit se mettre en mouvement pour chaque fin sociale particulière, sans qu'aucune de ses parties soit encore différenciée, des tiraillements intérieurs ne peuvent manquer de se produire, car, comme tous les éléments ont *a priori* la même valeur et la même influence, tout moyen de décider entre eux fait défaut. Cet état se trouve réalisé d'une manière tout à fait typique dans ces sociétés où la majorité elle-même n'a pas le pouvoir d'imposer ses volontés, où chaque opposant a le droit ou d'empêcher par son *veto* toute résolution commune d'une façon générale ou de ne pas s'y soumettre personnellement. A ce péril qui menace jusqu'à l'unité intérieure du groupe, la création d'organes spéciaux remédie, pour le moins, de deux manières. D'abord, un corps de fonctionnaires, une commission aura plus de connaissances spéciales que la foule et, par ce moyen déjà, les frottements et les conflits qui résultent simplement de l'incompétence, seront atténués. L'action est toujours plus une quand une connaissance objective de la situation ne laisse pas de place aux hésitations de l'agent. Mais un autre avantage, lié pourtant au premier, est moins aisé à découvrir. Si une insuffisante objectivité empêche souvent la multitude d'agir avec ensemble (car les erreurs subjectives sont en nombre infini, tandis que la vérité, étant une, ne peut être l'objet d'opinions divergentes), la cause n'en est pas toujours la pure et simple incompétence. Un autre facteur, fort important, peut intervenir. La division des partis, qui se fait d'abord sur un petit nombre de questions essentielles, s'étend ensuite à d'autres qui sont sans

liens avec les précédentes, et l'accord des esprits devient impossible en principe. Ainsi, les partis politiques forment à propos des questions religieuses, esthétiques, etc., des camps opposés, quand même leur opposition sur ce terrain serait sans rapport avec l'objet de leur opposition première. Les luttes des partis ont donc pour conséquence un monstrueux gaspillage de forces qui cesse dès que, au lieu d'abandonner toutes les questions aux discussions confuses de la foule, on les fait résoudre, toutes les fois qu'elles s'y prêtent, par des organes particuliers.

3° Enfin, un troisième avantage de cette organisation consiste dans la meilleure direction qu'elle donne aux forces collectives.

En effet, les foules, dans leurs manières d'agir, ne peuvent jamais s'élever au-dessus d'un niveau intellectuel assez bas, car le point où se rencontrent un grand nombre d'esprits ne saurait être situé très au-dessus de celui où s'arrêtent les plus médiocres. Qui peut le plus peut le moins, dit-on ; mais la réciproque n'est pas vraie, et c'est pourquoi ce sont les éléments les plus inférieurs, et non les plus élevés, qui donnent le ton à l'ensemble. Cette règle, il est vrai, ne s'applique pas à ce qui concerne l'intensité de la vie affective ; car, dans une foule assemblée, il se produit comme une nervosité collective, une surexcitation mutuelle des individus qui peut momentanément élever la passion commune au-dessus de l'intensité moyenne des passions individuelles. Mais les sentiments ainsi renforcés sont-ils ou non adaptés à telle fin, sont-ils sages ou fous ? C'est une toute autre question. Le caractère plus ou moins intelligent des décisions prises ainsi ne peut pas dépasser une moyenne où les mieux doués viennent rejoindre les moins capables. La réunion des individus peut bien accroître les puissances du sentiment et du vouloir, non celles de l'entendement. Sans doute, quand la société, pour se maintenir, n'a besoin que des actions et réactions directement échangées entre individus, il suffit que chaque intelligence particulière donne tout ce qu'elle peut donner. Mais il en va tout autrement quand le groupe doit agir comme unité. Là, c'était d'un mouvement moléculaire, ici, c'est d'un mouvement en masse qu'il s'agit ; dans le premier cas, il n'était ni possible ni désirable que les individus se fissent représenter ; dans le second, cette représentation devient possible et nécessaire. Quand un groupe étendu

veut conduire lui-même et directement ses affaires, il est indispensable que chacun de ses membres comprenne et approuve, dans une certaine mesure, les règles d'action qu'il suit; elles sont donc condamnées à une sorte de trivialité. C'est seulement lorsque les questions sont laissées à une organisation composée d'un nombre restreint de personnes, que le talent peut se donner carrière. A mettre les choses au mieux, comme les aptitudes spéciales et les compétences ne sont jamais communes qu'à une minorité, quand elles se produisent au sein d'une assemblée un peu vaste, il leur faut conquérir de haute lutte une influence qui leur est accordée sans conteste dans un organe différencié¹.

Ces inconvénients réunis n'ont pas seulement pour résultat de livrer une société, dépourvue d'organes différenciés, aux causes de dissolution que toute structure sociale porte en elle-même; ils la mettent aussi en état d'infériorité toutes les fois qu'elle entre en lutte contre de puissantes individualités. C'est ce qui perdit ces vieilles corporations allemandes dont nous parlions tout à l'heure; elles furent incapables de tenir tête à ces pouvoirs personnels qui, pendant ou après le moyen âge, se constituèrent soit au centre du pays soit sur des points secondaires. Elles périrent parce qu'il leur manqua ce que seules des forces individuelles, constituées à l'état d'organes sociaux, peuvent assurer à une société, je veux dire la rapidité des décisions, la concentration absolue de toutes les puissances de l'esprit, et cette intelligence supérieure dont les individus sont seuls capables, que ce soit l'ambition qui les pousse ou le sentiment de leur responsabilité.

Toutefois, il importe également à la conservation du groupe que ces organes ne se spécialisent pas au point de parvenir à une absolue autonomie. Il faut qu'on sente toujours avec force, au moins d'une manière sourde, ce qu'ils sont véritablement; à savoir, qu'ils ne représentent en définitive que des abstractions réalisées, que les inter-actions individuelles en

(1) Sans doute, les choses ne se passent pas toujours ainsi. Dans un corps de fonctionnaires, la jalousie enlève souvent au talent l'influence qui devrait lui revenir, tandis qu'une foule, renonçant à tout jugement personnel, suivra aisément un meneur de génie. Il est inévitable qu'une science abstraite, comme la sociologie, ne puisse pas épuiser la complexité des faits historiques. Quelle que soit la réalité des lois qu'elle établit, les événements concrets impliqueront toujours des séries d'autres causes dont l'influence peut, dans l'effet total, dissimuler l'action de la première.

sont tout le contenu concret, qu'ils sont simplement la forme sous laquelle se sont pratiquement organisées ces forces élémentaires, au cours de leur développement. Tout ce qu'ils expriment, c'est la manière dont les unités primaires du groupe mettent en œuvre leurs énergies latentes, quand elles atteignent leur plus grande puissance d'action. Si donc, en se différenciant, ils se détachent de l'ensemble, leur action, de conservatrice, devient destructive.

Deux raisons principales peuvent déterminer cette transformation. D'abord, si l'organe développe avec excès sa vie personnelle, s'il s'attache moins à l'intérêt social qu'au sien propre, ses efforts pour se conserver entreront naturellement en conflit avec ceux de la société. La bureaucratie nous offre, de cet antagonisme un exemple, relativement inoffensif, mais significatif. Les bureaux, ces organes nécessaires de toute administration un peu étendue, forment par eux-mêmes un système qui entre souvent en collision avec les besoins variables de la vie sociale, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, la compétence des bureaux ne peut s'étendre à la complexité de tous les cas individuels, même de ceux qui sont de leur ressort. Ensuite, entre le temps employé à mettre en branle la machine bureaucratique et le caractère urgent des mesures à prendre, il y a souvent une criante disproportion. Si donc un organe, qui fonctionne si lourdement, en vient, de plus, à oublier son rôle d'organe et se pose comme une fin en soi, alors il n'y a plus seulement différence, mais opposition directe entre ses intérêts et ceux de la société. La partie ne peut plus se maintenir qu'aux dépens du tout, et réciproquement. On pourrait comparer sur ce point la forme bureaucratique aux formes logiques de l'entendement. Celles-ci sont à la connaissance du réel ce que celle-là est à l'administration de l'État; c'est un instrument destiné à organiser les données de l'expérience, mais qui, précisément, n'en peut être séparé sans perdre tout sens et toute raison d'être. Quand la logique, perdant le contact avec la matière des faits dont elle n'est que l'expression schématique, prétend tirer d'elle-même une science qui se suffise, le monde qu'elle construit et le monde réel se contredisent nécessairement. Par elle-même, elle est seulement un moyen pour arriver à la connaissance des choses; si donc, oubliant son rôle de moyen, elle veut s'ériger en un système complet de la connaissance, elle devient un obstacle aux progrès de la science, comme la bureau-

cratie, quand elle perd de vue sa véritable fonction, devient une gêne pour la société dont elle est l'organe.

Le droit lui-même n'échappe pas toujours à cette excessive cristallisation. Primitivement, il n'est rien de plus que la forme des inter-actions individuelles; il exprime ce qu'elles sont tenues d'être pour que le lien social puisse se maintenir. A lui seul, il ne suffit nullement à assurer la vie et, encore moins, le progrès de la société; mais il est le minimum indispensable à la conservation du groupe. Il résulte d'une organisation à deux degrés. D'abord, des actes que les individus réclament les uns des autres et qu'ils accomplissent réellement, au moins la plupart du temps, se dégage le précepte juridique, forme abstraite de la conduite, qui en devient, dans l'avenir, la norme régulatrice. Mais ce premier organe, tout idéal en quelque sorte, a besoin, pour pouvoir résister aux forces qui l'assaillent, de se compléter par un autre, plus concret et plus matériel. Des raisons purement techniques mettent fin à cet état d'homogénéité primitive où c'était soit le *paterfamilias* soit la foule assemblée qui disaient le droit; dès lors, il devient nécessaire qu'une classe se constitue pour imposer ces normes aux relations individuelles. Mais si utile, si indispensable même que soit cette double organisation, elle expose les sociétés à un grave danger: la fixité d'un tel système peut se trouver en opposition avec la complexité croissante des rapports individuels et avec les besoins plus mobiles de la société. Tant par sa cohésion interne que par le prestige de ceux qui l'appliquent, le Droit acquiert plus que la juste indépendance qui est conforme à sa fin; par un véritable cercle vicieux, il s'arroe à lui-même je ne sais quel droit à rester tel quel, envers et contre tout. Or il peut se faire qu'au même moment la société, pour se maintenir, ait besoin que le droit varie; c'est alors que naissent ces situations fausses dont les formules connues: *Fiat justitia, pereat mundus*, ou *summum jus, summa injuria* sont l'expression. C'est pour assurer au droit la plasticité indispensable à son rôle d'organe, qu'on laisse au juge une sorte de marge dans l'interprétation et l'application des lois; et c'est à la limite de cette marge que se trouvent les cas où il faut résolument choisir entre le salut du droit et celui de l'État. Nous n'en rappelons ici l'existence que pour montrer, par un nouvel exemple, comment un organe social, en s'immobilisant dans son autonomie, en se considérant lui-même comme un tout, peut devenir un danger pour le tout.

Qu'il s'agisse de la bureaucratie ou du formalisme juridique, cette transformation d'un moyen en fin est d'autant plus dangereuse que le moyen est, d'après les apparences, plus utile à la société. La situation sociale des militaires nous en offre un exemple. Instituée pour des fonctions spéciales, l'armée, pour des raisons techniques, doit former un organisme aussi indépendant que possible. Pour obtenir de ses membres les qualités qu'elle réclame et, principalement, une étroite solidarité, il faut qu'elle les sépare radicalement de toutes les autres classes; c'est à quoi servent et l'uniforme et l'honneur spécial au corps des officiers. Or, quoique cette indépendance soit exigée par l'intérêt général, elle peut devenir tellement absolue et exclusive que l'armée finit par constituer un État dans l'État, détaché du reste de la nation, sans contact, par conséquent, avec la source dernière de sa force. C'est ce péril que l'on cherche à conjurer aujourd'hui par l'institution d'armées nationales; le service temporaire de tous les citoyens est certainement un bon moyen pour obliger l'armée à se renfermer dans son rôle d'organe.

Mais pour éviter les antagonismes possibles entre le groupe et ses organes, il ne suffit pas de ne laisser à ces derniers qu'une indépendance limitée; il faut encore qu'en cas de nécessité ils puissent rétrocéder à l'ensemble la fonction qu'ils en ont, en quelque sorte, détachée.

L'évolution des sociétés a ceci de particulier que leur conservation exige parfois la régression momentanée d'organes déjà différenciés. Cette régression, toutefois, diffère de celle que subissent les organes des êtres vivants à la suite de changements dans leurs conditions d'existence, comme l'atrophie des yeux chez les animaux qui restent longtemps dans des lieux obscurs. En effet, dans des cas de ce genre, c'est l'inutilité de la fonction qui entraîne la disparition progressive de l'organe; au contraire, dans le cas des sociétés, c'est parce que la fonction est nécessaire et l'organe insuffisant qu'il faut revenir aux actions et réactions immédiatement échangées entre les individus. Parfois même, la société est, dès l'origine, constituée de manière à ce que la même fonction soit alternativement exercée par les éléments primaires et par l'organe différencié. Telles sont les sociétés d'actionnaires dans lesquelles la partie technique des affaires est remise à des directeurs, que l'assemblée générale a pourtant le droit de déposer et auxquels elle peut prescrire certaines mesures dont ils

n'auraient même pas eu l'idée ou qu'ils n'étaient pas autorisés à prendre spontanément. D'autres associations, plus petites, tout en confiant à un président ou à un comité le soin de leurs affaires, prennent leurs dispositions pour que, au besoin, de gré ou de force, ces fonctionnaires se démettent de leurs fonctions dès qu'ils ne sont plus en état de s'en acquitter. Toutes les révolutions par lesquelles un groupe politique, renversant son gouvernement, remplace la législation et l'administration sous la dépendance immédiate des initiatives individuelles, sont des phénomènes sociologiques du même genre.

Il est évident, d'ailleurs, que de pareilles régressions ne peuvent se produire indifféremment dans toute espèce de sociétés. Quand les sociétés sont très grandes ou très complexes, ce retour du gouvernement à la masse est absolument impossible. L'existence d'organes différenciés est un fait sur lequel il n'y a plus moyen de revenir; tout ce qu'on peut souhaiter, c'est qu'ils restent assez plastiques pour permettre la substitution d'autres personnes à celles qui sont en fonction, si ces dernières se montrent incapables. Toutefois, il y a des sociétés qui sont déjà parvenues à un assez haut développement et où, néanmoins, on observe de ces faits d'évolution régressive, mais seulement à titre transitoire et tandis qu'une organisation nouvelle est en train de s'élaborer. Ainsi, l'église épiscopale, dans l'Amérique du Nord, souffrit jusqu'à la fin du siècle dernier de l'absence d'évêque. L'Église mère d'Angleterre qui, seule, pouvait en consacrer, se refusait à le faire pour des motifs politiques. Alors l'urgence extrême, le danger d'une dispersion irrémédiable décidèrent les fidèles à se tirer d'affaire eux-mêmes. En 1784, ils nommèrent des délégués, prêtres et laïques, dont la réunion constitua une Église suprême, organe central et directeur de toutes les Églises particulières. Un historien de l'époque décrit la chose ainsi : « Ce fut un spectacle vraiment étrange, et sans analogue dans l'histoire du christianisme, que cette assemblée d'individus constituant d'eux-mêmes une unité spirituelle sous la pression de la nécessité. Dans tous les autres cas, c'est l'unité de l'épiscopat qui faisait celle des fidèles; chacun ressortissait manifestement à la communauté dont l'évêque était la tête. » Ainsi l'union des croyants, qui jusque-là avait trouvé dans l'organisation épiscopale une sorte de substrat indépendant, retourna à son essence primitive. Les éléments

ressaisirent cette force qu'ils avaient tirée d'eux-mêmes et qui paraissait maintenant leur revenir du dehors.

Le cas est d'autant plus intéressant que la qualité nécessaire pour maintenir l'unité des fidèles, l'évêque la reçoit par la consécration, c'est-à-dire d'une source qui paraît située en dehors et au-dessus de toutes les fonctions sociales. Mais le fait qu'elle a pu être remplacée par un procédé purement sociologique montre bien d'où elle venait en réalité. Ce fut simplement une preuve de la merveilleuse santé politique et religieuse de ces populations que la facilité avec laquelle elles remplacèrent une organisation aussi ancienne, en se ressaisissant des forces sociales qui avaient servi à la faire et en les mettant en œuvre sans intermédiaire. Beaucoup de sociétés ont, au contraire, péri parce que les relations entre leurs forces élémentaires et les organes qui en étaient sortis n'avaient pas gardé assez de plasticité pour que les fonctions de ces derniers pussent, en cas de disparition ou de décadence, faire retour à la masse.

V

Les organes différenciés sont comme des substrats qui aident à la consolidation des groupes; la société, en les acquérant, s'enrichit de membres nouveaux. Mais, si l'on se place au point de vue de la fonction et non plus au point de vue de l'organe, comment l'instinct de conservation des groupes détermine-t-il leur activité? C'est une tout autre question. Que cette activité s'exerce par la masse indistincte des individus ou par des organes spéciaux, c'est, à cet égard, un point secondaire. Ce qui importe ici, c'est la forme générale et le rythme selon lesquels ont lieu les processus vitaux de la société. Deux cas principaux se présentent. Le groupe peut se maintenir soit en conservant le plus fermement possible ses formes, une fois fixées, de telle sorte qu'il oppose une résistance quasi matérielle aux dangers qui le menacent et garde, au milieu des circonstances les plus variées, la même constitution interne. Mais il peut arriver au même résultat en variant ses formes, de telle sorte qu'elles répondent aux changements des circonstances externes par leurs changements intérieurs et puissent, grâce à cette mobilité, se plier à tous les besoins.

Cette dualité de procédés correspond sans doute à quelque trait général de la nature, car on en retrouve l'analogie jusque dans le monde physique. Un corps résiste à la dispersion dont le menacent les chocs, soit par sa dureté et une cohésion tellement massive de ses éléments que l'assaut des forces extérieures ne change rien à leurs rapports, soit par sa plasticité et son élasticité, qui cède, sans doute, à la moindre pression, mais, en revanche, permet au corps de reprendre aussitôt après sa forme première. Étudions donc l'un et l'autre de ces procédés d'auto-conservation sociale.

Le procédé purement conservateur paraît surtout convenir aux sociétés faites d'éléments disparates et travaillées par des hostilités latentes ou déclarées. Dans ce cas, toute secousse, d'où qu'elle vienne, est un danger; même les mesures les plus utiles, s'il en doit résulter un ébranlement quelconque, doivent être évitées. C'est ainsi qu'un État très compliqué et dont l'équilibre est perpétuellement instable, comme l'Autriche, doit être, en principe, fortement conservateur, tout changement pouvant y entraîner des troubles irréparables. C'est même, d'une manière générale, l'effet que produit l'hétérogénéité des éléments dans les grandes sociétés, tant que cette hétérogénéité ne sert pas, au contraire, à renforcer, grâce à une harmonieuse division du travail, l'unité intérieure. Le danger vient de ce que, dans les couches différentes, et parfois même de tendances opposées, dont est fait un pareil État, le moindre ébranlement doit nécessairement avoir les contre-coups les plus variés. Plus la cohésion intérieure du groupe est faible, plus aussi toute nouvelle excitation de la conscience sociale, tout appel aux réformes publiques, risquent d'augmenter encore les oppositions; car il y a mille routes par où les hommes peuvent diverger les uns des autres et, très souvent, une seule qui leur permette de se rencontrer. C'est pourquoi, alors même qu'un changement, par lui-même, pourrait être utile, il aurait toujours l'inconvénient de mettre en relief l'hétérogénéité des éléments, comme la simple prolongation de lignes divergentes rend plus sensible leur divergence¹.

(1) Que l'ébranlement produit par les guerres serve souvent à restaurer la cohésion sociale et, par conséquent, à maintenir les formes de l'État, l'exception n'est qu'apparente et, en réalité, confirme la règle. Car la guerre fait précisément appel aux énergies qui sont communes aux éléments, même les plus opposés du groupe; par suite, elle met si bien en lumière leur caractère vital que la secousse sociale annule d'elle-même.

Le même conservatisme s'impose toutes les fois qu'une forme sociale survit tout en ayant perdu sa raison d'être et quoique les éléments, qui en étaient la matière, soient tout prêts à entrer dans des combinaisons sociales d'autres sortes. A partir de la fin du moyen âge, les corporations, en Allemagne, furent peu à peu dépouillées de leur influence et de leurs droits par les progrès des puissances centrales. Elles perdirent la force de cohésion qu'elles avaient eue jusque-là et qu'elles devaient à l'importance de leur rôle social; mais elles en gardaient encore l'apparence et le masque. Dans ces conditions, elles ne pouvaient attendre leur salut que d'un exclusivisme étroit qui en fermât l'accès. En effet, tout accroissement quantitatif d'une société entraîne des modifications qualitatives, nécessite des adaptations nouvelles qu'un être social vieilli ne peut supporter. Les formes des groupes dépendent étroitement du nombre des éléments; telle structure qui convient à une société d'un effectif déterminé, perd sa valeur si cet effectif augmente. Mais ces transformations internes et tout le travail nécessaire pour assimiler les membres nouveaux ne vont pas sans de grandes consommations de forces. Or des groupes qui ont perdu toute signification n'ont plus de force disponible pour une pareille tâche; ils ont besoin de tout ce qui leur en reste pour protéger contre les dangers du dehors et ceux du dedans la forme sous laquelle ils existent. Voilà pourquoi les corporations s'interdirent d'accepter des membres nouveaux. Ce n'était pas seulement pour fixer directement les dimensions du groupe en le limitant aux membres alors existants et à leur postérité; mais encore pour éviter ces changements de structure qu'implique indirectement tout accroissement de grandeur et qu'une société sans raison d'être est hors d'état de supporter. Quand une association quelconque est dans cette situation, l'instinct de conservation suffit à la rendre, étroitement conservatrice.

Cette tendance se rencontre surtout dans des groupes incapables de soutenir la concurrence de leurs rivaux. Car, pendant

dans ce cas, ce qui la rend dangereuse, à savoir la divergence des éléments. Mais là où elle n'est pas assez forte pour triompher des dissensions internes, alors la guerre exerce la même action que tous les autres ébranlements sociaux. Que de fois elle a donné le dernier coup à des États intérieurement divisés! Que de groupes, même en dehors des sociétés politiques, se sont trouvés, par suite de leurs conflits intérieurs, dans cette alternative ou d'oublier, pour combattre, leurs querelles intestines, ou de se laisser mourir sans résistance.

que leur forme est en train de muer, qu'ils sont en voie de devenir, ils prêtent le flanc aux coups de l'adversaire. C'est dans la période intermédiaire entre deux états d'équilibre que les sociétés, comme les individus, sont le moins en état de se défendre. Quand on est en mouvement, on ne peut pas se protéger de tous côtés comme quand on est au repos. C'est pourquoi un groupe, qui se sent menacé par ses concurrents, évitera, pour se conserver, toute espèce de transformation. *Quieta non movere* sera sa devise.

Nous arrivons maintenant à l'examen des cas où c'est, tout au contraire, l'extraordinaire plasticité des formes sociales qui est nécessaire à leur permanence. C'est ce qui arrive, par exemple, à ces cercles dont l'existence, au sein d'un groupe plus étendu, n'est que tolérée ou même ne se maintient que par des procédés illicites. C'est seulement grâce à une extrême élasticité que de pareilles sociétés peuvent, tout en gardant une consistance suffisante, vivre dans un état de perpétuelle défensive ou même, à l'occasion, passer rapidement de la défensive à l'offensive et réciproquement. Il faut, en quelque sorte, qu'elles se glissent dans toutes les fissures, s'étendent ou se contractent suivant les circonstances et, comme un fluide, prennent toutes les formes possibles. Ainsi, les sociétés de conspirateurs ou d'escrocs doivent acquérir la faculté de se partager instantanément et d'agir par groupes séparés, de se subordonner pleinement tantôt à un chef et tantôt à un autre, de conserver le même esprit commun, que tous leurs membres soient immédiatement en contact ou non, de se reconstituer sous une forme quelconque après une dispersion, etc. Voilà comment elles arrivent à se maintenir avec une persistance qui faisait dire aux Bohémiens : « Inutile de nous pendre, car nous ne mourrons jamais. » On a tenu le même langage à propos des Juifs. Si, dit-on, le sentiment de solidarité qui les rattache si étroitement les uns aux autres, si cet esprit d'exclusivisme à l'égard des autres cultes, qui leur est propre quoiqu'il se soit souvent relâché, si tous ces liens sociaux ont perdu, depuis l'émancipation du Judaïsme, leur couleur confessionnelle, c'est pour en prendre une autre : c'est maintenant le capitalisme qui les unit. Leur organisation est indestructible précisément parce qu'elle n'a pas de formes définies et tangibles. On aura beau, répète-t-on, leur retirer la puissance de la presse, celle du capital, l'égalité des droits avec les autres citoyens ; la société juive ne sera pas abattue

pour cela. On pourra bien leur enlever ainsi leur organisation politique et sociale ; mais on restaurera du même coup leur union confessionnelle. Ce jeu de bascule, qui leur a réussi sur plus d'un point, est parfaitement susceptible de se généraliser. On pourrait encore aller plus loin et montrer dans la plasticité personnelle du Juif, dans sa remarquable aptitude à se faire aux tâches les plus diverses, à s'adapter aux conditions d'existence les plus opposées, comme un reflet individuel des caractères généraux du groupe. Mais quoi qu'il en soit et que ces affirmations s'appliquent réellement ou non à l'histoire du peuple juif, le fait qu'on a pu les croire vraies est déjà pour nous un enseignement. Il nous rappelle que la mobilité des formes sociales peut être une condition de leur permanence.

Si nous cherchons maintenant quels rapports ces deux procédés contraires soutiennent avec les formes les plus générales de l'organisation sociale, nous allons voir se dérouler une série d'oppositions caractéristiques. On sait que l'existence d'un groupe est souvent liée à celle d'une classe déterminée, au point de ne pouvoir se maintenir si cette classe ne se maintient et avec tous ses caractères spécifiques ; c'est tantôt la plus élevée, tantôt la plus nombreuse, tantôt enfin la classe intermédiaire qui joue ce rôle. Or, dans les deux premiers cas, c'est l'immobilité des formes sociales qui s'impose ; dans le troisième, c'est, au contraire, leur élasticité.

Les aristocraties sont généralement conservatrices. Supposons, en effet, qu'elles soient réellement ce que leur nom signifie, c'est-à-dire la domination des meilleurs ; elles expriment alors sous la forme la plus adéquate possible l'inégalité de fait qui existe entre les hommes. Or, dans ce cas — je ne recherche pas s'il s'est jamais réalisé, sauf très partiellement — l'aiguillon qui pousse aux révolutions fait défaut ; c'est, à savoir, cette disproportion entre la valeur intrinsèque des personnes et leur situation sociale, qui peut susciter aussi bien les plus nobles que les plus folles entreprises. Par conséquent, même dans cette hypothèse, c'est-à-dire quand l'aristocratie est placée dans les conditions les plus favorables où elle puisse être, elle ne peut durer qu'en fixant d'une manière rigide et l'étendue de ses cadres et leur mode d'organisation. Le moindre essai de dérangement menacerait, sinon en réalité, du moins dans l'esprit des intéressés, cette rare et exquise proportion qui existe par hypothèse entre

les qualités des individus et leur place dans la société ; par suite, un premier germe de révolution serait constitué. Mais ce qui sera toujours, dans toutes les aristocraties, la cause principale de ces révolutions, c'est que cette absolue justice dans la distribution des pouvoirs ne se rencontre pour ainsi dire pas. Quand une minorité est souveraine, la suprématie qu'elle exerce repose presque toujours sur de tout autres principes que cette proportionnalité idéale. Dans ces conditions, la classe dirigeante a tout intérêt à éviter les nouveautés, car elles éveilleraient les prétentions, justes ou soi-disant telles, des classes dirigées, et il y aurait à craindre alors non seulement un changement de personnes, mais, et c'est ce qui importe à l'objet de notre recherche, un changement de constitution. Déjà le seul fait que l'on a parfois changé violemment le personnel gouvernemental avec l'appui de la masse, suffit à donner l'idée que le principe même de l'aristocratie pourrait être renversé par la même occasion.

Ainsi, la meilleure façon de se maintenir, pour une constitution aristocratique, est de s'immobiliser le plus possible. Cette proposition ne s'applique pas seulement aux groupes politiques, mais aux associations religieuses, aux sociétés familiales ou mondaines qui peuvent prendre la forme aristocratique. Partout où elle s'établit, ce n'est pas seulement pour le maintien de certaines personnes au pouvoir, mais pour le maintien de son principe même qu'un conservatisme rigide est nécessaire. C'est ce que montre clairement l'histoire des mouvements réformistes dans les constitutions aristocratiques. Quand ces sociétés s'efforcent de s'adapter à des forces sociales nouvelles et à un idéal nouveau, quand, par exemple, elles adoucissent l'exploitation à laquelle étaient soumises les classes inférieures, en réglementant les privilèges par la loi au lieu de les abandonner à l'arbitraire, toutes ces réformes, dans la mesure où elles sont volontairement concédées, ont pour but final, non les changements mêmes qui en résultent, mais la stabilité qu'elles donnent aux institutions qui sont conservées sans changement. La diminution des prérogatives aristocratiques n'est qu'un moyen pour sauver le régime dans son ensemble. Mais une fois que les choses en sont arrivées là, ces concessions sont, d'ordinaire, insuffisantes. Toute réforme met en lumière de nouveaux points à réformer et le mouvement, auquel on avait accédé pour maintenir l'ordre existant, mène, comme par une

pente douce, à la ruine de tout le système. Dans ce cas, la seule chance de salut est que, les prétentions nouvelles ne se laissant pas réduire au silence, une réaction radicale se produise et qu'on revienne même sur les changements antérieurement concédés. Le bouleversement général auquel s'expose ainsi l'aristocratie, quand elle se laisse modifier, explique qu'un immobilisme à outrance soit pour elle le meilleur instrument de défense.

Lorsque la forme du groupe est caractérisée, non par la suprématie d'une minorité, mais par l'autonomie de la majorité, c'est encore une stabilité radicale qui en assure le mieux la survie. Cela tient d'abord à ce que les masses, quand elles forment une unité sociale durable, ont un esprit essentiellement conservateur. Par là, elles s'opposent aux groupes temporaires que forment les foules assemblées. Celles-ci, au contraire, montrent, dans leurs dispositions comme dans leurs décisions, la plus grande mobilité ; à la moindre impulsion, elles passent d'un extrême à l'autre. Mais quand la masse n'est pas sous le coup d'une excitation immédiate, quand une stimulation mutuelle de ses membres et une sorte de suggestion réciproque ne la met pas dans un état d'instabilité nerveuse qui rend impossible toute direction ferme et la laisse à la merci de la première impulsion, quand, en un mot, ses caractères profonds et durables peuvent produire leurs effets, alors on la voit dominée par la force d'inertie ; elle ne change pas d'elle-même son état de repos ou de mouvement, mais seulement quand des forces nouvelles entrent en ligne et l'y contraignent. C'est pourquoi, quand des mouvements sociaux sont l'œuvre des masses et leur sont abandonnés sans direction, ils vont facilement jusqu'aux extrêmes, tandis qu'inversement un équilibre social qui repose sur les masses se rompt difficilement. De là cet instinct salutaire qui les pousse, pour garantir leur unité sociale contre la mobilité des circonstances, à garder leurs formes telles quelles, dans une immobilité opiniâtre, au lieu de les plier incessamment à tous les changements du milieu.

Dans les sociétés politiques, une circonstance particulière contribue à produire ce résultat : c'est que celles qui ont pour base la classe la plus nombreuse et où l'égalité des individus est la plus complète, sont surtout des sociétés agricoles. C'est le cas de la société de paysans que formait la Rome primitive

et des communes d'hommes libres qu'on rencontre dans l'ancienne Germanie. Ici, la matière de la vie sociale détermine la manière dont la forme se comporte. L'agriculteur est un conservateur *a priori*. Son travail, pour produire ses fruits, a besoin de temps et, par conséquent, d'institutions durables et d'une stabilité parfaite. L'impossibilité de prévoir ces caprices de la température dont il est si étroitement dépendant, l'incline vers une sorte de fatalisme qui se traduit par une résignation patiente vis-à-vis des forces extérieures plutôt que par de la dextérité à éviter leurs coups. Sa technique, d'une manière générale, ne peut répondre aux variations du milieu par des variations correspondantes avec la promptitude dont sont capables l'industriel et le commerçant ; et ainsi, par suite des conditions mêmes de l'art agricole, une organisation sociale qui s'appuie sur une vaste classe d'agriculteurs tend naturellement à l'immobilité.

Mais il en est tout autrement quand la classe directrice est la classe moyenne et que d'elle dépend la forme du groupe. La raison en est dans une particularité qui lui est spéciale ; seule, elle a, à la fois, une limite supérieure et inférieure. Par suite, elle reçoit sans cesse des éléments de la classe inférieure comme de la classe supérieure et elle en donne à son tour et à l'une et à l'autre. Il en résulte qu'elle a pour caractéristique un état de flottement qui fait que, pour se maintenir, elle a surtout besoin d'une grande aptitude à s'adapter, à varier, à se plier aux circonstances ; car c'est à cette condition qu'elle peut diriger ou prévenir les inévitables mouvements de l'ensemble, de manière à garder intact, malgré les changements qu'elle traverse, tout l'essentiel de ses formes et de ses forces.

Une société de ce genre a pour caractère distinctif la *continuité*. Elle n'implique, en effet, ni une égalité absolue entre les individus, ni la division du groupe en deux parties radicalement hétérogènes, l'une supérieure et l'autre inférieure. La classe moyenne apporte avec elle un élément sociologique entièrement nouveau. Ce n'est pas seulement une troisième classe ajoutée aux deux autres et qui n'en diffère qu'en degrés, comme elles diffèrent elles-mêmes l'une de l'autre. Ce qu'elle a de vraiment original, c'est qu'elle fait de continus échanges avec les deux autres classes et que ces fluctuations perpétuelles effacent les frontières et les remplacent par des transitions parfaitement continues. Car ce qui fait la vraie

continuité de la vie collective, ce n'est pas que les degrés de l'échelle sociale soient peu distants les uns des autres — ce qui serait encore de la discontinuité — ; c'est que les individus puissent librement circuler du haut en bas de cette échelle. A cette seule condition, il n'y aura pas de vides entre les classes. Il faut que les carrières individuelles puissent successivement passer par les plus hautes et par les plus basses situations, pour que le sommet et la base de la hiérarchie soient vraiment reliés l'un à l'autre. Il est aisé de voir qu'il en est de même à l'intérieur de la classe moyenne elle-même ; qu'il s'agisse de considération, d'éducation, de fortune, de fonctions, les conditions n'y sont continues que dans la mesure où une même personne peut en changer facilement.

Telles sont les raisons qui font qu'une société où la classe moyenne est prédominante se caractérise par une grande élasticité ; c'est que, les éléments y étant très mobiles, il lui est plus facile de se maintenir en variant si le milieu varie, qu'en restant obstinément immuable. Inversement, on pourrait montrer qu'un groupe où les conditions sont nombreuses et rapprochées les unes des autres doit rester plastique et variable, s'il ne veut pas qu'il se produise d'importantes ruptures dans sa masse. Là où les situations possibles sont infiniment diverses, les chances pour que chacun soit à sa véritable place sont bien moindres que dans une société où il existe un système de classes nettement définies et où, par suite, chaque individu est encadré dans un groupe étendu et à l'intérieur duquel il peut se mouvoir avec une certaine liberté. Dans ce dernier cas, en effet, comme la société ne contient qu'un petit nombre de conditions tranchées, chacun, au moins en règle générale, est naturellement dressé en vue du cercle particulier dans lequel il doit entrer. Car comme ces cercles sont assez vastes et n'exigent de leurs membres que des qualités assez générales, l'hérédité, l'éducation, l'exemple suffisent à y adapter par avance les individus. Il se produit ainsi une harmonie préétablie entre les qualités individuelles et les conditions sociales. Mais là au contraire où, grâce à l'existence d'une classe moyenne, il y a toute une gamme de situations variées et graduées, ces mêmes forces ne peuvent plus prédéterminer les particuliers avec la même sûreté ; l'harmonie qui, tout à l'heure, était préétablie, doit, maintenant, être retrouvée *a posteriori* et par des moyens empiriques ; pour cela, il faut que chaque

individu puisse sortir de sa situation si elle ne lui convient pas et que l'accès de celle à laquelle il est apte lui soit ouvert. Par conséquent, dans ce cas, ce qui est nécessaire au maintien du groupe, c'est que les frontières des classes puissent être aisément déplacées, constamment rectifiées, que les situations n'aient rien de définitivement fixé. C'est seulement de cette manière que chacun pourra arriver à rencontrer la position spéciale qui convient à ses qualités spéciales. C'est pourquoi une société où la classe moyenne domine doit employer, pour se conserver, des procédés contraires à ceux qui servent à une aristocratie.

VI

Dans ce qui précède, la variabilité des groupes a été étudiée comme un moyen pour eux de s'adapter aux nécessités de la vie ; elle consiste à plier pour empêcher que tout ne se brise, et cette souplesse s'impose toutes les fois que les formes sociales ne sont pas assez fortement consolidées pour défier toutes les forces destructives. La société répond ainsi aux variations qui se produisent dans les circonstances, tout en maintenant son existence propre. Mais on peut se demander maintenant si cette aptitude à passer par des états variés, et même opposés, ne sert à la conservation du groupe que comme un moyen de réagir contre les changements du milieu, ou si elle n'est pas également impliquée dans le principe même de sa constitution interne.

En effet, abstraction faite de ce que peuvent être les circonstances extérieures, la santé du corps social, considérée comme le simple développement de ses énergies internes, ne réclame-t-elle pas sans cesse des changements de conduite, des déplacements d'intérêts, de continuelles variations de formes ? Déjà les individus ne peuvent se conserver qu'en changeant ; ils ne maintiennent pas l'unité de leur vie par un équilibre immobile entre le dedans et le dehors, mais, pour des raisons d'ordre interne, ils sont déterminés à un mouvement perpétuel qui les fait passer incessamment non pas seulement de l'action à la passion et réciproquement, mais encore d'une forme de l'action ou de la passion à une autre. De même, il n'est pas impossible que les forces d'où résulte

la cohésion de la société aient besoin de changement pour garder toute leur action sur les consciences. C'est ce qu'on peut notamment observer toutes les fois que l'unité collective est devenue trop étroitement solidaire d'un état social déterminé, ce qui arrive par cela seul que cet état dure depuis très longtemps et sans changement. Qu'un événement extérieur vienne alors à l'ébranler, et l'unité sociale risque d'être emportée du même coup. Par exemple, lorsque les sentiments moraux ont été, pendant longtemps, intimement unis à certaines conceptions religieuses, le libre examen, en ruinant la religion, menace la morale. De même, l'unité d'une famille riche se brise parfois, si cette famille s'appauvrit, comme, d'ailleurs, l'unité d'une famille pauvre qui vient à s'enrichir. De même encore, dans un État jusqu'alors libre, les pires divisions éclatent si la liberté vient à se perdre (qu'on se rappelle Athènes à l'époque macédonienne) ; mais le même phénomène se produit dans les États despotiques qui deviennent libres brusquement, comme l'histoire des révolutions l'a souvent prouvé. Il semble donc qu'une certaine variabilité empêche le groupe de se solidariser trop complètement avec telle ou telle particularité. Les changements fréquents par lesquels il passe, l'immunisent, pour ainsi parler ; beaucoup de ses parties peuvent tomber, sans que le nerf de la vie soit atteint, sans que le maintien du groupe soit en péril.

Nous sommes, il est vrai, porté à croire que la paix, l'harmonie des intérêts servent seuls dans ce but ; toute opposition nous paraît créer un danger et gaspiller stérilement des forces qui pourraient être employées à une œuvre positive de coordination et d'organisation. Et cependant, l'opinion contraire semble mieux fondée ; les sociétés ont intérêt à ce que la paix et la guerre alternent d'après une sorte de rythme. Cela est vrai des guerres étrangères succédant à des périodes de paix internationale, comme des guerres intestines, des conflits de partis, des oppositions de toute sorte qui se font jour au sein même de l'entente et de l'harmonie ; toute la différence entre ces deux ordres de faits, c'est que, dans le premier cas, l'alternance est successive, dans le second, simultanée. Mais le but poursuivi est le même ; seuls, les moyens par lesquels il se réalise sont différents. La lutte contre une puissance étrangère donne au groupe un vif sentiment de son unité et de l'urgence qu'il y a à la défendre envers et contre tout. La commune opposition contre un tiers agit

comme principe d'union, et cela beaucoup plus sûrement que la commune alliance avec un tiers; c'est un fait qui se vérifie presque sans exception. Il n'est, pour ainsi dire, pas de groupe, domestique, religieux, économique, politique, qui puisse se passer complètement de ce ciment. La conscience plus nette qu'une société prend de son unité, par l'effet de la lutte, renforce cette unité, et réciproquement. On dirait que, pour nous autres hommes, dont la faculté essentielle est de percevoir des différences, le sentiment de ce qui est un et harmonique ne puisse prendre de forces que par contraste avec le sentiment contraire. Mais les antagonismes qui séparent les éléments mêmes du groupe peuvent avoir les mêmes effets; ils donnent plus de relief à son unité, parce que, en tendant, en resserrant les liens sociaux, ils les rendent plus sensibles. Il est vrai que c'est aussi un moyen de les briser; mais tant que cette limite extrême n'est pas atteinte, ces conflits, qui, d'ailleurs, supposent un premier fonds de solidarité, la rendent plus agissante, que les sujets en aient ou non conscience. Ainsi, les attaques auxquelles les différentes parties d'une société se livrent les unes contre les autres ont souvent pour conséquence des mesures législatives qui sont destinées à y mettre un terme et qui, tout en ayant pour origine l'égoïsme et la guerre, donnent à la communauté un sentiment plus vif de son unité et de sa solidarité. Ainsi encore, la concurrence économique, par les actions et les réactions qu'elle détermine, met plus étroitement en rapports les clients et les marchands même qui se font concurrence, et elle accroît leur dépendance réciproque. Enfin et surtout, le désir de prévenir les oppositions et d'en adoucir les conséquences conduit à des ententes, à des conventions commerciales ou autres qui, quoique nées d'antagonismes actuels ou latents, contribuent d'une manière positive à la cohésion du tout.

Cette double fonction de l'opposition, selon qu'elle est tournée vers le dehors ou vers le dedans, se retrouve dans les relations les plus intimes des particuliers et elle y a tous les caractères d'un phénomène sociologique; car les individus eux aussi ont besoin de s'opposer pour rester unis. Cette opposition peut se manifester également, ou bien par le contraste que présentent les phases successives de leur commerce, ou bien par la manière dont le tout qu'ils forment se différencie du milieu moral qui les enveloppe. On a souvent dit que l'amitié et l'amour ont besoin parfois de diffé-

rends, parce que la réconciliation leur donne tout leur sens et toute leur force. Mais ces mêmes associations, sans présenter de ces différences externes, peuvent devenir plus conscientes de leur bonheur, en s'opposant au reste du monde, à tout ce qui s'y passe et à tout ce qu'on en sait. Cette seconde forme d'opposition est certainement la plus haute et la plus efficace. La première a d'autant moins de valeur que les périodes alternées d'accord et de conflit sont plus courtes et se suivent de plus près. A son degré le plus bas, elle est caractéristique d'un état où la nature des relations internes entre les individus n'a, pour ainsi dire, plus d'importance, où leurs dispositions respectives sont à la merci des accidents extérieurs, qui tantôt les rapprochent et tantôt les tournent les uns contre les autres. Et cependant, même alors, elle a quelque chose de profondément utile à la conservation du lien social. Car là où les parties sont rarement incitées à prendre conscience de leur solidarité et où, par suite, elles n'en ont qu'un faible sentiment, rien ne peut être plus propre à l'éveiller que ces chocs et ces conflits perpétuels, suivis de perpétuelles réconciliations. C'est de la lutte même que naît l'unité.

Nous revenons ainsi au point de départ de ces considérations. Le fait que l'opposition peut servir à la conservation du groupe est l'exemple le plus topique de l'utilité que présente, dans ce même but, la variabilité sociale en général. Car s'il est vrai que l'antagonisme ne meurt jamais complètement, il est cependant dans sa nature de n'être jamais qu'un intervalle entre deux périodes d'accord. Par définition, ce n'est qu'une crise, après laquelle l'union sociale se reconstitue par suite des nécessités même de la vie; et il en est ainsi sans doute, parce que, ici comme partout, ce qui dure n'a de relief et ne prend toute sa force au regard de la conscience que par contraste avec ce qui change. L'unité sociale est l'élément constant qui persiste identique à soi-même, alors que les formes particulières qu'elle reçoit et les rapports qu'elle soutient avec les intérêts sociaux sont infiniment mobiles; et cette constance est d'autant plus accusée que cette mobilité est plus grande. Par exemple, la solidité d'une union conjugale varie certainement, *ceteris paribus*, suivant la diversité plus ou moins grande des situations par lesquelles ont passé les époux; car ces changements mettent en saillie l'inaltérabilité de leur union. Il est dans la nature des choses humaines

que les contraires se conditionnent mutuellement. Si la variabilité importe tellement à la conservation du groupe, ce n'est pas seulement parce que, à chaque phase déterminée, l'unité s'oppose à ces variations passagères, mais parce que, dans toute la suite de ces transformations, qui ne sont jamais les mêmes d'une fois à l'autre, elle seule se répète sans changement. Elle acquiert ainsi, vis-à-vis de ces états discontinus, ce caractère de fixité et cette réalité que la vérité possède par opposition à l'erreur. La vérité n'a pas, dans chaque cas particulier, une sorte de privilège, un avantage mystique sur l'erreur; et cependant elle a plus de chances de triompher, pour cette raison qu'elle est une tandis que les erreurs possibles à propos d'un même objet sont en nombre infini. Elle revient donc plus souvent dans le cours des pensées; *non que l'erreur en général, mais que telle erreur en particulier*. C'est ainsi que l'unité sociale a des chances de se maintenir et de se renforcer à travers toutes les variations, parce que celles-ci diffèrent toujours l'une de l'autre, tandis qu'elle reparaît toujours identique. Par suite de cette disposition des choses, les avantages de la variabilité, qui ont été énumérés plus haut, peuvent être conservés, sans que les variations qui se produisent entament sérieusement le principe même de l'unité.

Nous terminons ici cette étude qui, de par la nature même du sujet, ne vise nullement à être complète, mais a plutôt pour but de donner un exemple de la méthode qui seule, d'après nous, peut faire de la sociologie une science indépendante, et qui consiste à abstraire la forme de l'association des états concrets, des intérêts, des sentiments qui en sont le contenu. Ni la faim, ni l'amour, ni le travail, ni la religiosité, ni la technique, ni les produits intellectuels ne sont par eux-mêmes de nature sociale; mais c'est le fait même de l'association qui donne à toutes ces choses leur réalité. Quoique la réciprocité d'action, l'union, l'opposition des hommes n'apparaisse jamais que comme la forme de quelque contenu concret, ce n'est cependant qu'en isolant cette forme par l'abstraction, qu'on pourra constituer une science de la société, au sens étroit du mot. Que le contenu réagisse toujours sur le contenant, cela ne change rien à la question. L'étude géométrique des formes des cristaux est un problème dont la spécificité n'est nullement diminuée par ce fait que la manière dont ces formes se réalisent dans les corps particuliers varie suivant la constitution chimique de ces derniers. La quantité

de problèmes que ce point de vue permet de dégager paraît hors de doute. Seulement, étant donné que, jusqu'à présent, on n'a pas encore su le faire servir à déterminer un champ d'études qui soit spécial à la sociologie, il importe avant tout d'habituer les esprits à discerner, dans les phénomènes particuliers, ce qui est proprement sociologique et ce qui ressortit à d'autres disciplines; c'est la seule manière d'empêcher notre science de glaner perpétuellement dans le champ des voisins. C'est à ce but propédeutique que répond la présente recherche.

G. SIMMEL

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

Par M. BOUGLÉ

Que peut être une sociologie proprement dite? C'est ce que nous nous proposons de mettre en lumière, en résumant les récentes publications de sociologie générale. Nous irons donc des auteurs qui entendent la sociologie *lato sensu*, comme une philosophie des sciences sociales particulières ou comme une philosophie de l'histoire, à ceux qui l'entendent *stricto sensu*, comme une science spéciale, devant se dégager des analogies biologiques pour envisager directement les phénomènes qui lui appartiennent en propre, — phénomènes qui sont encore en leur fond, sans doute, des phénomènes psychologiques, puisqu'ils résultent de l'« inter-action » des consciences individuelles, mais qui sont du moins des phénomènes psychologiques d'une espèce spéciale, puisqu'il faut, pour en rendre compte, considérer les consciences, non pas à part et en tant qu'individuelles, mais dans leurs rapports mêmes.

Ainsi s'expliquent les trois classes d'œuvres sociologiques que nous distinguons et l'ordre dans lequel nous les rangeons : 1° sociologie philosophique ; 2° sociologie biologique ; 3° sociologie psychologique et spécifique.

I. — SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE

G. TARDE. — **L'opposition universelle.** Essai d'une théorie des contraires. 451-viii p., Alcan, Paris, 1897.

C'est par accident, si l'on peut dire, et sans la préméditation de son auteur que le nouveau livre de M. Tarde revient à la

sociologie. M. Tarde se proposait d'échapper aux « questions sociales » en suivant, où elle voudrait le conduire, l'idée générale d'opposition : elle n'a pas tardé à le ramener à ses préoccupations habituelles, accident heureux et d'ailleurs facile à prévoir.

Nous laisserons les mathématiciens, les physiciens, les naturalistes et les psychologues suivre pas à pas l'auteur dans cette « promenade d'esprit » pendant laquelle il regarde passer, « à tous les étages superposés de la réalité physique, vivante, mentale, la procession de couples enchaînés de contraires qui s'y déroule éternellement ». Ce qui importe à la sociologie, c'est la défiance que cette revue générale doit lui inspirer, selon l'auteur, tant à l'égard de la nécessité qu'à l'égard de la fécondité de l'opposition. Trop souvent, qu'il s'agisse des quantités imaginaires, de la loi de la réaction égale à l'action, ou de l'anabolisme et du catabolisme, on a forgé des oppositions toutes subjectives, pour répondre au « vœu de symétrie » ; on a imaginé que toute évolution était suivie d'une dissolution inverse, que tout progrès était dû à l'entrechoc soit physique, soit physiologique, soit mental : l'examen rapide des faits sur lesquels on a bâti ces hypothèses conduit M. Tarde à cette conclusion qu'on a fait, à tort, honneur à l'opposition de ce qui est l'œuvre de l'adaptation et de la variation.

La même conclusion se dégagera, plus évidente encore, des faits sociaux directement interrogés. Examinons en effet les différentes espèces d'oppositions sociales, les oppositions « de séries », celles « de degré », et enfin, les plus importantes à vrai dire, racines des précédentes, les oppositions « de sens ».

Parce que la croissance d'une langue, d'une religion, d'une constitution s'est effectuée suivant un certain ordre, doivent-elles nécessairement décroître dans l'ordre inverse ? En un mot, les évolutions sociales sont-elles assujetties, comme on le croit souvent sur la foi de l'idée d'opposition, à la réversibilité ? — Au contraire, la réversion n'est dans tous les ordres de phénomènes sociaux qu'un accident ou, pour mieux dire, qu'une apparence ; et plus leur tracé est logique et orienté vers un but, moins il y a de chances pour qu'ils reviennent sur leurs pas (p. 303). Imagine-t-on que, dans une société en train de se dissoudre, la perte graduelle des connaissances et des théories s'opérerait dans l'ordre précisément inverse de celui de leur acquisition ? Le travail de décomposition des

termes grammaticales et syntaxiques n'est, de même, nullement l'inverse de celui qui les a élaborées. La succession des nuances de beauté qu'on goûte chez les grands écrivains ou des aspects de vérité qu'on découvre chez les grands philosophes ne paraît pas susceptible de se retourner. C'est enfin s'en tenir aux apparences ou même aux coïncidences de mots que de croire que les transformations économiques nous ramènent au collectivisme ou au troc primitif. En réalité, l'ordre des phénomènes économiques, comme celui de tous les phénomènes sociaux, est déterminé par l'ordre de l'apparition des découvertes et par celui de leur propagation imitative (p. 324) : or il n'y a aucune raison pour que les imitations cessent, ou pour que les inventions se perdent dans l'ordre inverse de celui de leur adoption ou de leur création. Ce sont les initiatives fécondes et leur rayonnement imitatif, et non les oppositions stériles, qui mènent l'évolution ou plutôt les évolutions sociales (p. 332).

La régression est-elle plus nécessaire que la réversibilité ? Considérons les quantités sociales, et demandons-nous s'il est indispensable, comme l'idée d'opposition tendrait à le faire admettre, qu'après avoir crû elles décroissent ? — Suivant M. Tarde, les deux principales quantités sociales sont les « lumières » et les « richesses » ou encore la « vérité », distincte de la conviction personnelle, et la « valeur », distincte de l'utilité individuelle. Elles sont vraiment sociales en ce sens qu'on pourrait, même s'il n'y avait rien dans les individus eux-mêmes qui fût mesurable, mesurer au nombre des individus qui s'entre-reflètent les variations propres de la valeur ou de la vérité. Si la valeur est, en fait, plus aisée à mesurer, c'est que la nature même des richesses, qui ne peuvent s'échanger que moyennant le sacrifice des unes aux autres, a exigé la constitution d'un mètre sur lequel on s'accorde pour régler l'étendue de ce sacrifice, tandis que la nature des vérités, qui s'additionnent (ou se contredisent), mais ne s'échangent pas, n'a pas fait éprouver le besoin d'une mesure qui leur soit commune (p. 340). Il n'empêche que la quantité des vérités est au moins aussi importante aux sociétés que la quantité des richesses. L'une comme l'autre tendent normalement à s'accroître, en vertu de cette ambition universelle qui pousse toute invention à se propager et, autant qu'il est en elle, à conquérir le monde. Si elle est arrêtée dans sa marche conquérante, ce n'est nullement en vertu d'une néces-

sité interne, qui la contraindrait à décliner par cela seul qu'elle a progressé, c'est qu'elle est heurtée et refoulée par quelque autre : la décadence de la première est la conséquence et l'image renversée, non de son propre progrès, mais du progrès de la seconde. C'est ainsi que le déclin de la consommation du seigle correspond au progrès de la consommation du froment, et le déclin de la marine à voile, au progrès de la marine à vapeur. En un mot, qu'il s'agisse du progrès des lumières ou de celui des richesses, la progression a sa cause interne ; la régression, quand elle a lieu, a une cause extérieure. La progression est la règle, la régression l'accident (p. 348).

Si l'on passe enfin de la considération de ces oppositions de degré à celle de ces oppositions de sens dont toutes les autres dérivent, faut-il croire que la lutte sous toutes ses formes est absolument nécessaire et, en tout cas, éminemment utile à la vie des sociétés ? Question vitale, puisqu'elle nous amène à nous interroger sur la valeur de la concurrence et de la guerre. — Et d'abord la concurrence ne crée rien par elle-même. C'est par l'invention des procédés nouveaux, qui n'est pas toujours déterminée par la concurrence, — l'invention de la charrue, par exemple, n'a pas jailli certainement de la concurrence des agriculteurs primitifs, — que progresse l'industrie (p. 370). Et c'est encore la propagation imitative de ces procédés comme des besoins qu'ils suscitent qui rend la concurrence possible. Sans l'imitation et d'abord sans l'invention imitée, dues, en somme, non à la mêlée des égoïsmes, mais à l'instinctive sympathie qui rend l'homme sociable, la concurrence est impuissante ou malfaisante, tandis que, même sans concurrence, l'invention et l'imitation sont toutes puissantes et finalement bienfaisantes (p. 375). Loin, par suite, que le progrès ne puisse s'accomplir que par l'exaspération de la concurrence et l'entrechoc des intérêts, le progrès consiste à substituer, à la rivalité confuse des intérêts qui s'opposent, la délimitation précise des droits qui s'accordent.

Si la lutte, sous cette forme atténuée qui est la concurrence, nous paraît déjà inféconde en elle-même, que dirons-nous de la guerre « confluent et consommation de toutes les oppositions sociales poussées à bout et s'exprimant par toutes les oppositions physiques » ? — A un certain point de vue, la guerre apparaît bien comme une œuvre directe de la socialisation elle-même. Une passion commune de nombre d'individus pour un même objet, et la conscience vive de cette com-

munauté de passions, telles paraissent bien être, en effet, les conditions de la conversion des conflits d'individus en conflits de masses. Mais pourquoi ces conflits sociaux prennent-ils, encore aujourd'hui, la forme de guerres proprement dites ? Il n'y a là, suivant M. Tarde, aucune nécessité, mais une habitude. On se bat parce qu'on s'est battu. La guerre est une survivance (p. 390). Mais, du moins à l'origine, ce procédé sauvage n'était-il pas nécessaire ? Sans la guerre, mère de la discipline, le progrès humain était-il possible ? — Pourquoi non ? La religion, aussi bien et mieux que la guerre, fait les sociétés. Si l'humanité, au lieu de préférer décidément la première à la seconde, a usé à la fois de l'une et de l'autre par un compromis fâcheux, c'est là, suivant l'auteur, une sorte d'accident qu'on peut supprimer par la pensée sans avoir à supposer du même coup la marche des sociétés arrêtée. En fait, là où la guerre n'entraîne pas, comme elle le fait le plus souvent, cet élargissement du groupe social qui est le vrai progrès de l'humanité, elle ne fait que consacrer, et souvent en les mutilant, les pacifiques conquêtes opérées par l'expansion imitative de la religion combinée avec celle de la langue, des usages, des mœurs (p. 403).

En un mot, le progrès social n'est pas dû à l'hostilité, quelque forme qu'elle revête, mais à l'ambition et à l'amour pères de l'invention et de l'imitation. La lutte en elle-même n'est pas plus utile que n'étaient nécessaires la régression ou la réversion. Ce n'est donc pas dans l'opposition, c'est dans la variation — dont l'opposition est parfois une cause occasionnelle, mais dont elle n'est nullement la raison suffisante, — et dans la répétition — dont l'opposition est un cas particulier, mais non la forme générale — qu'il faut chercher les principes bienfaisants des transformations de l'univers. — Et ainsi le nouveau livre de M. Tarde se trouve apporter une preuve indirecte et inattendue, mais par là, semble-t-il, d'autant plus probante, de la vérité des idées défendues par ses livres antérieurs.

— Dans celui-ci, aussi bien que dans les précédents, les lecteurs savent d'avance qu'ils trouveront une profusion d'indications fécondes, de remarques pénétrantes, de vues larges et hardies. En même temps, dans celui-ci peut-être plus encore que dans les précédents, il leur sera parfois difficile de distinguer nettement les hypothèses des vérités, les rapprochements des explications, l'utopie de l'histoire, et l'idéal de la réalité.

Ceux qui souhaitent la constitution d'une sociologie proprement scientifique, objective et spécifique, ne trouveront pas toujours leur compte à ce séduisant entre-croisement d'idées et de rêves qui caractérise l'*Opposition universelle*.

Toutefois ceux-ci même sauront gré à M. Tarde d'avoir montré nettement, sinon en quoi les faits sociaux se distinguent des faits individuels, du moins en quoi les faits sociaux se distinguent des faits biologiques. En dénonçant, à maintes reprises, l'alliance du naturalisme et du militarisme, en rappelant à quelles erreurs à la fois théoriques et pratiques entraîne l'idée que les sociétés sont des organismes, nécessairement soumis, comme les organismes individuels, à une évolution prédéterminée qui, après un déclin inverse de leur croissance, aboutirait à la mort, M. Tarde contribue, pour sa large part, à dissiper les équivoques qui résultent, le plus souvent, des transpositions sociologiques de concepts tout biologiques.

P. BARTH. — *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. (*La philosophie de l'histoire du point de vue sociologique*.) Erster Teil. Einleitung und Kritische Übersicht. 396-iv p. Reisland. Leipzig, 1897.

Pour M. Barth, la sociologie et la philosophie de l'histoire se confondent. — Les véritables objets de l'histoire sont, non les accidents individuels mais les transformations sociales. Ainsi la philosophie de l'histoire, qui n'en est après tout que la science élevée à une plus haute puissance, n'ayant pour spécialité que l'universalité même des phénomènes historiques, ne saurait expliquer l'évolution de l'humanité, sans connaître les transformations des sociétés. Inversement, la sociologie ne saurait expliquer les transformations des sociétés sans connaître l'évolution de l'humanité. C'est en vain que Wundt prétend réduire la sociologie à une sorte de statique des sociétés dont la philosophie de l'histoire constituerait la dynamique : outre que c'est méconnaître le caractère fuyant et tout relatif de la distinction établie entre le statique et le dynamique, c'est réduire arbitrairement la sociologie à un rôle descriptif, et lui refuser d'avance ce pouvoir explicatif sans lequel il n'est pas de véritable science. — Il importe donc de réunir sociologie et philosophie de l'histoire pour obtenir cette explication à la fois précise et complète de

toutes les transformations sociales que ni les philosophies de l'histoire d'une part, ni les systèmes sociologiques de l'autre, n'ont pu jusqu'ici formuler.

M. Barth, pour le prouver, examine les unes et les autres. Il commence l'examen des systèmes sociologiques, par le résumé de celui de Comte (dont il note les tendances plus d'une fois téléologiques). C'est en effet de la sociologie de Comte, qui ne fait d'ailleurs que développer et systématiser les idées de Saint-Simon, que dérivent les principales tendances des sociologies contemporaines. C'est sur le modèle de sa classification des sciences que la sociologie classifiante (Littré, Roberty, de Greef, Lacombe, Wagner) cherche à établir la hiérarchie des forces sociales. La sociologie biologique (Spencer, Lilienfeld, Schäffle, Fouillée, R. Worms) poursuit la comparaison qu'il a instituée entre l'organisme et la société. Enfin, de la sociologie dualiste elle-même (Ward, Mackenzie, Hauriou, Giddings), qui naît de la réaction contre la sociologie naturaliste, on pourrait peut-être dire (bien que l'auteur ne le dise nulle part expressément) qu'elle met encore en valeur une idée comtiste, puisque, quelles que fussent les opinions de Comte sur les rapports de la psychologie avec la biologie, sa loi des trois états mettait en relief l'importance sociale des transformations de l'esprit. — Que ces trois sortes de sociologies n'aient pas d'ailleurs donné une explication satisfaisante des transformations sociales, l'auteur le prouve, et par des critiques de détail et par des objections de principes. Les premiers systèmes n'ont offert que des classifications descriptives, ou, si elles ont prétendu être reconstructives, elles se sont montrées contraires à l'histoire. Les seconds ont méconnu le rôle propre de l'esprit, par suite l'importance des idées qui unissent les hommes, et qui créent entre eux des distinctions toutes spéciales. Les troisièmes, s'ils ont eu conscience plus nette de cette importance, n'ont pas su montrer comment l'esprit, dans la réalité historique, a constitué la société ; ils n'ont pas su user de cette méthode historique que l'auteur appelle, avec Vanni, la route royale de la sociologie. — En somme, aucune de ces sociologies n'est suffisamment explicative, parce qu'aucune n'a su unir intimement la psychologie et l'histoire.

Plus manifeste encore est l'insuffisance de ces « conceptions unilatérales de l'histoire » que l'auteur étudie après les

« systèmes sociologiques ». Passant en revue les théories individualistes (Bourdeau, Tarde), anthropo-géographiques (Ritter Ratzel, Mougeolle), ethnologiques (Gobineau, Pott, Gumplowicz), puis celles qui font tout dépendre du progrès de la culture (Humboldt, Tylor), ou des transformations de l'État (Lorenz, Schäfer), ou du mouvement des idées (Ranke, Lazarus, Steinthal), il n'a pas de peine à montrer qu'elles prennent la partie pour le tout, et que, faute de distinguer nettement les différentes forces concourantes de l'histoire, chacune d'entre elles laisse inexplicée une grande part des transformations sociales.

Le chapitre le plus remarquable, et de cette partie et du livre tout entier, est celui dans lequel M. Barth étudie la conception économique de l'histoire (p. 285-364). Après avoir brièvement réfuté, comme trop extérieures et manquant de psychologie, les théories de M. Durkheim et celles de M. Patten, il s'attaque enfin à cette philosophie de l'histoire dite matérialiste, qui prétend conférer au socialisme la valeur d'un système scientifique fondé sur les faits eux-mêmes. M. Barth la soumet à une critique, non plus toute dialectique, comme l'avait fait Stammler, mais historique et psychologique.

Les preuves, peu nombreuses, comme on sait, aphorismes, métaphores ou exemples jetés en passant sur lesquels Marx établit la théorie, sont d'abord rassemblés, puis passés au crible. — En parcourant un à un les étages de cette « superstructure » juridique, politique, religieuse dont, suivant Marx et Engels, les phénomènes économiques formeraient la base, on s'aperçoit que, si les transformations des moyens de production sont une des conditions de certaines transformations sociales, elles sont loin d'en être la cause unique. Déjà elles ne sont pas seules à agir sur les formes du droit de propriété. Ce n'est pas un progrès technique qui a changé la propriété collective de la *gens* en propriétés individuelles ou les latifundia en propriétés parcellaires. Les institutions de la féodalité obéissent à l'influence des souvenirs romains aussi bien qu'à la pression des « rapports économiques ». Et ce sont des idées égalitaires bien plutôt que des procédés techniques qui ont amené leur ruine. A fortiori, si l'on cherche les raisons de l'évolution du droit criminel, et, par exemple, de l'adoucissement progressif des peines, est-on obligé de les demander à l'histoire des idées. Que si l'on essaie enfin de déduire, de la considération des transformations économiques,

l'histoire des religions ou encore celle des mathématiques, l'étroitesse de la théorie éclate. Si l'Église a possédé au moyen âge un tiers des biens fonciers, la moitié des revenus et deux tiers des capitaux, c'est là une preuve, donnée par des faits économiques, de la puissance des idées.

Et qu'on ne dise pas que ses idées sont suggérées à l'homme par le seul milieu économique. C'est bien plutôt du milieu naturel que dérivent ces idées des hommes primitifs qui, synthétisées dans les religions, doivent exercer tant d'action sur la marche des sociétés. D'ailleurs, des impressions qu'il reçoit de l'extérieur, l'esprit tire des synthèses originales qui assurent justement à l'homme la force de résister à l'influence des milieux soit naturels, soit économiques. Et plus les sociétés sont développées, plus elles portent en elles-mêmes de ces œuvres de l'esprit qui, transmises de génération en génération ou transportées de groupe en groupe, persévérant elles aussi dans leur être et accroissant leur force par leur mouvement, assurent à l'homme cette indépendance à l'égard des choses que lui refuse cette sorte « d'automatisme économique ». A vrai dire, ce sont elles qui, parce qu'elles seules unissent véritablement les individus, font la véritable force des sociétés ; des sociétés fondées sur les seuls « rapports économiques » sont forcément caduques, — tant il est vrai que cette philosophie dite matérialiste, exprimant des préoccupations tout actuelles et pratiques, cédant à l'influence de l'hégélianisme en même temps qu'elle réagit contre lui, n'unifie l'histoire qu'en la simplifiant abusivement. Tenant pour l'Océan tout entier de l'histoire un seul de ses courants, c'est une abstraction qui s'ignore et qu'on peut qualifier de « simpliste » (p. 363).

Par ces critiques et celles qu'il adresse tant aux autres conceptions unilatérales de l'histoire qu'aux systèmes de sociologie, l'auteur a démontré la nécessité d'une nouvelle œuvre systématique, destinée à unir la sociologie avec la philosophie de l'histoire. Il lui reste à prouver qu'elle est possible. C'est ce qu'il fait brièvement en discutant les opinions de Dilthey, qui lui aussi a fait une Introduction aux sciences sociales¹. Que les philosophies de l'histoire aient en effet le plus souvent usé de concepts métaphysiques trop généraux, cela ne prouve pas qu'on ne puisse, en tenant compte méthodiquement des

(1) *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig, 1883.

transformations sociales, dégager scientifiquement ce qu'elles ont de commun. Que les systèmes sociologiques aient le plus souvent, par leurs tendances naturalistes, méconnu la valeur et les caractères propres de l'esprit, cela ne prouve pas qu'on ne puisse déterminer scientifiquement le rôle social de cet esprit même. Il importe seulement de distinguer ici les « concepts » et les « méthodes » des sciences naturelles. Lorsqu'il reproche aux sociologues de transposer sans critique, dans le domaine de l'esprit, les concepts qui ne valent que pour celui de la nature, M. Dilthey a raison ; mais non lorsqu'il leur reproche de vouloir appliquer aux sciences de l'esprit les méthodes des sciences naturelles, car les méthodes comparative, inductive et déductive peuvent et doivent s'appliquer aux choses de l'esprit, sans impliquer la méconnaissance de leur originalité. L'insuffisance des philosophies de l'histoire comme des systèmes sociologiques qu'on a passés en revue, ne tient donc pas à la nature des choses, et par exemple aux caractères propres de leur objet : M. Barth peut enfin entreprendre, la conscience tranquille, son œuvre propre, après en avoir démontré non seulement la nécessité, mais la possibilité.

De cette œuvre, le volume que nous analysons nous donne seulement un avant-goût dans les quinze dernières pages où l'auteur esquisse sa théorie personnelle. La horde, à laquelle correspond la croyance aux esprits, puis le clan conçu sur le type des familles décrites par Morgan (des œuvres duquel l'auteur paraît faire grand cas) auquel correspond l'animisme, puis la *gens*, à laquelle correspond le polythéisme, telles sont les premières phases de l'organisation sociale. L'intervention des législateurs substitue les divisions par classes aux divisions par *gentes*, en même temps qu'elle substitue les religions légales aux religions naturelles. Cette société de classes, l'absolutisme la dissout, dissous à son tour par le libéralisme. Et, dans ces dissolutions successives, il faut reconnaître que le patrimoine des croyances communes, sans lesquelles il n'est pas de véritable société, s'est singulièrement amoindri. C'est pourquoi la société moderne attend un nouvel idéalisme qui, unissant les esprits et les volontés, lui rende sa force d'action morale, en même temps que de création esthétique. — Et, à vrai dire, il est difficile de voir jusqu'ici, dans cette rapide esquisse, autre chose qu'une de ces descriptions schématiques de l'évolution sociale comme l'auteur en a lui-même passé beaucoup en revue ; on n'y aperçoit pas qu'elle soit plus expli-

cative que beaucoup d'autres, et elle ne nécessite pas rigoureusement la suite des types sociaux qu'elle énumère. Mais jusqu'à ce que l'auteur ait élaboré son système, destiné à prouver sans nul doute ce que son esquisse affirme, et à expliquer ce qu'elle constate, il n'est que juste de retenir tout jugement sur sa sociologie.

A prendre ce premier volume pour ce qu'il veut être, c'est-à-dire pour un exposé critique des conceptions sociologiques actuelles, on reconnaîtra sans peine que le résumé de M. Barth, ramenant les systèmes à leurs principes, en même temps qu'il donne une idée de leur détail, indiquant presque à chaque phrase, tant pour l'analyse que pour l'appréciation des auteurs, les pages auxquelles il fait allusion, est un des mieux ordonnés en même temps qu'un des plus précis que nous possédions.

Toutefois, puisque l'auteur paraît se piquer d'être complet et de faire juste place aux auteurs les plus récents, proportionnellement à leur importance pour l'histoire générale des conceptions sociologiques, on pourra naturellement lui chercher chicane. Si l'on ne saurait lui en vouloir de n'avoir pas cité après Gobineau, dans le chapitre de l'ethnologie, des auteurs comme Vacher de Lapouge ou Otto Ammon, qui pourtant, après tout, ont des élèves et manifestent une tendance assez définie, on lui reprochera peut-être avec plus de raison de n'avoir pas justement marqué le sens d'œuvres comme celles de Simmel ou de Tarde ou de Durkheim.

Pour Simmel, on regrettera que M. Barth ne l'ait cité qu'en note, et encore pour l'écarter sommairement en une seule phrase (p. 129). La *Sociale Differenzierung* méritait mieux. Il n'eût pas été inutile de rappeler, entre tant de recherches d'inégale valeur, celle qui, appelant l'attention sur les progrès de la différenciation qui correspondent eux-mêmes à la multiplication et à l'entre-croisement des sociétés auxquelles appartient un même individu, explique, par un fait réellement social, beaucoup de faits sociaux, et donne ainsi l'exemple d'une théorie qui veut être proprement sociologique.

Pour Tarde, bien que M. Barth lui ait fait meilleure mesure, on se plaindra qu'il n'ait pas donné une idée exacte de la fécondité de sa théorie de l'imitation. C'est la rétrécir que de la présenter en effet comme consistant essentiellement dans l'adoration de l'homme de génie, de l'inventeur, et comme représentant par suite, à peu près seule contre l'esprit collec-

tiviste des idées régnantes en France (p. 213), l'esprit individualiste. Il ne faut pas oublier que si Tarde fait une place à part à l'invention, la mettant à l'origine des mouvements sociaux, comme les naturalistes la variation à l'origine des mouvements biologiques, c'est pour mieux délimiter ce qui, dans les phénomènes historiques, reste objet de science sociale; et, sans parler des essais d'explication qu'il propose des inventions mêmes, en les représentant comme des croisements d'imitation qui se fécondent, les phénomènes qu'il juge sociologiquement explicables, et qu'il explique en fait, restent assez nombreux et variés pour qu'on puisse dire qu'il a apporté une théorie achevée (v. p. 214) de la société.

Pour M. Durkheim enfin, on jugera, avec quelque soin que M. Barth l'ait critiqué, que c'est mal caractériser ses conceptions, que de les ranger d'emblée parmi les conceptions économistes de l'histoire. Il est à craindre ici que le titre même de l'ouvrage de M. Durkheim, la *Division du Travail*, ait fait illusion. Parce que ce sont surtout les économistes qui ont mis ce phénomène en lumière, il n'est pas dit que, de prouver son importance sociale, ce soit forcément adopter leurs conceptions. Cela est si vrai que M. Durkheim déclare dès l'abord étudier, non la fonction économique, mais plutôt la fonction morale de la division du travail, et montrer que celle-ci consiste essentiellement, non dans la production de biens matériels, mais dans la création d'une nouvelle forme de la solidarité. Et, bien loin de se représenter la société comme n'ayant d'autre but que la production des biens, il réfute au contraire la théorie des économistes¹ : le désir de l'accroissement des biens matériels qui serait, suivant eux, le but déterminant de tout le mouvement social, est bien plutôt pour lui un résultat, qu'une fin de la division du travail; ce qui la provoque, c'est l'accroissement de la densité et du volume des sociétés, forçant les hommes à différencier, non pas seulement, comme paraît le penser M. Barth, leur activité économique, mais leur activité scientifique, artistique, politique. Ainsi, ni les conséquences de la division du travail ne sont pour M. Durkheim purement économiques, ni ses causes. On peut donc juger que sa théorie reste extérieure ou mécaniste, non qu'elle est économiste : elle veut être purement sociologique.

(1) *Division du travail*, p. 296-299.

Si nous avons relevé ces quelques erreurs d'interprétation, c'est qu'elles ont peut-être plus d'importance doctrinale qu'on ne le croirait au premier abord. Et en effet, nos brèves remarques ont suffi à le rappeler : deux au moins des auteurs en question, M. Simmel et M. Durkheim, semblent caractérisés par un vif souci de mettre en lumière ce qu'il y a de proprement social dans le complexe des phénomènes historiques, et de spécifier le point de vue particulier à la sociologie. Pour eux, il semble que la tâche propre du sociologue ne soit pas de faire une sorte de synthèse des sciences particulières, mais de démêler, dans tous les ordres de phénomènes historiques, économiques ou politiques, l'influence spécifique de la société, c'est-à-dire le résultat des rapports qui unissent les individus, et l'action de tous sur chacun. — En un mot, il semble que ces auteurs dont il a plus ou moins méconnu le rôle sont justement ceux qui représentent cette conception de la sociologie que M. Barth devait par-dessus tout définir, car elle est tout justement à l'antipode de la sienne; c'est la conception suivant laquelle il faut autant que possible spécifier, délimiter l'œuvre propre de la sociologie, au lieu de l'identifier avec la philosophie de l'histoire elle-même. C'est avec cette conception de la sociologie proprement dite ou spécifique qu'il eût dû engager un corps à corps. Réussira-t-il à en triompher, en prouvant par le fait qu'une sociologie synthétique, expliquant l'évolution de l'humanité en même temps que les transformations des sociétés, est dès à présent possible? Son prochain volume nous le dira.

TH. FUNCK-BRENTANO. — *La Science sociale, morale, politique*, 479-xii p. Plon, Paris, 1897.

On trouvera mélangées dans le livre de M. Brentano des vues sur la question sociale dans l'histoire et des réflexions sur les principes de la science sociale.

Pour M. Brentano, la désorganisation des peuples s'explique par le « déclassement » des classes moyennes : si l'on veut éviter à la fois l'« anarchie d'en haut » et l'« anarchie d'en bas », il faut relever ces classes et, en les instruisant, les rendre vraiment directrices.

Elles devront, naturellement, perfectionner surtout leur connaissance scientifique des phénomènes sociaux. Celle-ci progressera, non par la prépondérance abusive, soit de l'in-

duction, soit de la déduction, mais par l'usage de « jugements justes », c'est-à-dire de jugements dans lesquels le sujet soit pris dans toute son extension et l'attribut dans toute sa compréhension. Ainsi la science des faits sociaux passera du rang de « science spéculative » à celui de « science exacte ». Ce ne sera plus une sociologie (l'auteur paraît mettre la sociologie sur le même plan que l'astrologie); mais une « science sociale ».

Il est difficile de classer les tendances de ce livre, tant les prescriptions, soit pratiques, soit méthodologiques, qu'il nous offre sont générales et indéterminées. Peut-être le caractère même du « Collège libre des sciences sociales » où les conceptions les plus différentes devaient être exposées côte à côte, et où M. Brentano a donné, en conférences, les principaux chapitres de son livre, l'obligeait-il à cette sorte d'éclectisme sociologique.

M. VIGNES. — La Science sociale, d'après les principes de Le Play et de ses continuateurs, 2 vol. 460-455 p. Bibliothèque sociologique internationale. Giard et Brière, Paris, 1897.

M. Vignes s'est proposé de mettre en lumière, « dans leur principe et dans quelques-unes au moins de leurs principales applications, » un certain nombre d'idées dont l'importance historique et sociale ne lui paraît pas toujours suffisamment comprise — les idées de Le Play et de ses continuateurs. Conformément à leurs principes, — auxquels d'ailleurs il ne s'astreint pas servilement (Voyez t. II, p. 16, ce qu'il dit de l'égalité), — il montre comment l'évolution des modes de production du pain quotidien traversant trois phases, qu'il appelle « l'âge des productions spontanées », « l'âge des machines », « l'âge de la houille », a déterminé les transformations de la famille et, par suite, — la famille étant, comme on sait, pour l'école de Le Play la véritable unité sociale, — les transformations de la société tout entière.

Et il n'était peut-être pas inutile en effet de concentrer dans un exposé d'ensemble, en les appuyant d'ailleurs d'exemples empruntés aux plus récentes publications, des idées déjà anciennes, et dont l'influence s'est fait sentir dans un si grand nombre de monographies.

Cet exposé est précédé de quelques considérations théo-

riques. L'auteur y essaie de définir le domaine propre de la sociologie : « philosophie générale des sciences sociales particulières » (I, p. 76), elle étudierait les sociétés non pas sous un seul de leurs aspects, comme le font la politique, la morale, l'esthétique par exemple, mais sous tous leurs aspects à la fois. Définition qui reste ambiguë : car comment la sociologie serait-elle autre chose alors que la collection des sciences sociales particulières? Et comment concilier cette obligation d'étudier « tous les aspects de la société à la fois » (I, p. 32) avec ce culte de « l'observation analytique » (I, p. 19) que nous recommande l'auteur? Ses idées sur la méthode paraissent d'ailleurs sujettes à caution; il assimile au pur raisonnement à priori la méthode déductive préconisée par St. Mill et lui reproche d'« écarter systématiquement l'observation » (I, p. 12). Mais on sait qu'en montrant que les lois des phénomènes sociaux devaient être autant que possible rattachées aux lois plus générales de la nature humaine, St. Mill n'a nullement voulu dire qu'il fallait construire à priori les sciences sociales : la déduction, suivant lui, ne peut rien sans l'observation qui, ici, la vérifie, et, là, la suggère; sans compter que la science à laquelle elle doit emprunter ses prémisses, la psychologie, est elle-même, St. Mill le dit expressément (p. 71 de la traduction Belot), une science expérimentale.

STUART MILL. — La Logique des sciences morales.
Traduction nouvelle, par G. Belot, 218-xcxi p. Delagrave, Paris, 1897.

Il faut citer ici cette petite édition scolaire du VI^e livre de la Logique de St. Mill. Car, d'abord, ces chapitres restent en somme, suivant la remarque de Giddings, les fondements solides de la méthodologie sociologique : on éviterait, en s'y reportant, bien des discussions par lesquelles on oppose vainement déduction et induction, abstraction et expérience.

De plus, l'introduction et les notes que M. Belot a ajoutées à sa traduction nouvelle offrent plus d'une indication utile aux sociologues. M. Belot y montre, par exemple, plus nettement qu'on ne le fait d'ordinaire, sur quel principe devrait reposer la distinction entre une sociologie « générale », science d'ensemble, sorte de philosophie de l'histoire opérant autant que possible la combinaison concrète des lois sociales

spéciales (p. LXXV), et une sociologie « pure », isolant le côté proprement social des phénomènes historiques, et qui ne serait ni la somme ni même la synthèse des sciences sociales particulières (p. 122); contre la sociologie qu'il appelle « mécaniste » il insiste sur le rôle de la psychologie dans la constitution des sciences sociales (p. 82), tout en imposant une limite à l'explication individualiste du tout social par les éléments (p. 111, 119) « puisque, jusqu'à un certain point, les éléments eux-mêmes, dans toute organisation, s'expliquent par le tout ».

E. RIGOLAGE. — **La sociologie par Aug. Comte.**

Résumé, 472-xv p. Alcan, Paris, 1897.

Résumé aussi « objectif » que possible, suivant, développement par développement, l'ordre du *Cours de philosophie positive*. Si l'on se souvient de la lourdeur avec laquelle le fondateur du positivisme y présente trop souvent ses propres idées, on conviendra que, malgré la réédition récente de ce *Cours* (5^e édition, 1893), le résumé de M. Rigolage, clair et précis, n'est pas sans quelque utilité. On se rappellera, en le lisant, tout ce que la sociologie contemporaine doit à Aug. Comte (voir plus haut, p. 117). Et sans doute on ne pourra s'empêcher de remarquer en même temps le caractère souvent hypothétique des généralisations du fondateur du positivisme. — Mais, ainsi que lui-même l'a plus d'une fois noté, il est peut-être à la fois « inévitable et indispensable » que l'esprit, pour prendre possession d'un domaine encore inexploré, commence par un système d'hypothèses générales. Il importe seulement qu'à cet âge de la sociologie philosophique et générale, qui a vraisemblablement rendu la plupart des services qu'on pouvait en attendre, succède enfin l'âge de la sociologie spécifique et positive.

II. — SOCIOLOGIE BIOLOGIQUE

J. NOVICOW. — **Conscience et volonté sociales**, 380 p. Bibliothèque sociologique internationale, Giard et Brière. Paris, 1897.

Le livre de M. Novicow présente, juxtaposées, des réflexions sur la théorie organique des sociétés et des considérations sur la psychologie sociale.

On pouvait croire que la théorie organique avait, en ces dernières années, dit son dernier mot, et qu'en se poussant jusqu'à l'extrême, elle s'était elle-même réfutée par l'absurde. M. Novicow le reconnaît. « Des analogies établies d'une façon trop superficielle, trop factice, et parfois même un peu puérile, l'ont beaucoup déconsidérée. » Il tient cependant que le salut de la sociologie est en elle. Par elle seule la sociologie, rattachée enfin à une science plus générale, cessera de planer dans le vide et de nager dans la fantaisie.

En vain on rappelle que les unités sociales sont discontinues et conscientes, et les cellules du corps contiguës et inconscientes. Ces oppositions sont toutes relatives et se fondent en différences de degrés.

Mais, dira-t-on, tandis que, dans la société, toutes les unités, qu'elles appartiennent à l'élite ou à la masse, sont de même nature, tandis que dans le corps, les cellules cérébrales diffèrent totalement des autres? Elles leur ressemblaient primitivement, elles ne s'en sont différenciées que petit à petit (p. 24). De même devra se différencier l'élite de la masse. Si l'opération n'est pas encore faite, cela prouve que les sociétés sont des organismes moins parfaits que le corps humain par exemple, et non qu'elles ne sont pas des organismes. Leur effort devra justement être de se perfectionner à l'image des organismes les plus élevés, en se constituant un sensorium social.

C'est l'importance de ce sensorium que M. Novicow se propose de mettre en lumière. — Demandons-nous en effet ce qu'est une volition vraiment sociale. C'est une volition portant sur l'ensemble de la société, ayant pour objet, par exemple, non telles réformes locales, mais telles transformations générales des lois, des mœurs, des idées. A quelle condition est-on capable de pareilles volitions? A la condition de posséder, au préalable, une représentation d'ensemble de la société, et non pas seulement de sa place dans l'espace et dans le temps, de sa géographie et de son histoire, mais, jusqu'à un certain point, de sa structure. Le rayon des volitions sociales se mesure à celui de cette vision interne des sociétés.

Or, à de pareilles visions, toutes les unités sociales participent-elles? On ne trouverait dans les consciences de la plupart, que des vues bornées, toutes locales et matérielles. Seule une minorité a assez de loisir, de liberté et de largeur d'esprit pour embrasser du regard tout l'horizon social. C'est

l'élite, c'est l'aristocratie. Et sans doute ces deux termes ne sont pas synonymes. On peut être riche et notable sans agir sur les idées sociales, comme on peut agir sur les idées sociales sans être riche et notable. Cependant, l'élite et l'aristocratie se côtoient constamment. Si l'aristocratie a besoin d'une élite qui élabore la culture intellectuelle, l'élite ne peut presque pas vivre et produire sans le secours matériel d'une aristocratie. Celle-ci ne doit assurément reposer ni sur l'exclusivisme, ni sur le privilège. Une aristocratie fermée est une contradiction *in terminis* (p. 45). La véritable aristocratie devrait avoir horreur du privilège comme d'une souillure (p. 48). Il n'en est pas moins vrai que, en s'unissant aussi étroitement que possible à l'élite, toutes deux doivent former une classe aussi « nettement différenciée » que possible du reste de la nation. Le sensorium social les comprend en même temps et dans une mesure semblable. Mais le gouvernement proprement dit est loin d'y tenir la même place. Sans doute, leur métier même donne bien forcément aux gouvernants certaines vues d'ensemble sur la structure sociale. Il est rare cependant que les gouvernants soient en même temps les élaborateurs de ces idées sur lesquelles les sociétés vivent. Dans le cerveau, les cellules qui élaborent la pensée et le sentiment ne se confondent pas avec celles qui président aux mouvements des corps ; les cellules sensibles sont distinctes des cellules motrices (p. 56, 100). Ainsi devons-nous distinguer le gouvernement de l'élite.

Pour mesurer l'importance des fonctions de ce cerveau social, analysons le mécanisme de l'action sociale. Sensation, perception, idée, désir, volition, action consciente, puis réflexe, tel est le « cycle du phénomène psychique ». Pour que telle action s'impose à la société, il faut donc que la société ait préalablement agréé telle idée. Or, qu'il s'agisse d'un mot nouveau, d'une théorie philosophique ou d'une mesure politique, une idée ne sera agréée de la masse que si elle a été consacrée par une élite. Et sans doute une idée peut naître partout, l'esprit souffle où il veut, mais en tout cas il faudra qu'elle monte jusqu'à l'élite pour devenir action sociale, consciente ou réflexe. Ce sont ainsi les *optimates* qui, grâce à leur notoriété même, dictent à la masse le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le vulgaire et le distingué. L'idéal social est leur œuvre.

Que leur action, en ce sens, soit singulièrement plus effi-

cace que l'action des gouvernements, que celle-ci même suppose toujours celle-là, on ne s'en rend pas assez compte. On paraît croire que, par la force dont ils disposent, les gouvernements sont capables de modifier les sociétés à leur idée. Mais d'abord cette idée même, ils la reçoivent plus qu'ils ne la créent : la tradition ou la mode la leur impose. Et puis, cette force à son tour ne peut exercer une action sociale que si elle est aidée par certaines idées reçues dans la société. Comment les gouvernements pourraient-ils réprimer les rébellions, si l'idée n'était tacitement admise par l'ensemble, qu'il faut obéir aux autorités. En ce sens il est vrai de dire que les muscles ne sont nullement les moteurs des actions sociales (p. 162) ; toute action sociale s'accomplit par l'intermédiaire de la persuasion, directe ou indirecte (p. 142). Ils se trompent donc ceux qui, pour agir sur la société, regardent la coercition comme le moyen le plus sûr et le plus rapide. En réalité, par la résistance qu'elle provoque, et le choc qu'elle donne à la conscience sociale, elle retarde le succès de ce qu'elle veut imposer. La force ne peut rien sans les idées, presque rien sur les idées.

Si l'on est parfois porté à oublier leur primauté sociale, c'est qu'en effet il vient un moment où les idées se cachent en quelque sorte : sans cesser d'agir, elles descendent dans l'inconscient. Lorsque l'élite a fait accepter définitivement, tant par la foi que par le raisonnement, une opinion au groupe social tout entier, celle-ci, ne rencontrant plus de discussion, continue de porter ses effets, sans éveiller désormais la sensibilité publique. Elle paraît juste, c'est-à-dire conforme à l'ordre des choses, et l'on ne comprend plus qu'elle ait pu ne pas régner. Les individus lui obéissent alors sans raisonner, instinctivement, automatiquement. C'est un réflexe social. Par l'adoption pleine et entière de la masse, l'idée retourne à la nuit dont l'élite l'avait un instant tirée. Ainsi, de l'inconscience à l'inconscience, tel est le cycle complet des idées sociales. Le sensorium de la société qui est l'élite s'attache à elles, puis il s'en détache, soit parce qu'elles ont été démontrées fausses, soit parce qu'elles ont été universellement admises comme vraies.

Ainsi l'idée du fédéralisme européen, chère à l'auteur, qui ne préoccupe aujourd'hui qu'un trop petit nombre de gens, seuls capables d'avoir une représentation complète de l'Europe et une science exacte de ses véritables intérêts, s'impo-

sera peu à peu à tous les esprits, et un jour viendra où elle ne préoccupera plus personne. Elle ne fera plus question. Ce sera, pour ainsi dire une affaire entendue. L'idée aura vécu.

Cette évolution peut d'ailleurs être plus ou moins rapide. Cela dépend et des caractères intrinsèques des idées, de leur simplicité ou de leur complexité relatives, et des moyens extérieurs de propagation dont elles disposent. Toutes les inventions industrielles, depuis la locomotive jusqu'à la presse, par lesquelles l'homme s'affranchit progressivement de l'espace et du temps, contribuent en même temps qu'à la durée de la mémoire à la vitesse de la pensée sociale.

Mais, plus encore que la quantité et la qualité de ces moyens matériels, importent à la vitesse des idées sociales la quantité et la qualité des consciences capables de les former ou de les comprendre, c'est-à-dire, en même temps que la proportion numérique de l'élite au regard de l'ensemble, la façon dont cette élite entend ses devoirs à l'égard de cet ensemble.

Il n'y a pas de volitions proprement sociales, et par conséquent, à vrai dire, il n'y a pas de vie collective là où les sociétés n'ont pas la force de se constituer ou celle de se conserver une aristocratie assez nombreuse qui leur serve de cerveau. La même anémie cérébrale se produit quand l'organe, bien qu'existant, ne fonctionne pas, c'est-à-dire quand l'aristocratie est écartée par les constitutions politiques de son œuvre naturelle, ou quand, ce qui est pis encore, elle s'en détourne d'elle-même, perdant la notion de ses devoirs. C'est ainsi que toutes les conquêtes de la civilisation moderne ont été faites contre l'aristocratie. Le sensorium social a mal compris son rôle; l'organe s'est atrophié.

Et c'est en vain que, pour remédier à cette atonie de la conscience sociale abandonnée par l'aristocratie, les gouvernements s'évertuent. Les cellules de l'organe régulateur ne sauraient se substituer aux cellules de l'organe sensoriel. L'hypertrophie de celles-là, loin de remédier à l'atrophie de celles-ci, l'aggrave, et l'organisme général se trouve deux fois malade. Un gouvernement qui entend bien ses fonctions doit se borner à faire respecter la justice. Dans un monde de libertés réglées par la seule justice, une élite saura bien se former et prendre la direction de la masse.

Ce n'est pas seulement le nombre et la vitalité des unités actives de la conscience sociale qui varie; c'est encore la

nature des objets auxquels elle s'applique, et la connaissance des variations de ces objets principaux, aussi bien que celle des variations de ses éléments constituants, est nécessaire à l'explication de l'histoire. Comme la conscience individuelle, quoique à un moindre degré, la conscience sociale, est condamnée à ne concevoir clairement qu'une grande idée à la fois. C'est pourquoi elle « série » tout spontanément les différentes questions qui attendent leur tour, en quelque sorte, pour passer à l'ordre du jour. Suivant M. Novicow, il serait possible de formuler d'une façon générale la loi de leur succession devant l'esprit de l'humanité. L'évolution biologique élève peu à peu les êtres du physique au mental. Ainsi l'évolution sociale substitue peu à peu, aux questions d'ordre matériel qui occupent d'abord tout le premier plan de la conscience publique, les questions d'ordre moral. Les volitions économiques cèdent le pas aux volitions politiques, celles-ci aux volitions intellectuelles. L'auteur, reprenant ici et illustrant à nouveau les idées avec lesquelles ses livres sur les *Luttes entre sociétés humaines* et sur les *Gaspillages des sociétés modernes* nous ont familiarisés, en déduit le sens des volitions de l'avenir. Les sociétés poursuivront toujours leur intérêt, car c'est une loi de nature, mais elles l'entendront enfin raisonnablement. Elles abandonneront enfin la folie protectionniste ou la folie kilométrique, elles se laisseront enfin d'élever des barrières inutiles et coûteuses, comme de s'annexer des territoires coûteux et inutiles. Elles comprendront que les vraies luttes fécondes sont les luttes mentales, et qu'il faut abandonner, pour les mener, les procédés grossiers tels que les guerres à coups de tarifs ou à coups de canon, bons tout au plus pour les phases inférieures de la lutte. Il apparaîtra alors que les nationalités ne sont que des ensembles d'institutions économiques, politiques et judiciaires au service d'une culture intellectuelle (p. 331). Et l'on peut même prévoir le moment où la culture intellectuelle générale, devenant enfin sa fin à elle-même, se débarrassera de la tutelle des nations et rejettera définitivement leurs lisières dans le passé. Alors l'humanité tout entière agira enfin scientifiquement, guidée par une élite de gentilshommes sociologues (p. 61, 362).

Et qu'on ne voie pas là un idéal quasi surhumain ou du moins surnaturel, qu'on ne pourrait atteindre qu'en combattant, comme dit Huxley, le processus cosmique. Cette réforme

de l'humanité rencontre bien des obstacles, mais dans les idées humaines, et non dans les lois naturelles. C'est au contraire imiter servilement la nature que de transformer l'humanité dans le sens que nous avons marqué; car c'est cette transformation qui fera d'elle un véritable organisme, dont toutes les parties seront solidaires, en même temps que son cerveau sera nettement différencié du reste de son corps. Veut-on savoir en un mot sur quel modèle régler les rapports internationaux comme la structure interne des sociétés? Il suffit d'en revenir à la théorie organique (p. 358).

— Tel est, dans ses grandes lignes, l'ouvrage de M. Novicow. Mais, s'il a pu en indiquer l'esprit, notre bref résumé n'a donné aucune idée ni de l'ingéniosité des aperçus que l'auteur propose en passant, ni de l'aisance avec laquelle il se meut à travers l'histoire et la géographie, depuis les considérations sur l'antiquité jusqu'aux statistiques modernes, ni de la verve enfin avec laquelle il met au service d'une idée généreuse les matériaux les plus divers. Il faudrait analyser chaque chapitre en détail pour rendre justice à cet ensemble de qualités qui font de M. Novicow, après M. Tarde, un des plus vivants, on pourrait dire en l'entendant bien, un des plus amusants parmi les sociologues contemporains.

Il nous reste seulement à nous demander, puisque M. Novicow nous a annoncé qu'il voulait, en les appuyant à la biologie, fonder scientifiquement ses considérations sociologiques et rattacher ainsi la sociologie à cette science plus générale sans laquelle elle flotterait dans le vide, si vraiment la théorie organique lui a rendu les services qu'il en attendait.

Et d'abord, on regrettera peut-être que, en le préoccupant en effet de vérités « plus générales », elle ait détourné son esprit de la recherche des vérités spécifiques, propres à la sociologie. Si c'est en effet une chimère que d'essayer de constituer de pied en cap une sociologie « indépendante », puisque, quel que soit leur objet, les sciences ne peuvent s'élever qu'en s'appuyant, à un certain moment, les unes sur les autres, ce n'en est peut-être pas une que d'essayer de délimiter une sociologie « distincte », capable de définir, avant de le réduire, son objet propre. Il n'eût pas été mauvais, par exemple, que dans un livre traitant de la conscience et volonté sociales, on trouvât un effort pour formuler avec précision ce en quoi une volonté *sociale* se distingue des volontés purement individuelles, si elle en est seulement une somme

ou une synthèse *sui generis*, pour classer méthodiquement les influences que les formes proprement *sociales*, c'est-à-dire, par exemple, le nombre ou la densité des individus mis en relation, le degré ou la nature de leur organisation, peuvent exercer sur la genèse et l'orientation de ces mêmes volontés. C'eût été sans doute une démarche scientifique que la recherche préalable de ces relations spécifiques.

Et que ces relations spécifiques, qu'on pourrait peut-être découvrir, par exemple, en comparant méthodiquement la marche des volontés sociales dans les sociétés de formes analogues et différentes puissent et doivent être à leur tour expliquées par des lois plus générales, nous en sommes pour notre part persuadés. Mais il reste à savoir si, ces lois plus générales, explicatives des lois sociologiques, il faut les chercher dans la biologie.

Demandons-nous donc en quoi les connaissances biologiques dont il s'est servi ont précisé les conceptions sociales de l'auteur et expliqué les faits qu'il constatait. Est-ce expliquer scientifiquement le fait qu'une représentation nette, de la patrie provoque ordinairement le patriotisme que de rappeler que la réaction du muscle est en raison directe de l'énergie de l'excitation (p. 206)? Est-ce donner une raison suffisante pour commander la distinction du gouvernement et de l'élite que d'affirmer la distinction des cellules motrices et des cellules sensibles? Est-ce préciser les idées que d'assimiler l'aristocratie au cerveau pour prouver que celle-là, comme celui-ci, doit être « nettement différenciée » du reste de l'organisme? Par cette « différenciation nette » l'auteur, puisqu'il ne veut pas entendre parler de privilèges et de castes, comprend-il donc que les individus composant l'élite sont, ou doivent être physiologiquement différents des autres comme sont différentes des autres les cellules qui composent le cerveau? Ses comparaisons biologiques ne nous renseignent nullement ni sur la façon dont on doit distinguer dans la société l'élite de la masse, ni même sur la nécessité de la distinguer. Et lorsque l'auteur, mêlant la constatation des faits avec l'indication de l'idéal, nous dit que les États de l'Europe doivent se fédérer parce que dans les organismes en général toutes les parties sont solidaires, ou que, dans les nations modernes, les aristocraties doivent se différencier de plus en plus, parce que, dans certains organismes, le cerveau est très distinct du reste du corps, il est difficile de voir dans ces

comparaisons qui relient des phénomènes sociaux quelconques avec des phénomènes biologiques quelconques, autre chose que ces choix arbitraires que l'auteur se promettait justement d'éviter par son recours à la théorie organique.

C'est que les phénomènes biologiques sont trop éloignés des phénomènes sociaux pour suffire à les déterminer. Entre ceux-là et ceux-ci se trouvent des intermédiaires dont la connaissance peut découvrir au sociologue des causes plus prochaines des relations qu'il constate, et ce sont les phénomènes psychologiques. Par cela même que les phénomènes proprement sociaux résultent directement des relations qui s'établissent entre les consciences individuelles, c'est la science des faits de conscience qui importe le plus au sociologue. Et de fait, notre auteur en a le vif sentiment. Sans compter les nombreuses explications toutes psychologiques dont son livre est rempli, n'affirme-t-il pas lui-même, en principe, que les phénomènes sociaux sont conditionnés directement par des phénomènes psychiques, non par des agents chimiques ou physiques (p. 356), que le moteur immédiat des actions sociales restera toujours un acte psychique ? Ne va-t-il pas même beaucoup plus loin que n'iraient tels sociologues, persuadés pourtant de l'importance de la psychologie sociale, lorsqu'il affirme que tout acte social se résout en un certain nombre d'actes psychiques (p. 354), ou encore que les idées proprement dites mènent le monde comme elles veulent (p. 256) ? Ne sommes-nous donc pas obligés de constater la juxtaposition dans le livre de M. Novicow de deux tendances contraires, l'une qui l'entraîne à rattacher la sociologie à la biologie, l'autre, à la rattacher à la psychologie ?

Contradiction, dira-t-on, pour qui regarde la psychologie comme distincte de la biologie, mais non pour qui les regarde, ainsi que le fait sans doute M. Novicow, comme identiques. Nous répondrons que cette identification des faits de conscience avec leurs conditions organiques suppose une théorie métaphysique à laquelle la sociologie n'a nul besoin de s'inféoder, et dont elle a au contraire toutes sortes de bonnes raisons de se défendre, comme étant maîtresse de vague et de confusion. Le livre de M. Novicow lui-même en donne plus d'une fois la preuve. Pour n'avoir pas regardé les phénomènes psychologiques en face, pour ainsi dire, et cherché leurs caractères propres, à combien de notions vagues n'est-on pas exposé ?

Est-ce définir la nature propre de l'erreur que de déclarer qu'elle est « une discordance entre le monde externe et le moi interne, donc une souffrance » (p. 122) ? Ou encore sommes-nous bien avancés (M. Novicow paraît prêt à se le demander lui-même) quand on nous a dit du sentiment qu'il est un « état particulier du cerveau » (p. 108) ? Et réciproquement, à cette identification de la psychologie avec la biologie, celle-ci ne perd-elle pas souvent en précision ? Quand M. Novicow affirme que chaque cellule de notre corps possède un certain degré de conscience (p. 16), n'est-ce pas confondre les vérités métaphysiquement vraisemblables avec les vérités scientifiquement démontrées ? Et quand il affirme encore, à plusieurs reprises (p. 93, 97, 113), que le triomphe d'une idée dans le cerveau dépend de l'adhésion d'une cellule qui fait pencher la balance, comme la victoire d'une proposition dépend de l'adhésion d'un député qui lui assure la majorité, on peut se demander si la biologie sur laquelle M. Novicow veut fonder scientifiquement sa sociologie n'est pas elle-même plus métaphorique que scientifique.

En un mot, outre qu'elle fait oublier les caractères distinctifs des phénomènes sociaux, cette bio-psycho-sociologie fait oublier encore ici les caractères distinctifs des phénomènes psychologiques, et là les caractères distinctifs des phénomènes biologiques. Elle aboutit à un mélange de notions dont ne voudraient sans doute ni les spécialistes de la psychologie, ni ceux de la biologie. Pourquoi dès lors les spécialistes de la sociologie s'en contenteraient-ils ?

DEMOOR, MASSART ET VANDERVELDE. — **L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 324 p. Alcan, Paris, 1897.

Ce livre a été présenté à l'Institut des sciences sociales de Bruxelles, dont le fondateur, M. Ernest Solvay, attendait, nous disent les auteurs, du retentissement des progrès des sciences naturelles sur les sciences sociales, les plus fructueux résultats. MM. Demoor, Massart et Vandervelde ne nient pas ce qu'on a appelé la « banqueroute de la sociologie biologique », mais ils l'attribuent au fait que trop souvent les recherches bio-sociologiques ont été poursuivies, soit par des naturalistes peu au courant des questions sociales, soit par des sociologues dont les connaissances biologiques étaient

incomplètes et superficielles. C'est pour obvier à ce danger qu'ils se sont associés, coordonnant les résultats de leurs recherches spéciales.

Sans s'arrêter à cette question de mots : « Les sociétés doivent-elles être considérées comme des organismes, ou les organismes comme des sociétés », ils se contentent de constater que les organismes et les sociétés présentent des caractères communs en même temps que des caractères différentiels. Chez les unes comme chez les autres, il y a concours entre les unités composantes. Mais, tandis que dans les agrégats organiques il y a entre ces unités continuité physiologique, dans les agrégats proprement sociaux leur concours est exclusivement dû à des relations d'ordre psychique.

De là découlent d'importantes différences. Tandis qu'en biologie la notion d'organisme correspond, au moins en général, à quelque chose de précis, en sociologie il n'y a guère de démarcations précises entre les groupes sociaux coexistants. Tandis qu'une cellule ne peut pas faire partie de deux organismes, rien n'empêche les membres d'un groupe social d'appartenir en même temps à d'autres groupes. Plus vite enfin et plus aisément que les organismes se transforment les sociétés, leur structure dépendant, non des liens physiologiques, mais des liens contractuels qui existent entre leurs membres. Et c'est pourquoi les méthodes comparatives, en sociologie, doivent céder le pas à la méthode historique.

On voit que les auteurs abandonnent lestement la plupart des thèses chères à la théorie organique. Ils n'en jugent pas moins qu'il peut être utile de comparer méthodiquement, sur un point spécial, les organismes et les sociétés : à la lumière de cette comparaison, ils éprouveront cette idée qui, partie de la biologie, a si rapidement envahi la sociologie, — l'idée de l'évolution régressive.

L'examen, soit des organes homodynames dans un même individu, soit, chez des individus différents, des organes homologues prouve que toute transformation proprement dite de certains éléments entraîne nécessairement la régression de certains autres. En s'adaptant, les uns à la mastication, les autres à la préhension, les appendices de l'écrevisse voient se réduire, les uns leur exopodite, les autres leur basi-podite. En s'adaptant, qui au vol, qui à la course, qui au fouissage, différentes espèces animales voient se réduire qui

leurs avant-bras, qui leurs ongles, qui leurs poils. — Qu'on examine maintenant les transformations d'institutions similaires dans une même société, ou les transformations d'une même institution dans des sociétés différentes, on aboutit à des constatations analogues. Le développement progressif des impôts et des taxes en Belgique a été accompagné d'une régression corrélative du domaine communal. La régression de la propriété familiale dans le Monténégro, de la propriété villageoise en Russie, communale en Suisse, a partout accompagné le progrès de l'individualisme (livre I, 1^{re} partie).

Mais, dans l'ordre biologique, lorsqu'un organe tend ainsi à disparaître, il arrive souvent que, sans disparaître complètement, il laisse des traces, images réduites de lui-même. Tous les organismes portent ainsi des organes réduits : tels sont, chez l'homme, la glande pinéale, le filum terminale, l'appendice vermiforme, le tubercule de Darwin. L'examen non pas seulement des plus hautes, mais des plus basses classes des animaux et des végétaux eux-mêmes prouve que l'existence de ces organes réduits n'est pas l'exception, mais la règle. Ainsi en est-il, dans les sociétés, pour les survivances. Il est possible de prouver que, de même que les groupes sociaux les plus primitifs, comme les hordes des Fuégiens ou des Veddahs, portent déjà en eux des reliquats du passé, les groupes les moins misonéistes, comme les États-Unis, en portent encore. Il suffit d'ailleurs d'un coup d'œil sur les us et coutumes du mariage, par exemple, dans l'Europe moderne, pour se rendre compte des traces qu'y laissent encore les formes de mariage les plus primitives. Dans les sociétés comme dans les organismes, les survivances sont de règle, — preuves vivantes de l'universalité de la régression (livre I, 2^e partie).

Mais ce phénomène universel obéit-il à une loi nécessaire, et, comme son nom paraît l'indiquer, suit-il, dans son évolution, l'ordre exactement inverse de celui de l'évolution progressive? En un mot, cette idée que les psycho-physiologistes et après eux les sociologues ont récemment mise en honneur en se réclamant de la biologie, et suivant laquelle les phénomènes tendraient à disparaître dans l'ordre inverse de leur ordre d'apparition, les derniers s'effaçant les premiers, est-elle vérifiée par les faits? — Si, dans l'ordre biologique, elle paraît s'appliquer à quelques cas, comme la régression de l'organe pinéal chez les Lacertiliens, elle est bien plus sou-

vent démentie ; chez les crustacés abyssaux, par exemple, la régression des organes visuels ne s'est nullement faite en sens inverse de leur évolution phylogénétique. Les organes les derniers acquis ne sont pas toujours, quoi qu'on en ait dit, les moins stables, et s'ils se trouvent être les plus utiles, la sélection naturelle, bien loin de les éliminer, les conserve soigneusement.

Dans l'ordre sociologique, l'idée que le « regrès », comme dit M. de Greef, s'accomplit dans l'ordre inverse du progrès est encore plus difficile à établir. Pour quelques faits qui semblent l'autoriser, comme la disparition des cours de justice des dizaines, des centaines et des comtés en Angleterre, qui s'est accomplie en effet suivant l'ordre renversé de leur apparition, ou la dégénérescence de certaines corporations dans la West-Flandre, dont les dernières nées ont été en effet les premières mortes, combien lui sont défavorables ! Les lois les plus récentes sont loin de tomber toujours les premières en désuétude. Les usages survivent aux idées qui les ont pourtant enfantés. La noblesse meurt avant les titres et les armoiries qui sont nés d'elle. Maint système religieux ou politique, ou juridique, postérieur cependant à telle organisation sociale, vit encore longtemps après qu'elle a vécu. En un mot, il n'est pas vrai que les institutions sociales les plus récentes soient toujours les plus fragiles : inconsciemment ou consciemment, capables d'ajouter à la situation naturelle la sélection artificielle, les sociétés se règlent, pour conserver ou abandonner leurs institutions, sur le degré de leur utilité, non sur l'ordre de leur ancienneté (livre II, 1^{re} partie).

Si donc les structures organiques ou sociales les dernières acquises ne sont nullement toujours les premières perdues, rien n'autorise à penser que l'évolution des organismes et des sociétés soit réversible et que les uns ou les autres doivent nécessairement, en partant des formes les plus récentes, revenir à leurs formes primitives. Et, en effet, dans le règne animal ou végétal, sauf quelques exceptions qui ne paraissent aucunement montrer dans la réversibilité une nécessité naturelle, on ne voit pas un organe disparu réapparaître, ou un organe réduit reprendre sa fonction primitive. — La sociologie devra se montrer plus défiante encore à l'égard de ces apparents *ricorsi* de l'histoire. Les phénomènes en réalité les plus différents peuvent se cacher sous l'identité des noms.

Les sénats modernes n'ont avec les sénats antiques que le nom de commun. Au fond, rien n'est plus éloigné du communisme archaïque que le collectivisme moderne, du troc que le clearing-house. Si parfois quelques institutions antiques réapparaissent réellement, comme le contubernium des Romains chez les esclaves des Antilles, ce sont là des cas de convergence : l'analogie des conditions a produit des institutions analogues. Pour que de pareilles reviviscences fussent une règle générale, il faudrait que les milieux sociaux redevinssent exactement ce qu'ils étaient jadis, — ce qui est impossible (livre II, 2^e partie).

On s'expliquera aisément cette indétermination relative de l'évolution régressive si l'on recherche les causes soit de l'atrophie, soit de la survivance des organes ou des institutions, et si l'on se rend compte qu'elle ne se déroule pas fatalement suivant une loi fixée d'avance, mais qu'elle ne fait, en se développant, qu'obéir à l'action de différents facteurs, donnés ou non suivant les circonstances. Ainsi l'atrophie des organes s'expliquera tantôt par le défaut de place, comme dans le cas des dents, dont le nombre et le volume diminuent, chez certains animaux, par l'amointrissement des maxillaires, — tantôt par le défaut d'usage, comme dans le cas des arcs branchiaux chez les mammifères ou des muscles fléchisseurs et extenseurs de la main chez les cétacés, — tantôt par le défaut de nutrition, comme dans le cas du pistil et des étamines chez certaines fleurs. Si, malgré qu'ils aient été exposés à ces causes d'atrophie, certains organes réduits subsistent cependant à l'état réduit et sans fonction, c'est, ou bien qu'aucune variation individuelle ne s'est produite pour assurer un avantage à ceux qui se seraient débarrassés de ces organes, ou bien qu'à raison de leur insignifiance la sélection a pour ainsi dire oublié de les éliminer.

Des causes analogues d'atrophie et de survivance poussent et retiennent dans leur régression les institutions sociales. Dans la société aussi, le défaut d'usage atrophie : voyez la décadence de la corporation des débardeurs dans le port de Bruges, ou celle des cours forestières en Angleterre. Dans la société aussi, atrophie le défaut de ressources : voyez la décadence des administrations locales à la fin de l'Empire romain, ou des *zadrugas* dans le Monténégro. En revanche, reconnaissent nos auteurs (p. 275), il faudrait sacrifier au désir des analogies quand même pour trouver dans les sociétés quoi que

ce soit qui ressemble à l'atrophie par défaut de place. Ils font d'ailleurs remarquer, d'une façon plus générale, que la société emploie souvent, pour atrophier les institutions, des moyens propres dont la nature ne dispose pas; ses inventions sont plus riches que les variations accidentelles, ses imitations plus souples que les transmissions héréditaires; ses sélections artificielles enfin plus complexes que les sélections naturelles. De même donc qu'elle est capable de condamner à mort, brutalement, telle institution, de même la société est capable de prolonger artificiellement l'agonie de telle autre. Et s'il en est qui se maintiennent parce qu'elles sont insignifiantes, comme le régime des substitutions à la Martinique, d'autres parce qu'elles ont une utilité indirecte, comme ces sinécures qui ne sont qu'un mode détourné de rémunération pour les artistes ou les savants, il en est aussi qui se maintiennent, comme la plupart des pratiques cérémonielles, par le seul amour des traditions, ou, comme les avoueries à la fin du moyen âge, par la seule contrainte de l'État. En un mot la société modifie à sa manière, dans certains cas, la vie de ses institutions. — Il n'en est pas moins vrai que, à prendre les choses en gros, les causes qui entraînent leur évolution régressive sont les mêmes que celles qui entraînent l'évolution régressive des organes : elles se réduisent en dernière analyse à la limitation des moyens de subsistance qui, provoquant la lutte des éléments en présence, amène la régression de certains d'entre eux.

Il est donc prouvé et expliqué, par l'énoncé de ces causes mêmes, que la régression, pour universelle qu'elle est, ne s'opère cependant pas dans un ordre déterminé, inverse de celui de l'évolution progressive, et en ce sens on peut dire que le livre aboutit, en somme, à démontrer que son titre « L'Évolution régressive » est un terme impropre (p. 240) et propice aux équivoques.

— Si nous avons fidèlement indiqué dans ce résumé l'ordre et la marche des idées de MM. Demoor, Massart et Vandervelde, on a pu se rendre compte que l'association de ses différents auteurs n'a nullement nui à la clarté du livre. Cette division du travail a au contraire contribué, sans doute, à la netteté des divisions de l'œuvre, dans laquelle apparaissent tour à tour, méthodiquement comparés à propos de l'universalité, puis de l'ordre, puis des causes de l'évolution régressive, les organes, puis les institutions. Si parfois les observations qui

concernent celles-ci nous paraissent moins riches ou moins précises que les autres, il est juste d'attribuer tant à l'état actuel qu'à l'objet propre de la sociologie, cette infériorité relative. Les faits constatés de part et d'autre suffisent d'ailleurs amplement à prouver la réalité des analogies que les auteurs se proposent d'établir.

Il importe seulement de s'entendre sur la portée scientifique de pareils rapprochements et de rappeler une fois de plus que, si méthodiquement qu'elles soient conduites, les comparaisons ne sont pas des raisons. Ce n'est pas parce qu'il y a des organes atrophiés dans la nature qu'il y a des survivances dans la société. Et l'analogie peut sans doute, ici comme partout, mettre sur le chemin de l'explication en suggérant des hypothèses directrices de la recherche; mais elle ne saurait se substituer à l'explication même. Après comme avant la constatation de l'analogie, il reste à chercher les causes des deux phénomènes comparés; et il n'est pas dit que les causes de l'un et de l'autre soient forcément identiques. Il faut louer nos auteurs de l'avoir plus d'une fois signalé eux-mêmes, en reconnaissant que, dans la société, certaines causes d'atrophie ou de survivance opèrent, qui n'opèrent pas dans la nature, et réciproquement. Toutefois on peut se demander si la préoccupation des analogies ne les a pas empêchés, parfois, de saisir, sous les causes générales, les causes plus prochaines des phénomènes sociaux. La survivance d'un grand nombre d'institutions ne s'explique-t-elle pas tout naturellement par cette loi du « transfert » psychologique, dont la biologie ne nous donne aucune idée et suivant laquelle ce qui n'était que moyen devient peu à peu, aux yeux des hommes, fin en soi? C'était donc à la psychologie bien plutôt qu'à la biologie qu'il fallait s'adresser directement, pour trouver les causes prochaines des transformations propres aux sociétés humaines.

Quoi qu'il en soit, et tout en regrettant que la poursuite des analogies biologiques leur ait fait plus d'une fois perdre de vue les explications psychologiques, il faut savoir gré aux auteurs d'avoir tenté l'analyse des causes de l'évolution qu'ils étudiaient. En montrant que cette évolution ne s'opère pas suivant un ordre déterminé, fixé d'avance par l'évolution progressive, mais s'infléchit dans un sens ou dans l'autre, s'arrête ou s'accélère suivant que certaines causes sont présentes ou absentes, ils contribuent à dissiper cette confusion des lois d'évolution avec les lois de causation qui a si souvent dévoyé

la sociologie. Décrire les phases du développement des sociétés n'est pas expliquer leur succession et croire que leurs phases se succèdent suivant un ordre nécessaire, en quelque sorte prédéterminé dans leur germe, c'est encore se laisser abuser par une idée biologique mal comprise : outre que c'est oublier l'influence des milieux sur les organismes, c'est assimiler à tort, à ces organismes que l'hérédité astreint en effet, dans une certaine mesure, à un cursus déterminé, ces êtres singulièrement plus variables et plus souples, qui ont leurs façons propres de naître, de vivre et de mourir, et qui sont les sociétés.

En un mot, tant par sa partie négative que par sa partie positive, le livre de MM. Demoor, Massart et Vandervelde nous paraît fait pour rappeler le danger en même temps, ou peut-être plus encore que la fécondité du rapprochement des sciences naturelles avec les sciences sociales ; il prouve en effet que si ce rapprochement, méthodiquement conduit, nous révèle des analogies lointaines, nous risquons, en nous y fiant, d'oublier les explications prochaines. Et en ce sens, de même qu'il démontre l'impropriété de son titre, « l'évolution régressive », il nous paraît démontrer l'illégitimité de cette croyance sous l'invocation de laquelle ses auteurs le plaçaient pourtant, — la croyance à l'heureuse influence de la biologie sur la sociologie.

V. SANTAMARIA DE PAREDES. — **El Concepto de Organismo social** (*Le concept d'organisme social*), 215 p. Fernando Fe. Madrid, 1896.

Étude à la fois historique et critique du concept de l'organisme social. Après avoir brièvement rappelé les avatars de ce concept et signalé son apparition dans le code de Manou, dans les dialogues de Platon, dans les épîtres de saint Paul, l'auteur le montre renaissant dans toute sa force au milieu de notre siècle, comme au point de convergence de la plupart de nos tendances théoriques et pratiques. Il est l'aboutissant naturel de tant d'efforts différents pour concilier l'individuel et le social, le rationnel et l'historique, le physique et le moral (p. 15). La réaction contre le libéralisme abstrait de la Révolution, les influences combinées de l'école historique et de l'école philosophique allemandes, des sciences naturelles et du positivisme devaient le mettre en honneur. Il n'est pas

étonnant par suite que les penseurs les plus différents en aient également usé.

Quel usage en ont fait les Bluntschli, les Schäffle, les Spencer, les Fouillée, et jusqu'aux plus récents sociologues, comme de Greef et Novicow, Benjamin Kidd et René Worms, l'auteur le rappelle avec patience, en des résumés clairs et commodes.

Il se demande ensuite ce qu'il faut garder de ce concept si répandu. Il constate d'abord que la multiplicité des types sociaux, comme la multiplicité des types organiques que les différents auteurs ont essayé d'assimiler, donne déjà à penser que la société n'est pas réductible à tel ou tel terme de la série des organismes biologiques, mais qu'elle a sa structure propre (p. 170). Mais peut-on qualifier cette structure d'organique ? Oui, si l'on se souvient que l'idée d'organisme n'implique nullement celle de l'existence séparée d'un être unique, mais celle d'un concours entre diverses parties dont chacune sert le tout qu'elle représente, en un mot une vie commune d'éléments différents. En ces sens, qualifier la société d'organisme, ce n'est nullement inféoder la sociologie à la biologie, c'est user d'une sorte de catégorie très générale qui peut s'appliquer aux objets les plus différents. Le concept d'organisme apparaît dès lors comme un concept non plus spécialement biologique, mais plutôt métaphysique (p. 179). Et, si l'on passe du point de vue théorique au point de vue pratique, on s'aperçoit que cette idée épurée de l'organisme social n'exclut nullement l'idée de la liberté individuelle (p. 200), telle qu'elle convient à la vraie nature de l'homme et à sa place privilégiée dans l'univers.

Et il est bien évident que si l'on élargit ainsi le concept d'organisme, jusqu'au point où il n'est plus autre chose, à vrai dire, que l'idée même d'un rapport quelconque entre des éléments quels qu'ils soient, il n'y a plus aucun inconvénient à traiter les sociétés d'organismes. Nous rappelons seulement qu'une science spéciale ne saurait se constituer par la seule application d'idées si générales. Entre l'excès des généralités qui la confondrait avec la philosophie et l'excès des particularités qui la confondrait avec l'histoire, la sociologie doit trouver un moyen terme, en cherchant à définir ce qui convient en propre aux sociétés et ne convient qu'à elles.

III. — SOCIOLOGIE PSYCHOLOGIQUE ET SPÉCIFIQUE

FRANKLIN H. GIDDINGS. — *The Principles of Sociology*, 476-vii p. Macmillan et C^o. New-York-London, 1896.
Traduits par le vicomte Combes de Lestrade : *Principes de sociologie*, 362-xi p. Giard et Brière, Paris, 1897¹.

M. Giddings est un des sociologues les mieux pénétrés de la nécessité de spécifier la sociologie. Elle doit bien être, suivant lui, la science générale de la société, mais cela ne veut nullement dire qu'elle ne puisse être que la collection des sciences sociales particulières. Elle peut faire sa spécialité de l'étude de ce qui est commun aux phénomènes qu'étudient l'économie politique, la science politique, l'histoire des religions. Elle prendra comme problèmes ce que celles-ci prennent comme données, l'association en elle-même avec ses conséquences et ses causes propres; elle sera une science de principes, isolant les phénomènes proprement sociaux pour en faire la description, l'histoire et l'explication.

Ni l'alliance, ni le contrat, ni l'imitation, ni la contrainte ne suffisent à les définir. Car il y a des sociétés sans alliance et sans contrat, comme il y a, hors des sociétés, des imitations et des contraintes. Le chat-huant imite le rouge-gorge. Le serpent impose son vouloir à l'oiseau, sans qu'il y ait entre eux de lien social. Le lien social élémentaire et original est constitué par la « conscience d'espèce » (*consciousness of kind*). Un être en reconnaît un autre comme étant de la même espèce que lui : cet état de conscience spécial peut bien être un effet de l'imitation ou de la contrainte, mais n'en est pas le seul effet. Il peut bien être cause de contrats ou d'alliances, mais d'autres choses en même temps. En un mot, plus général que le contrat et l'alliance, plus spécial que l'imitation et la contrainte, le phénomène de la « conscience d'espèce » paraît propre à définir, par un caractère qui convienne à toutes ses formes et ne convienne qu'à elles, la société.

Mais n'est-ce pas là un phénomène psychologique, et par suite votre sociologie ne va-t-elle pas se confondre avec la psychologie ? La sociologie est bien en effet une partie de la psychologie, mais une partie qui s'en différencie comme

(1) Nos citations renvoient au texte original, la traduction laissant malheureusement à désirer. (*N. Rev. philosoph.*, 1897, p. 559.)

celle-ci se différencie de la biologie. Elle étudie à part ces phénomènes psychologiques plus complexes et créateurs d'un milieu spécial, qui résultent de l'inter-action des consciences individuelles. Elle est la science de l'association des esprits, tandis que la psychologie reste la science de l'association des idées (p. 25, du texte).

Intermédiaire entre les sciences organiques et les sciences historiques, et usant d'ailleurs, comme toutes les sciences concrètes, d'une méthode à la fois déductive et inductive, elle est capable de décrire les éléments et la structure de la société, de retracer les phases de son développement, d'en indiquer enfin la loi et les causes. Ainsi se formera une sociologie générale et pourtant spécifique — science descriptive, historique et explicative.

La première condition de la formation des sociétés est l'agglomération préalable des individus. Il faut, pour que puissent s'échanger entre eux ces mille actions psychiques qui constituent la vie sociale, qu'ils soient matériellement réunis dans un même lieu et forment une « population ». Les conditions extérieures de toutes sortes, l'altitude, le climat, l'orientation des lieux, et par-dessus tout la fertilité du sol, déterminent la place comme l'étendue des agglomérations humaines. Les sables sahariens, les montagnes rocheuses, ne peuvent porter que des populations clairsemées, tandis que les riches vallées du Nil, de l'Euphrate ou les plaines du Pô font vivre les populations les plus denses. Le mode de développement des populations est d'ailleurs double : ou bien elles résultent de la croissance biologique de groupes qu'un même sol nourrit, c'est-à-dire de la multiplication de ses individus par la reproduction : c'est l'« agrégation génétique » ; ou bien elles résultent de la rencontre d'individus non apparentés qu'un même lien attire : c'est la « congrégation ». Celle-ci n'est d'ailleurs pas moins normale que celle-là ; elle a pu dès les origines contribuer au rassemblement des hommes, puisqu'elle contribue déjà parfois, en fait, à celui des animaux.

Mais cette agglomération n'est encore que la condition physique de la société. L'association apparaît avec l'inter-action psychique des individus. Et c'est sans doute par un conflit — car M. Giddings pense, contrairement à M. Tarde, que le conflit est partout, et que l'homme de science n'a pas à perdre son temps à discuter avec ceux qui cherchent à éliminer la lutte des choses humaines (p. 101), — que commence l'action

de l'homme sur l'homme. Mais, dans ce conflit même, les individus de même espèce apprennent à se reconnaître et à prendre conscience de leur similarité. Et puis, du sein du conflit naît l'imitation qui élargit cette conscience d'espèce. Et sans doute encore l'imitation ne saurait détruire les causes persistantes d'antagonisme ; bien plus, par la diversité ou l'opposition de ses courants, on peut dire qu'elle en crée de nouvelles. Mais l'antagonisme se limite lui-même et se termine dans l'équilibre. Les forces opposées, ne pouvant se supprimer, apprennent à se tolérer. Par la tolérance, fondement de l'organisation juridique, sont rendues possibles la coopération, fondement de l'organisation économique, et l'alliance, fondement de l'organisation politique : une véritable association est née. Toutefois elle n'est parfaite que lorsqu'elle est sympathique. Il faut que les individus trouvent plaisir au développement de cette conscience d'espèce qui naît de leur rencontre. C'est à quoi servent les jeux et les fêtes, sous toutes leurs formes. Leur utilité sociale est la culture de ces sentiments sociaux par la vertu desquels le groupement n'apparaît pas seulement aux individus comme utile, mais comme agréable.

A mesure que l'association se constitue, elle transforme les esprits individuels, par cela seul qu'elle les socialise. Mais là ne se borne pas son action. Elle donne, de plus, naissance à un esprit d'une nouvelle sorte ; c'est l'esprit social, qui ne siège pas sans doute en dehors des consciences particulières, qui cependant les domine et les maîtrise. Il comprend les idées et les impressions communes à toutes, et qui s'imposent à chacune d'elles. Déjà le simple assemblage des individus en foule provoque parfois spontanément cette intégration des sentiments qui est la condition de l'esprit social. Mais cette intégration peut aussi se faire délibérément par une discussion rationnelle, après laquelle chaque individu pensera et agira avec la pleine conscience que ses associés penseront et agiront comme lui. Tout contact intellectuel la favorise ; et c'est pourquoi la concentration des individus dans un même lieu, ou, par le progrès des moyens de communication, le rapprochement moral des individus matériellement les plus éloignés, contribueront à la genèse d'une opinion publique. Par elle, la communauté prend pour ainsi dire conscience d'elle-même, et trouve dans cette auto-conscience un lien nouveau, une nouvelle raison d'être.

A vrai dire, le lien serait fragile si cette auto-conscience était toute momentanée. Mais l'esprit social a une mémoire. Au-dessous des idées qui unissent les hommes au moment présent, se retrouvent celles qui les ont unis dans les siècles passés, la tradition sous toutes ses formes. Traditions d'utilisation ou traditions économiques, traditions de tolérance ou traditions juridiques, traditions d'alliance ou traditions politiques, puis, sur ce trépied des traditions primaires, l'ensemble complexe des traditions secondaires, celles qui disent ce qu'il faut penser de l'individu, de la nature, de la divinité, tout un monde de croyances anciennes vient pénétrer le monde des opinions courantes. Il se fait une perpétuelle intégration des idées traditionnelles et des idées nouvelles qui constituent la vie, incessamment mobile, de l'esprit social (p. 147).

Étant donnés, d'une part la population, d'autre part l'esprit social, d'une part les conditions physiques, d'autre part les conditions psychiques de la vie des sociétés, comment vont-elles s'organiser ? Il importe de distinguer nettement deux types d'organisation, la « composition » et la « constitution ». Une société sera dite « composée » lorsqu'elle réunira un nombre plus ou moins grand de groupes similaires, réunissant eux-mêmes des individus différents : réunion d'ailleurs naturellement produite par les activités physiologiques et psychologiques des individus, et sans intervention réfléchie de l'esprit social. Les hordes des Fuégiens et des Mincopis, les tribus des Potatucks ou des Onondagas, les confédérations des Iroquois ou des Toungans, enfin les grandes sociétés modernes, non plus ethniques, mais démotiques, et qui ne se composent déjà plus sans l'intervention d'un esprit social, allient ainsi, en quantités très diverses, des groupes sociaux semblables à l'intérieur desquels des individus dissemblables se tolèrent.

Tout autres sont les sociétés « constituées ». Dans celles-ci, organisées en vue d'un but, les individus, non plus introduits par un hasard de naissance, mais admis après un droit consciemment donné et reçu, sont plus semblables entre eux que ne le sont entre elles les sociétés dont ils font partie. Entre elles il n'y a plus seulement réunion, mais distribution et coordination des fonctions. Non seulement les États, mais les associations particulières poursuivent, sous l'impulsion directrice de la conscience d'espèce, des fins soit économiques, soit politiques, soit juridiques, soit morales, donnant ainsi

l'exemple de la coordination de groupements dissemblables qui se tolèrent, tandis qu'à l'intérieur de chacun d'entre eux, les individus semblables s'allient. Ainsi, tandis que les sociétés composées sont comme les cellules vivantes d'un grand organisme, les sociétés constituées sont comme ses tissus et ses organes spécialisés. Et psychologiquement elles sont l'inverse les unes des autres, la composition réunissant des individus dissemblables en des groupes semblables, la constitution, des individus semblables en des groupes dissemblables (p. 170, 196).

En étudiant ainsi, tour à tour, les éléments, physique ou psychique, et la structure, compositante ou constituante de la société, il se trouve que nous avons, en gros, indiqué du même coup les phases de son développement : à l'ordre de notre analyse, un ordre historique correspond. Et en effet c'est bien peu à peu, du sein de l'agglomération même, grâce aux contacts qu'elle provoque et par lesquels « l'homme aiguise l'homme comme le fer aiguise le fer », que nous voyons se former l'esprit social : par lui, la société, si puissante déjà comme instrument de conservation, de variation et de sélection dans le monde animal, devient vraiment humaine : l'association devient, de « zoogénique », « anthropogénique ». De même, c'est en faisant prédominer la constitution sur la composition, qu'elle devient, d'« ethnogénique », « démogénique ». La civilisation substitue aux confédérations plus ou moins spontanées de tribus homogènes l'organisation plus ou moins délibérée de sociétés différenciées, intégrées en de grands États. Elle fait prédominer l'ordonnance volontaire sur l'arrangement spontané. Elle efface les différences ethniques pour tendre vers la démocratie.

S'interroge-t-on maintenant sur les causes de cette évolution dont on a déterminé le sens ? Il importe de n'oublier ni l'aspect objectif ni l'aspect subjectif du processus social. La véritable association commence à la naissance de la conscience d'espèce. Et ce sont les impulsions de cette même conscience qui, agissant soit sur les tendances spontanées soit sur les choix volontaires de ces personnalités qui se constituent dans et par la société, déterminent les transformations de cette société même. En ce sens la société, qui n'est pas un organisme, mais une organisation résultant, en partie d'une évolution inconsciente, en partie d'un plan conscient, obéit à un processus psychique. Mais il ne faut pas

oublier que sa vie n'est qu'une phase de l'évolution cosmique, et que, comme telle, elle est assujettie aux conditions naturelles. D'abord les lois générales de la persistance et de la distribution de la force déterminent les mouvements de la population, sa cohérence ou sa dispersion et le rythme même de son activité. Puis, alors même que les sociétés s'organisent sous la direction de choix volontaires, guidés par les valeurs subjectives, c'est encore la nature qui, assurant ou contrariant leur succès, décide de la valeur objective de telle ou telle organisation, et, par ses processus physiques, choisit à son tour entre elles. Et enfin, ces choix volontaires eux-mêmes ne sont pas hors la loi naturelle : ils ne sont causes que parce qu'ils sont effets. Ce ne sont que des modes particuliers de la force totale. Et en ce sens on peut dire que toute énergie sociale est une énergie physique transformée. En un mot, la sociologie peut et doit rattacher les causes propres de la vie sociale aux causes les plus générales du mouvement même de l'univers et apparaît alors comme une science non plus seulement descriptive, mais réellement explicative.

— On le voit, si M. Giddings se fait une idée précise de la sociologie, il s'en fait en même temps une idée extrêmement large ; et son livre, ordonnant par rapport aux phénomènes proprement sociaux les matériaux les plus divers, prouve que, pour s'en tenir à un point de vue particulier, la sociologie n'entend nullement se condamner à l'étroitesse de vues.

Considérera-t-elle toutefois comme des acquisitions définitives et sur lesquelles on puisse dorénavant bâtir, sans avoir à chercher de fondements nouveaux, ces distinctions essentielles que nous propose M. Giddings, — celle de la composition et de la constitution sociales, par exemple, ou la conception même de la conscience d'espèce ?

Au premier abord, on peut croire que, en distinguant *composition* et *constitution* sociales, M. Giddings entend à peu près la même chose que M. Tönnies lorsqu'il distingue *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, et M. Durkheim lorsqu'il distingue *solidarité mécanique* et *solidarité organique*, et qu'on se trouve enfin en présence d'une de ces distinctions vraiment universelles, consacrées par l'accord imprévu de sociologues différents. Comme M. Giddings, MM. Durkheim et Tönnies distinguent à peu près du type des sociétés non différenciées dont les éléments ressemblent aux cellules homogènes des organismes primitifs, celui des sociétés différenciées, dans

lequel les éléments spécialisés pour des fonctions différentes ressemblent plutôt à des organes hétérogènes. Mais, par éléments de la société, M. Giddings paraît entendre les groupes composés ou reconstitués à l'intérieur d'un groupement plus large. Quant au rapport des individus à l'intérieur des groupes, il ne le conçoit pas du tout de la même manière que les précédents sociologues : il s'en fait même, semble-t-il, une conception précisément inverse de la leur. Il tient les individus pour plus dissemblables à l'intérieur des groupes qui font partie d'une société composée, pour plus semblables à l'intérieur des groupes qui font partie d'une société constituée. En quoi il faut reconnaître que sa distinction paraît moins conforme aux faits que celle de M. Tönnies ou de M. Durkheim. Car, s'il est vraisemblable qu'on a parfois exagéré, — en cédant à un penchant à la symétrie favorisé par l'insuffisance des documents — l'homogénéité primitive des individus à l'intérieur des groupes, il n'en est pas moins vrai que le progrès de la civilisation, correspondant à la substitution des sociétés constituées aux sociétés composées, a partout eu pour résultat de différencier les individus eux-mêmes. — Et, dans ces sociétés organisées en vue d'un but soit économique, soit moral que M. Giddings nous présente comme le type des sociétés constituées, il n'est pas rare que la spécialisation des fonctions, avec la différenciation (nous ne disons pas : l'inégalité) des individus qui en résulte, soit commandée par la conscience de ce but lui-même et croisse à mesure que les sociétés deviennent plus auto-conscientes. Nous sommes donc en droit de suspecter la vérité de l'antithèse à laquelle aboutit M. Giddings lorsqu'il nous présente les individus des sociétés composées plus dissemblables, les individus des sociétés constituées plus semblables que ne le sont entre eux les groupes dont la réunion forme ces sociétés.

Peut-être cette antithèse a-t-elle été, d'ailleurs, inconsciemment construite par M. Giddings pour les besoins de sa conception centrale, la notion de la conscience d'espèce. En effet, cherchant le fondement même de la société dans cette conscience et, dans son développement, la mesure du progrès social, il devait être naturellement porté à admettre que la substitution de la constitution sociale à la composition, autre aspect du progrès, augmente entre les individus cette ressemblance qui favorise la conscience d'espèce.

De cette conscience même, dont il signale justement l'im-

portance, on eût voulu que l'auteur définît plus nettement l'essence et distinguât les formes. Il paraît le plus souvent l'entendre comme une ressemblance en quelque sorte extérieure, autre, par exemple, que la ressemblance des croyances religieuses ou des opinions politiques, et comme s'il fallait, pour que réellement les individus fussent associés, qu'ils se sentissent réellement de même espèce, au sens presque physique du mot. Mais il importe de remarquer que si, à l'origine, les ressemblances extérieures et comme sensibles déterminent en effet l'attitude des hommes vis-à-vis les uns des autres, si même elles conservent, jusque dans les sociétés les plus civilisées, une influence prépondérante — comme le prouve cette répugnance presque physique des Américains pour les nègres, et dont il est permis de penser que le spectacle a influé sur les conceptions de notre auteur, — il n'en est pas moins vrai que la vie sociale elle-même habitue les hommes à juger importantes les ressemblances intérieures plus que les ressemblances extérieures, les morales plus que les sensibles; et c'est ainsi qu'il arrive que le sentiment de la communauté des opinions fonde, malgré les différences d'espèces biologiques, une conscience d'espèce nouvelle. En un mot, la conscience d'espèce ne s'élargit pas seulement, elle se transforme, et les caractères que les hommes prennent en considération pour se déclarer semblables varient avec le temps et les lieux. La conscience d'espèce n'est donc pas un phénomène social immuable demeurant identique à lui-même et ne variant que quantitativement au milieu de la diversité des sociétés : il varie, dans une certaine mesure, qualitativement, comme varient leurs phases et leurs formes.

Et, d'ailleurs, est-il davantage un phénomène social universel, c'est-à-dire tel que, sans lui, il n'y ait pas de société ? Accompagne-t-il toujours les relations qui s'établissent entre les individus ? N'arrive-t-il pas que des sujets considèrent leur maître comme « d'une autre espèce » ? En sont-ils moins liés à lui par des rapports sociaux constants et définis ? Et, sans s'arrêter à ces rapports de subordination, ne voit-on pas maint rapport de coordination s'installer entre individus sans s'appuyer sur la conscience d'espèce ? Elle intervient peu, de l'aveu de M. Giddings, dans les associations économiques. Que dire d'une définition de la société qui n'englobe pas les formes économiques de l'association, — et qui, d'autre part, nous oblige à regarder les indigents comme hors la société ?

Malgré l'effort méthodique de M. Giddings pour trouver le fait social à la fois universel et spécifique, il semble donc bien que, si la conscience d'espèce n'est pas, comme la contrainte ou l'imitation, plus générale que la société, elle est à son tour, comme l'alliance ou le contrat, plus spéciale.

Peut-être, si l'on veut échapper à cette étroitesse des concepts par lesquels on essaie de définir, en même temps que ce qui convient aux seuls faits sociaux, ce qui convient à tous les faits sociaux, faut-il remonter jusqu'à l'idée même de rapport, et tenir pour un fait social tout ce qui résulte des rapports quels qu'ils soient qui s'établissent entre les individus. Quelles que soient les idées que les individus se font les uns des autres, les sentiments qu'ils éprouvent vis-à-vis les uns des autres, qu'ils se regardent comme de la même espèce ou comme d'espèces différentes, qu'ils s'imitent ou se contredisent, qu'ils se contraignent ou coopèrent librement, du moment que leurs états d'esprit sont modifiés par leur coexistence même et leur « inter-action », nous tenons un phénomène dont les individus sont le théâtre sans en être, en tant qu'individus, la raison suffisante. En partant des formes les plus générales de ces inter-actions, seuls phénomènes véritablement communs à toutes les espèces de sociétés, peut-être serait-il possible d'expliquer, de « dériver » plus d'un fait social que l'on semble tenir pour premier, et de prouver par exemple que la conscience d'espèce est bien plutôt une conséquence que la cause même de la vie sociale.

G. SIMMEL. — **Superiority and subordination as subject-matter of Sociology** (*Supériorité et subordination du point de vue sociologique*), 43 p. Extrait de l'*American journal of Sociology*. Chicago, 1896.

Plus encore que M. Giddings, M. Simmel paraît avoir à cœur de prouver qu'une sociologie *stricto sensu* a droit à l'existence. Elle n'a pas besoin, pour se donner un champ d'études, de se forger des réalités substantielles : il lui suffit d'étudier spécialement les formes dans lesquelles s'exerce l'action des individus les uns sur les autres. Et sans doute, ces inter-actions, naissant des impulsions et tendant vers les fins les plus diverses, ne s'exercent pas toutes dans un même domaine ; elles diffèrent par leurs contenus, par les objets auxquels elles s'appliquent. Les différents contenus de ces

inter-actions, les sciences sociales spéciales les étudieront individuellement. Mais on peut en concevoir une qui, de même que la géométrie fait abstraction de la matière des cubes pour ne considérer que leur figure (p. 168), fasse abstraction de ces « matières » de l'activité sociale pour s'attacher à l'observation des « formes » suivant lesquelles elle se réalise : ce sera la sociologie proprement dite.

C'est ainsi qu'elle pourra étudier à part la supériorité et la subordination, formes sociales générales qui se rencontrent aussi bien dans les sociétés économiques ou morales que dans les sociétés religieuses ou politiques, et prouver que, quelle que soit la « matière » à laquelle ils s'appliquent, les différents types de supériorité ou de subordination qu'elle distinguera entraîneront différents effets qui leur sont propres.

La supériorité peut être exercée soit par un individu, soit par un groupe, soit par un principe collectif supérieur aux individus.

La subordination d'un groupe à un seul individu, — que cet individu représente d'ailleurs les aspirations du groupe ou les contrarie, — a pour conséquence ordinaire l'unification du groupe. Par là s'explique le principal avantage des monarchies : elles font l'unité des peuples. La décadence des cités grecques fut peut-être due à l'absence d'une autorité supérieure qui eût unifié leurs partis en les dominant.

Cette unité peut d'ailleurs s'opérer de deux façons : soit par nivellement, soit par gradation. Tantôt l'individu dominant s'efforce d'imposer à tous ses sujets un abaissement uniforme : ainsi s'explique la relation bien connue du despotisme avec l'égalitarisme. Tantôt les diverses couches de la population, inégales en largeur, participent, à des degrés inégaux, à la puissance, soit que son détenteur leur en ait octroyé des parcelles, soit qu'elles lui en aient arraché par leur propre progrès. Dans les deux cas, sa supériorité s'explique par le fait que, tandis que les individus subordonnés ne lui subordonnent qu'une partie de leur personnalité, l'individu dominant les domine avec sa personnalité tout entière. Supériorité et personnalité sont intimement liées.

Lorsque la domination est exercée non plus par une personne, mais par un groupe de personnes, le caractère des relations entre supérieurs et subordonnés en est notablement modifié. Ceux-ci s'en trouvent parfois plus durement traités,

parfois aussi plus justement. La domination d'un groupe est impersonnelle : comme telle, moins arbitraire, elle tient aussi moins de compte de la personnalité même des subordonnés. Lorsqu'elle s'exerce par l'intermédiaire d'un agent, — phénomène sociologique très particulier et qui n'apparaît que dans les sociétés déjà développées — la subordination revêt un caractère tout spécial : la domination se fait, ici, plus raide et là, plus relâchée en s'exerçant administrativement.

Lorsque la supériorité appartient non plus à un groupe d'individus, mais à deux, alors les subordonnés diminuent plus aisément le poids de leur dépendance. Et sans doute, s'ils sont absolument privés de toute initiative, il arrive qu'ils pâtissent davantage de la dualité de leurs supérieurs : « Il ne fait pas bon servir deux maîtres. » Mais pour peu que quelque liberté d'action leur soit laissée, il leur est loisible d'utiliser les divisions mêmes de leurs supérieurs : « *Duobus litigantibus tertius gaudet.* » Le tiers État sous l'ancien régime, entre la royauté et la féodalité, a été ce « *tertius gaudens* ». Il est d'ailleurs rare que les groupes supérieurs à un autre groupe soient absolument égaux entre eux ; le plus souvent ils sont subordonnés eux-mêmes les uns aux autres ; alors se produit ce phénomène sociologique essentiel, la hiérarchie : par le recours qu'elle donne au subordonné contre son supérieur immédiat, les subordinations s'adoucissent en même temps qu'elles se régularisent.

La supériorité d'un principe, d'un idéal impersonnel, qui s'élève au-dessus de tous les individus, rend d'ailleurs la sujétion moins pesante aux assujettis. Elle a en effet pour résultat de faire passer les supérieurs eux-mêmes au rang de subordonnés ; ils deviennent eux-mêmes obligés envers l'ordre qu'ils font respecter ; le prestige se détache en quelque sorte d'eux-mêmes pour s'attacher à l'idée qu'ils représentent, à la fonction qu'ils remplissent. Sous l'empire, de plus en plus développé, de l'idée que les supériorités ne sont que des fonctions commandées par l'œuvre commune, l'inférieur a le sentiment de collaborer avec son supérieur : le rapport de subordination se change, subjectivement, en rapport de coopération.

Lorsque, surtout, le développement des sociétés est tel que, d'une part, les mêmes places supérieures pourraient être remplies et le sont en fait par des individus différents, — que d'autre part, comme il arrive par la multiplication des

cercles sociaux, les mêmes individus sont, à un certain point de vue, supérieurs, et, à un certain autre, subordonnés, on comprend que les individus en arrivent à se sentir égaux.

Ce n'est pas à dire que le rapport de subordination doive, ou même puisse disparaître ; car il est essentiel à la constitution des sociétés : il perd seulement et on peut espérer qu'il perdra de plus en plus ce qu'il peut avoir d'humiliant pour les inférieurs, puisque la supériorité s'abstrait en quelque sorte de la personnalité à laquelle elle était originairement liée.

Telles sont — autant du moins qu'on peut les résumer — les ingénieuses considérations que M. Simmel tire de l'étude directe des différents types de supériorité et de subordination. Les lecteurs qui réclament « des faits » regretteront peut-être qu'elles ne soient pas toujours illustrées d'exemples historiques assez précis, datés, localisés et comme patentés. Mais il faut se souvenir qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que la sociologie, telle que l'entend M. Simmel, ne puisse pas toujours montrer, réalisés dans l'histoire à l'état de pureté, les rapports dont elle fait ses objets propres (p. 177). Elle n'a pas la prétention en effet d'expliquer tout ce qui arrive « dans la société », mais seulement ce qui arrive « par la société », c'est-à-dire ce qui est dû à l'influence déterminée de telles ou telles formes sociales. Elle a donc conscience de n'étudier qu'un des facteurs de l'histoire, dont il n'est pas étonnant que l'action soit souvent, en fait, obscurcie par celle des facteurs collatéraux : interférences dont il faudrait tenir compte si l'on voulait expliquer l'évolution totale de l'humanité, mais dont il faut faire abstraction si l'on veut constituer une science spéciale de la société (p. 415). En ce sens, on peut dire que, pour M. Simmel, la sociologie doit être une science abstraite.

Cette expression, pourtant claire, a un inconvénient : elle éveille des associations d'idées toutes faites : recherche des « quintessences », culte des idées « à priori », retour à la « métaphysique », mépris des « faits » etc., telles sont les accusations qu'on ne craint pas de rééditer contre ceux qui insistent sur la nécessité de l'abstraction en sociologie. Ils ne font pourtant que recommander un procédé commun à toutes les sciences en rappelant que la sociologie, pour se construire, doit, non pas « spéculer » sur des idées en l'air, mais « isoler » du complexus de la réalité historique les faits qui lui sont propres. En ce sens la sociologie doit être abstraite pour être spécifique.

C. BOUGLÉ. — **Qu'est-ce que la Sociologie ?** dans la *Revue de Paris*, du 1^{er} août 1897, p. 533-556.

Avec M. Simmel, l'auteur de cet article estime que la sociologie, devant être, non pas toute une philosophie de l'histoire, mais une science sociale spéciale, se constituera en dégageant des différentes matières dans lesquelles elles se réalisent, les « formes sociales ». Capables de rester identiques lors même que changent les individus qu'elles unissent, ces différentes formes sont des réalités propres, que l'abstraction peut isoler de l'histoire. Mais une science ne saurait se contenter de classer des formes, elle veut découvrir, entre certains phénomènes donnés, certaines relations constantes, et prouver que les uns varient en fonction des autres. C'est pourquoi le sociologue devra étudier d'une part les conséquences et d'autre part les causes des formes qu'il aura une fois définies. Ainsi il se trouvera amené à mesurer l'influence que peuvent exercer la densité des sociétés, leur homogénéité ou leur hétérogénéité, le degré et la nature de leur organisation sur l'économie, sur le droit, sur les mœurs, sur les religions, sur les arts. — et inversement. — Se placer au « point de vue géographique », c'est observer les formes terrestres, leurs conséquences et leurs causes : observer les formes sociales, leurs conséquences et leurs causes, ce sera se placer au « point de vue sociologique ».

SIMON N. PATTEN. — **The relation of Sociology to Psychology.** (*Relations de la Sociologie et de la Psychologie.*) Extrait des *Annals of the American Academy of political and social science*, 28 p. Philadelphie, 1896.

Pour M. Patten la méthode analogique dont la sociologie a tant usé jusqu'ici, n'est féconde qu'en équivoques. Elle peut avoir ses avantages dans l'enfance de la science lorsqu'il s'agit d'habituer les esprits à l'idée que les sociétés humaines sont, elles aussi, soumises à des lois naturelles ; mais, cette idée une fois acquise, les notions empruntées aux autres sciences ne peuvent qu'entraver la marche de la sociologie. Il faut la délivrer, non seulement de la biologie, ce qu'on paraît généralement admettre aujourd'hui (une des précédentes brochures de l'auteur est intitulée : « *Failure of Biologie Sociology* »), mais, ce qui paraîtra plus difficile à admettre après les *Principes* de Giddings, de la psychologie même.

A vrai dire, nous ne trouvons pas, dans l'article de M. Patten, la distinction formelle et précise entre faits sociaux et faits psychologiques que suppose cet effort pour ériger la sociologie, non seulement en science spéciale, mais en science indépendante.

M. Patten entend-il rappeler que la sociologie n'est pas réductible directement à la psychologie individuelle, et qu'il ne nous suffirait pas, par exemple, pour découvrir les formes des institutions, d'un simple examen de conscience ? Nous sommes alors d'accord avec lui puisque nous tenons que la mise en rapport des individus fait apparaître des phénomènes originaux. Mais veut-il dire que ces phénomènes ne supposent rien de psychique, et que l'action des « milieux » s'exerce directement, sans l'intermédiaire des faits de conscience ? Alors l'action de ces milieux nous paraît aussi inexplicable que la réalité de ces phénomènes est indéfinissable. Les milieux, quels qu'ils soient, n'agissent pas sur les relations des individus autrement que par les impressions qu'ils font sur leurs consciences. Ce qui unit les hommes, nous dit M. Patten, ce n'est pas quelque idée subjective, mais une condition objective (p. 15) ; ce n'est pas la communauté de race ou d'idées, c'est la communauté du lieu dans lequel ils se réfugient. Mais cette communauté d'habitat peut-elle exercer une action sociale autrement que par les sentiments réciproques auxquels elle invite les individus qu'elle rapproche ? Et lorsque, pour maintenir leur association, s'organise cette contrainte sociale (social control) à laquelle M. Patten attribue une si grande importance, ne nous dit-il pas que sa puissance repose sur les plaisirs qu'elle est capable d'assurer ou de retirer aux individus ? Si l'on se souvient d'ailleurs que M. Patten explique l'évolution sociale par le passage de l'« économie de la peine » à l'« économie de la jouissance », passage lui-même expliqué, semble-t-il, par la prépondérance que prennent les fonctions motrices sur les fonctions sensibles, on s'étonnera qu'il veuille détacher radicalement la sociologie de la psychologie, alors qu'il a construit, pour sa *Theory of social Forces*, tout un système psychologique.

Pour notre part, il nous paraît sans doute impossible que le sociologue explique les relations qu'il constate, entre les formes de l'économie par exemple et les formes de la famille, ou entre la densité de la population et la division du travail, sans faire de la psychologie. Tout phénomène social, résulte-

tant de ce que Giddings ou Simmel appellent l' « intercourse » ou l' « inter-action » des individus, suppose une communication préalable des consciences. C'est pourquoi on a raison de dire que la simple juxtaposition des individus ne constitue pas en elle-même une société : pour qu'une société se constitue il faut que les individus juxtaposés aient réagi les uns sur les autres — et que par cette réaction réciproque chacun d'entre eux se soit trouvé modifié.

Mais est-ce à dire que l'analyse des faits de la conscience individuelle rende inutile l'étude spéciale de ceux qui résultent de l' « inter-action » des consciences ? Que la psychologie rende inutile la sociologie ? Depuis quand une science, parce qu'elle se laisse rattacher à une science plus générale, perd-elle toute raison d'être ? On reconnaît qu'on ne peut pas faire la biologie sans physique et sans chimie : est-ce à dire pour cela qu'on dénie à la biologie son droit à l'existence ? Exiger, pour qu'une science se constitue à part, qu'elle prouve qu'elle n'a pas besoin des autres, ce serait méconnaître tout l'enseignement de l'histoire des sciences : elles s'élèvent en s'appuyant les unes aux autres. Les plus complexes n'ont nul besoin, pour se constituer, de « couper les ponts » entre elles et les plus simples : il leur suffit de montrer que, de la combinaison des phénomènes étudiés par celles-ci, résultent des phénomènes nouveaux, dont il faut chercher directement les effets propres et les causes prochaines.

Cl. Bernard l'a dit avec la plus grande netteté : « Quand on réunit des éléments physiologiques, on voit apparaître des propriétés qui n'étaient pas appréciables dans ces éléments isolés. Des phénomènes tout à fait spéciaux peuvent être le résultat de l'union ou de l'association de plus en plus complexe des éléments organisés... Leur union exprime plus que l'addition de leurs propriétés séparées. Ainsi, la connaissance de l'homme isolé ne nous apporterait pas la connaissance de toutes les institutions qui résultent de son association et qui ne peuvent se manifester que par la vie sociale. »

La « connaissance de l'homme isolé », la psychologie individuelle ne saurait donc suffire à nous renseigner sur les formes, les conséquences et les causes sociales de la subordination par exemple, ou de la coopération ou de l'opposition. Et sans doute on peut dire que ces phénomènes sont encore en dernière analyse des phénomènes psychologiques ; mais ce sont du moins des phénomènes psychologiques originaux,

que la simple inspection des données de la conscience individuelle ne pouvait faire prévoir. Il importe donc de les étudier à part : c'est pourquoi nous pensons que la sociologie peut et doit être à la fois psychologique et spécifique.

REMARQUES FINALES

A quelles lois obéit le mouvement des sociétés et le consensus de leurs parties ? Sont-elles soumises dans leur ensemble à une évolution qui sera nécessairement régressive après qu'elle aura été progressive ? Ou la régression n'atteint-elle que certains de leurs éléments ? En devenant plus denses, plus complexes, mieux organisées deviennent-elles, ou non, plus semblables les unes aux autres ? La transformation de leur structure a-t-elle pour résultat d'assimiler les individus qu'elles réunissent, ou de les différencier ? Cette transformation est-elle l'œuvre de la pression quasi mécanique des faits économiques ou de l'influence des idées ? Leur organisation s'élabore-t-elle tout inconsciemment, ou se conforme-t-elle à des volontés sociales conscientes ? Tous les individus participent-ils également à ces volontés, ou la société ne prend-elle jamais conscience d'elle-même que par une élite ? La subordination des masses aux élites est-elle un fait passager ou un fait constant, essentiel à la constitution des sociétés ? Dans quelle mesure les formes de cette subordination réagissent-elles sur les individus qu'elles mettent en rapport ?

Mieux qu'aucune discussion de mots, l'énumération rapide de ces différentes thèses, qui se dégagent des travaux que nous avons résumés, nous paraît propre à prouver qu'il existe bien toute une série de problèmes, intimement liés d'ailleurs les uns aux autres, qu'aucune science spéciale ne s'est jusqu'ici attachée et que la sociologie doit spécialement s'attacher à résoudre. Ce sont ceux qui résultent des formes originales, des conséquences propres et des causes prochaines des rapports qui s'établissent entre les individus pour faire naître, de leur juxtaposition, une association.

DEUXIÈME SECTION.
SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

I. — TRAITÉS GÉNÉRAUX, PHILOSOPHIE, MÉTHODE

Par M. MACSS.

F. BYRON JEVONS. — **An Introduction to the History of Religions.** (*Introduction à l'histoire des religions.*) Methuen and Co, 1896, IV, 443 p.

M. J. nous donne un véritable manuel de la science des religions telle que la conçoivent les savants de la nouvelle École anthropologique : R. Smith, MM. Tylor, Lang, Frazer. « Il veut résumer les résultats de l'anthropologie récente, apprécier leur importance pour les problèmes religieux. » Ainsi, le livre s'adresse d'abord aux étudiants en histoire des religions ; mais il présente encore de l'intérêt pour les folkloristes, et en général pour le grand public. Exposer l'état actuel des questions, et, à propos de chacune, montrer dans quel sens la recherche devra s'orienter, voilà les deux buts de l'auteur.

M. J. résume et ajoute ; sa méthode est exactement celle de ses prédécesseurs ; ses principes sont ceux qu'ils ont adoptés. Il lui arrive de se proclamer leur disciple (ex. p. 250). Il est donc resté fidèle à ce qui est l'esprit même de ce que nous pouvons appeler l'École anglaise, ou plutôt encore (car elle a déjà souvent dépassé les limites de la science anglaise) l'École anthropologique de la science comparée des religions. Il serait long d'exposer les résultats généraux de tous ces travaux. Mais il est indispensable de montrer, à grands traits, pour le public sociologique et à propos de ce livre, ce qu'est essentiellement cette école. — Historiquement, elle dérive de l'évolutionnisme Spencerien, et la continuité de l'évolution

religieuse est un de ses thèmes favoris. Scientifiquement, d'une part, elle s'oppose à l'École philologique allemande et française (tout particulièrement avec M. Lang), et, d'autre part elle se rattache à la science récente de l'anthropologie. Elle tâche de retrouver les principes humains, et non plus historiques et philologiques, des faits religieux. L'explication, comme toutes les explications de l'anthropologie, consiste à découvrir le fond psychique de l'humanité tout entière sous la variété des phénomènes. En étroits rapports avec les recherches sur les origines de la famille, de la société, du droit, l'anthropologie religieuse a donc consisté à introduire l'étude des religions primitives dans le cadre des anciennes études historiques, philologiques et folkloristes. Les faits qu'étudiaient l'histoire classique ou bien la philologie comparée, ou bien le folklore, reçoivent, en effet, un jour tout nouveau de leur constant rapprochement avec les faits des religions primitives. Alors l'identité fondamentale de ces trois ordres de faits apparaît : religions primitives, religions des anciens peuples civilisés, survivances des croyances et des rites dans les usages locaux et les traditions de l'Europe et de l'Asie.

Mais ce sont là, en quelque sorte, les procédés extérieurs de l'école. L'esprit en apparaît avec deux caractères constants depuis M. Tylor jusqu'à MM. Hartland et Jevons. L'anthropologie est une science vague, sans grande précision, où la comparaison n'est pas gouvernée par des canons rigoureux, où la recherche du fait contraire n'est nullement capitale. L'étude des concordances est tout, celle des différences est secondaire. Il y a à cela une raison : l'anthropologie est une branche de la psychologie individuelle ; la méthode de la religion comparée est donc du même genre. Il s'agit toujours de retrouver les processus mentaux individuels qui sont à la base des faits : croyances ou actes religieux. La découverte des principes psychiques épuise la recherche et l'explication. Quand on a rapproché les règles du tabou et les lois de l'association des idées, quand on a rapporté l'origine des cultes et de la magie à une notion primitive de la causalité, le but est atteint. Un certain intellectualisme est le principe caché de cette méthode. Les actions de l'homme sont censées dépendre de ses vues sur le monde. Ce n'est pas par les besoins sociaux, ni par les institutions concomitantes qu'on explique la forme des phénomènes religieux, mais par des conceptions tout

individuelles. Je sais bien que R. Smith a fait la part plus grande aux rites qu'aux croyances, que M. Frazer a ambitionné surtout de constituer une science des rites. Mais toujours et partout, même chez notre auteur, comme on verra, ce sont encore les idées qui gouvernent tout.

Le caractère général des résultats s'en ressent. L'emploi principal de la psychologie individuelle et de l'anthropologie aboutit surtout à constituer des schèmes très généraux, où tous les faits fusionnent les uns avec les autres, même avec leurs opposés, de telle sorte qu'on aboutit à une sorte d'image générique, et non pas à un système rationnel des phénomènes constatés. Certes rien ne se répète plus, et chez les divers peuples et aux différents moments de l'histoire, que les faits religieux. La constitution de genres n'est nulle part plus facile ; et sur bien des points, les travaux des savants anglais ont abouti du moins à cela. Mais l'intérêt consiste précisément à voir l'évolution, la déformation de ces genres, leur division historique en espèces distinctes. En résumé, tous les caractères de ces travaux proviennent d'un même fait ; la méthode n'est pas sociologique. En tout cas, des considérations de cet ordre ne sont qu'accidentelles ou accessoires. Or c'est en rattachant, une fois pour toutes, les faits religieux à leur substratum social, qu'on leur donnera leur véritable physionomie, leur place, et qu'on les verra de la façon réellement objective qui convient.

Le souci de l'histoire, la direction de l'étude vers les problèmes de l'évolution religieuse, les tendances vers une vue volontariste et sociologique (p. 8,409, 411) sont des qualités précieuses de la pensée de M. J. Il est un des savants de l'École anthropologique qui ont le plus réfléchi aux principes de leur science. Il a apporté soit des critiques à des théories admises, soit des conclusions nouvelles. Comme on n'analyse pas un manuel, nous allons nous borner à l'étude des questions les plus importantes où M. J. nous semble avoir innové, savoir : les rapports de la religion et de la magie, le totémisme, la théorie du tabou.

I. — M. Frazer avait abouti à cette conclusion générale, d'une identité foncière de la religion primitive et de la magie dite sympathique, qui subsiste dans le folklore : identité d'origine puisque toutes deux dérivent d'une même conception de la nature, où n'existent ni la notion du naturel, ni

celle du surnaturel, où tout se mêle, et où un départ n'est pas fait entre les pouvoirs magiques des hommes et les puissances divines ; identité de nature, puisque la magie et le culte sont des applications du même principe, suivant lequel le semblable engendre le semblable. L'acte du sorcier ou du prêtre est censé, en effet, produire sympathiquement un phénomène similaire, correspondant et attendu (Cf. p. 281). — Contre une telle théorie M. J. s'élève avec la plus grande énergie. Loin d'être la source de la religion, ou de lui être identique, la magie, pense-t-il, en est l'opposé. Elle est différente d'origine. Cette conception de la nature que M. Frazer décrit, où hommes et dieux se confondaient, où le mélange du surnaturel et du naturel fournissait de l'action divine et humaine des notions fantasmagoriques, cette conception, soutient M. J., n'a jamais existé. Au lieu d'avoir pour principe les caprices possibles de la nature, la magie du primitif repose sur la croyance à l'uniformité de ses lois (p. 17). L'animisme, suivant lequel tout dans le monde est animé, n'est nullement une vue religieuse ; c'est une théorie scientifique des choses. La magie sympathique n'est que la science appliquée du sauvage (p. 35). Si le primitif croit à son efficacité, c'est qu'il a la certitude que des lois naturelles et uniformes existent (p. 297, 411). La religion a toujours eu une autre origine. Sans parler de ses causes sentimentales et de ce sens religieux qui est au fond même de l'humanité, la religion repose sur la foi en des êtres surnaturels. Leur existence est déduite de la constatation de faits ou de choses surnaturels, c'est-à-dire situés en dehors du pouvoir de l'homme. La nécessité d'entrer en relations amicales avec eux, par un culte ou une religion, dérive de là. Dès l'origine les deux notions semblent avoir existé. Les confusions que, dans l'histoire, les peuples ont souvent faites entre elles, en Chaldée, à Rome, ont constitué de véritables régressions dans l'évolution religieuse (40-42). — La différence de nature n'est pas moins radicale. Quand elle a été religieuse, la magie n'a été qu'une parodie de la religion, une imitation funeste. La religion a pour but le bien de la communauté ; il s'agit de concilier ces êtres supérieurs qui peuvent être terribles faute d'accord avec eux. La magie a, au contraire, pour but, le mal de tel ou tel individu, même de parents. Souvent elle est une véritable infidélité à l'égard des dieux du clan ; elle se sert d'autres esprits, emploie un autre culte (p. 179). Enfin la magie a un caractère éminemment coercitif ; les esprits sont

forcés d'agir dans le sens qu'indique le sorcier ou le participant aux actes magiques. Or l'attitude de l'homme envers les dieux n'a pu être primitivement coercitive (p. 43, 243, 177). Dès l'origine, la religion fut une véritable alliance avec des êtres suprahumains : c'est ce que démontrent les rites d'alliance, de communion qui sont le fond même du totémisme.

II. — Dans sa théorie du totémisme, M. J. complète plutôt qu'il ne critique les résultats auxquels l'École était parvenue. Il laisse intactes les principales conclusions et suit à peu près l'exposition de M. Frazer. Il admet que cette forme de religion a dû être universellement répandue. Il nous en montre et le côté social et le côté religieux. Le totémisme correspond aux plus anciennes organisations sociales, au clan ; il est le principe de l'alliance, de la communion par le sang, du système de parenté dans le clan ; il est le motif de la vengeance du sang (p. 100, 99). Le respect moitié moral, moitié superstitieux, dû aux êtres totémiques, s'étend aux membres du clan, puisque les uns et les autres sont supposés de même origine (p. 107-9) ; de là le respect d'autrui à l'intérieur du clan. Le totémisme est le centre de la vie morale. Au point de vue religieux, c'est toujours une espèce, animale ou végétale, considérée comme un tout, et jamais tel ou tel individu de cette espèce qui est le totem ; cette espèce constitue donc un véritable clan d'êtres divins, dont on se venge à l'occasion (p. 100), mais avec lesquels, par des rites communiels, on établit une union religieuse. La fusion idéale d'une communauté animale et d'une communauté humaine, voilà l'essence du totémisme. De là, d'une part, la notion du péché, dont M. J. met en lumière l'origine : les offenses au totem sont devenues non seulement des actes dangereux, mais de véritables péchés (p. 112). De là, d'autre part, le sacrifice totémique (129) où le clan communique avec ses dieux, et s'unit à eux en mangeant la chair d'un être totémique (p. 220, 2). De ce sacrifice viennent les caractères du sacrifice animal lui-même, tel que l'a conçu l'antiquité, et qui n'est qu'une concentration du totémisme (ch. x et xi) : la nature sacrée de l'autel, les formes du rite qui s'y pratiquent, le repas qui suit d'ordinaire, tout cela dérive, par évolution, du totémisme primitif.

A cette théorie, presque classique d'ailleurs, M. J. ajoute

une hypothèse neuve et presque inattendue sur les origines du totémisme et d'intéressants développements sur l'influence qu'il a eue pour le progrès matériel et religieux de l'humanité. — Le totémisme est le plus ancien type de religion historiquement ou ethnologiquement connu. Mais, si la différence entre le surnaturel et le naturel a été de tout temps sentie par l'homme (p. 18), et si le totémisme consiste dans la recherche d'une alliance avec ces êtres divins, c'est qu'il doit provenir (M. J. présente cette idée avec toutes les restrictions nécessaires), d'une religion plus ancienne dont il ne serait qu'une régression (p. 395). Cette religion serait une sorte de monothéisme, antique et vague, où une conscience religieuse rudimentaire (p. 414) sentait tout simplement la présence de la divinité, son caractère terrible et bienfaisant, ne faisait que tendre vers elle (p. 413) ; il la cherchait (p. 109-110) pour se concilier par des cultes l'amour d'un être tout-puissant sur la nature (p. 411). Le totémisme a été une erreur et sur le choix du symbole qui représentait cet être suprême (on l'adora dans une espèce animale), et sur les moyens qui pouvaient assurer l'homme contre les caprices de cet être, puisqu'on acquit l'alliance par un repas sacrificiel. Le monothéisme juif (ch. xxv), quelque discutée que soit son origine, pourrait bien être la persistance extraordinaire, dans une nation et dans une religion, de cet état pré-totémistique de la pensée (révélation) religieuse.

Quant à ses effets, le totémisme a eu une influence considérable sur l'évolution économique de l'humanité. Reprenant une conclusion de M. Frazer, M. J. émet, avec des raisons très ingénieuses, l'idée que c'est le totémisme, culte d'une espèce animale ou végétale, qui est l'origine de la domestication des plantes et des animaux (p. 115), qui est donc « le premier moteur du progrès matériel » (p. 113). L'instinct du primitif, du nomade chasseur ou pêcheur, n'est, en effet, rien moins qu'un besoin de réserver pour l'avenir : le sauvage actuel dilapide toujours. D'autre part, la chasse pousse, non pas à conserver, mais à détruire. Il fallait donc de bien puissants motifs pour aboutir à garder les semences d'une récolte, à laisser se reproduire les animaux. Ces motifs, seul le totémisme pouvait les fournir (p. 117, 119). Il défend, en effet, de manger, sauf dans certains cas exceptionnels, un aliment qui provienne du totem. Aussi trouvons-nous que la plupart des animaux domestiques ont été sacrés, que, jusqu'à une époque

rapprochée, ce fut un sacrifice que de tuer un animal quelconque. Et, selon M. J., si les cultes de la nature, les cultes agraires surtout, sont d'origine totémique (p. 228), c'est parce que la culture elle-même des plantes n'a pu avoir d'autre origine (p. 240, 222, 207).

Enfin M. J. dérive, comme R. Smith, du repas totémique sacrificiel le sacrifice expiatoire; mais sur ce point M. J. propose une idée qui, plus précise et plus développée, eût pu être féconde (p. 115, 111, 160). Le totémisme obtient la protection des êtres surnaturels par un culte essentiellement communiel; mais cette protection n'était nécessaire qu'en cas de détresse nationale ou individuelle. Or, les péchés individuels sont plus fréquents que les désastres publics, et même, on imagine bientôt que les malheurs du clan provenaient de la faute de tel ou tel de ses membres: le sacrifice totémique, puis expiatoire, a donc eu pour but non seulement de ramener les dieux vers la société, mais aussi de rapprocher un coupable des dieux et de la société, à la fois. M. J. soutient donc, peu clairement il est vrai, l'origine expiatoire d'un certain nombre des rites du repas sacrificiel. Il a le sentiment que les savants de l'École n'ont pas tout dit sur cette question. Mais une telle indication est loin d'être suffisante, et je crois que M. J. eût bien fait de soutenir la coexistence primitive du sacrifice communiel et du sacrifice expiatoire, et de constituer deux espèces distinctes du sacrifice.

III. — La théorie du tabou que M. J. propose est des plus originales. La moralité est, à son origine, étroitement liée à la religion (p. 109, 111), au totémisme. La source de la morale est, pour ainsi dire, religieuse, ou plutôt, l'institution du tabou, qui n'est spécifiquement ni moral, ni social, ni religieux (p. 86), qui est tout ensemble, mais est plutôt d'aspect religieux, est la forme réellement primitive sous laquelle les préceptes moraux se sont présentés à l'humanité. Les règles sociales, morales ou religieuses, ont été surtout prohibitives. « Ne fais pas, » disent les plus anciennes coutumes et les plus anciennes lois. Ce caractère négatif de la morale élémentaire est précisément celui du tabou: est tabou ce qu'on ne doit pas toucher. Cette idée de devoir, elle-même centrale dans toute morale qui a fonctionné, c'est le système du tabou qui l'a fournie; il est la forme primitive « de l'impératif catégorique » (p. 84). Il est a priori, n'étant nullement dicté par

l'expérience, mais posé au nom de principes religieux, ou observé inconsciemment. Il est purement formel et sans contenu. Il est même la source de l'obligation morale pure; et voici comment. Le caractère essentiel du tabou, c'est sa contagiosité. Les faits, sur ce point, sont bien connus. Cette contagiosité est, d'ailleurs, réglée par les principes mêmes de l'association des idées (p. 67). Une chose tabou en touche une autre, le tabou passe de l'une à l'autre; un individu touche un cadavre, il devient tabou comme le cadavre lui-même. Telle est l'origine, non seulement d'un grand nombre de faits, mais encore de tout l'aspect de la morale primitive. La crainte des morts, de prononcer leur nom (60-1), le serment (64-5), les fêtes (65), etc., ont pour motif le tabou des morts, celui des places et objets saints, celui des jours déterminés, la crainte de leurs effets; et il y a aussi « des raisons de croire que, dans les sociétés primitives, les seuls criminels sont les violateurs d'un tabou, et que le crime amène le châtement avec soi, puisque, dans le cas de rupture d'un tabou, le coupable devient tabou lui-même ». La crainte de devenir tabou est le motif pour lequel le primitif s'abstient de tel ou tel acte. — L'évolution du tabou, secondée par une véritable sélection parmi les divers tabous, rejetant les uns, sublimant les autres, a été la véritable cause des différentes règles morales aujourd'hui en vigueur. Le système du tabou fonctionne encore aujourd'hui derrière les actes qui semblent les plus éloignés d'une telle origine; la sainteté, la religiosité rationnelles (p. 265) sont la simple exaltation de ce processus sentimental primitif par lequel l'homme évitait telle ou telle chose tabou.

Cette théorie, M. J. ne la présente que comme une digression, elle est pourtant la partie maîtresse de son livre. Le reste consiste en une série de développements, tous suggestifs; sur le fétichisme (xiii) qui s'est développé quand les dieux de la tribu n'ont plus suffi à l'individu, et qu'il lui a fallu des dieux et des rites pour lui; sur les dieux familiaux et individuels (xiv), sur le culte des ancêtres (xv) que M. J. dérive aussi des anciens cultes totémiques; sur le sacerdoce (xx), effet de la concentration de la religion et du culte sur tel individu et dans ses mains; sur le syncrétisme et le polythéisme, produits, d'une part par la fusion des cultes tribaux dans un culte national, et de l'autre par la réaction de la civilisation matérielle sur la religion qui l'avait causée. L'existence de l'agriculture, due au totémisme, et, par suite, celle des rites

et cultes agraires, donnent un sérieux appoint au polythéisme. En outre, le développement économique de l'humanité aboutit à faire de la religion une sorte de commerce et de contrat avec les dieux, tandis que la fable créait une mythologie (xix), explication de l'univers et des rites, totalement opposée à une saine religiosité (p. 266). Il eût fallu désespérer de l'avenir de la religion si, en même temps qu'agissaient des causes historiques, n'était intervenue au sein du vieux monde (vi^e siècle av. J.-C.), une véritable renaissance religieuse, causée par un réveil des croyances concernant la vie et la mort (v), la vie future (xxi), devenues de plus en plus morales et religieuses (xxii). A ce moment, dans l'antiquité grecque, une poussée de mysticisme se produisit : l'idée sémitique du sacrement et de la communion se rapprocha du sentiment qu'il fallait s'assurer dès cette vie le bonheur d'outre-tombe par des actes religieux et une vie morale ; de là les mystères, ceux d'Eleusis en particulier (xxiii, xxiv), qui préparèrent l'avènement du monothéisme (xxv). — M. J. adjoint à son livre une dissertation philosophique sur l'Évolution de la croyance.

On voit sur combien de problèmes s'est exercée la pénétrante réflexion de M. J. Un certain nombre de questions traitées dans ce livre n'avaient pas même été touchées par l'École anthropologique. Toute la dernière partie, sur la vie future, les mystères, est originale. Peut-être même domine-t-elle, dans la pensée de l'auteur, le plan de l'ouvrage. En cela, M. J. est bien dans la tradition anglaise pour laquelle une étude, si générale qu'elle soit, a toujours pour but l'explication d'un ordre spécial de faits. C'est pourtant, à notre avis, la partie la moins suggestive : la conclusion n'a pas une généralité proportionnée à celle des propositions qui servent à l'établir. Il y a là un défaut qu'on retrouverait même dans l'admirable « Golden Bough » de M. Frazer. Au fond, chez M. J., l'intérêt qui est porté à ces études de « religion comparée » est d'une part (comme chez MM. Frazer et Hartland), historique et philologique, et il s'agit d'expliquer tel ou tel fait de l'histoire, de la poésie ou de l'art grecs ou romains ; et, d'autre part (comme chez M. Lang), religieux, et il s'agit de distinguer soigneusement ce qui est réellement religieux de ce qui ne l'est pas, le mythe de la croyance, la magie du culte intérieur. Des considérations, en quelque sorte extérieures, guident le savant dans le choix du problème, des principes, des définitions.

Le défaut de ce mode de penser est particulièrement apparent dans la discussion que M. J. a instituée sur les origines du totémisme. La question a été posée par des préoccupations extrascientifiques, « dans la conviction que les intérêts de la vérité et de la religion sont fondamentalement identiques » (Préface). Nous ne devons donc pas nous étonner quand nous voyons M. J. supposer une phase pré-totémistique, monothéiste et pure de la religion. Cette hypothèse gratuite, invérifiable, nous semble, jusqu'à nouvel ordre, de nature plutôt métaphysique. Que l'amour soit à la base du totémisme comme du christianisme, personne ne l'a jamais nié. Mais il y est à l'état d'élément composant, non pas à l'état de principe originel dont le totémisme ne serait qu'une déchéance.

La même vue théologique a conduit M. J. dans sa critique des théories de l'École sur la magie et le surnaturel : l'existence pour le primitif « d'êtres bons, tout-puissants sur la nature, en relations fixes avec une communauté » (p. 104), serait, selon lui, effet de la conception originelle de la divinité. Mais s'ensuit-il que ces êtres aient été nécessairement conçus comme surnaturels ? Sans doute j'admettrai avec M. J. (et j'imagine que M. Lang ni M. Frazer ne feraient ici de difficultés) que les notions de naturel et de surnaturel ne sont pas des concepts religieux, mais des concepts métaphysiques. Elles appartiennent plutôt à l'ordre de la connaissance sociale qu'à l'ordre de la religion. Néanmoins leur coloration est originellement religieuse. L'animisme est un moyen d'explication pour le primitif, mais les esprits sont non seulement des causes, ce sont aussi des formes religieuses des choses, ce sont des êtres auxquels la société, l'individu croient, et doivent s'adresser à l'aide de cultes. Quoi qu'en dise M. J. qui, sur ce point, n'invoque aucun fait nouveau, les dieux ont, à l'origine, fait partie intégrante de ce système, ni naturel, ni surnaturel, qui était le monde étroit et vague du sauvage. Le progrès social seul sépara les dieux de ce qui n'était pas eux, opérant entre eux et la nature une division du travail pareille à celle qui s'opérait dans la société où la religion se différenciait des faits de la vie économique ou juridique. Les dieux sont devenus des êtres surnaturels quand l'idée de nature a pu s'opposer à eux. Mais ceci n'est qu'un phénomène infiniment tardif : le caractère naturaliste de la plupart des religions dites aryennes ne pourrait s'expliquer si, dès l'origine, la divinité et la nature s'étaient exclues.

M. J. distingue de la même façon la magie et le culte, le prêtre et le dieu, et soutient que leur fusion n'est qu'un phénomène secondaire; la magie a pénétré la religion, le prêtre n'est devenu qu'accidentellement un Dieu. Si, sur ce dernier point, nous croyons qu'en effet la théorie de M. Frazer demande une révision et qu'il faut bien séparer le prêtre-dieu du prêtre possédé du dieu, il est impossible de trouver, en fait, aucun culte pur de tout rite magique, et dont les cultes magiques ne seraient que des altérations. Est-ce des cultes totémiques que veut parler M. J. ? Mais leur forme communiale embrasse tout un fond de magie sympathique, puisque la communion est essentiellement l'acte mystique par lequel une partie du Dieu est assimilée au tout du clan. Est-ce des cultes pré-totémiques ? Mais il est impossible d'en parler. Le caractère magique des quelques cérémonies australiennes connues, celui des cultes polynésiens et des fêtes agricoles des Indiens de l'Amérique du Nord est tellement marqué qu'il semble impossible de prouver qu'il y ait eu des types élémentaires de culte qui n'aient pas eu une forme de rite magique bien dessinée. Les faits sont bien loin de cadrer avec le tableau qu'en trace M. J.

Mais ce qui nous semble rester du livre de M. J., c'est sa bien intéressante idée que la domestication des plantes et des animaux a une origine totémique; elle séduit à première vue, surtout quand, par l'habitude qu'on a d'observer les faits religieux, on sait toute leur influence sur la vie économique d'une société, et qu'ainsi, pour bien des paysans encore, les semailles, la récolte, sont des actes presque religieux. Certes les objections naissent en foule. Entre autres opinions, on pourrait soutenir que l'être totémique est souvent tel, précisément parce qu'il est la principale source d'alimentation du clan; ainsi la vache aux Indes, ainsi le gâteau de raisins secs de certains clans arabes. Mais l'idée est émise, on n'a plus qu'à chercher si les faits, dans leur ensemble, la confirment ou l'infirmement décidément. — En second lieu, M. J. nous semble avoir bien mieux vu que M. Frazer la nature du tabou: il a senti que c'était l'origine de la moralité même, la forme primitive de l'obligation morale; il a bien montré que la sanction du tabou était la véritable sanction origininaire des prescriptions morales. Quelque imparfaite que soit l'analyse des faits, M. J. a apporté l'indication décisive.

Les suggestions nouvelles foisonnent dans le livre de M. J. à

propos des faits les plus divers. Un index fort complet secourt heureusement le lecteur. L'auteur écrit d'ailleurs de cette agréable façon anglaise, où presque toutes les articulations du raisonnement sont masquées par des faits. — Ces faits, il est vrai, sont loin d'être puisés à première source. M. J. n'en a nullement l'ambition (Préface) et les emprunte à ses devanciers, pour la plupart. L'érudition de M. J. est extrêmement agréable, qu'il nous soit permis de regretter qu'elle n'ait pas été plus critique. M. A. Nutt (p. 310) n'est pas une autorité en ce qui concerne l'Inde et le livre de M. Le Page-Renouf sur la religion égyptienne est bien dépassé: ne pas se fier ainsi aux témoignages indirects eût épargné des erreurs de détail à M. J. comme de confondre l'herbe kusa répandue sur le sol du sacrifice avec le sol même (p. 74, n° 2), d'assimiler les *ξόρυς* aux *aserôt* sémitiques (p. 134), de nier l'existence développée du totémisme au Pérou (p. 120). — Ce sont de petites choses, d'ailleurs. Le nombre des hypothèses, des interprétations discutables, est nécessairement très grand dans un livre de cette étendue. Peut-être un tel ouvrage était-il un peu prématuré; un manuel d'une science ne vient que lorsque cette science est classique, et la science comparée des religions est bien loin de l'être. Mais la foule d'idées que l'auteur répand est telle que d'ici longtemps, tous, nous lui aurons de réelles obligations.

A. SABATIER. — *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et l'Histoire*, in-8°. Paris, Fischbacher et C^{ie}, 1897.

Le livre de M. S. intéresse le sociologue à plus d'un titre. D'abord son apparition est un fait; la pensée religieuse protestante y est analysée de telle façon que nous possédons dès maintenant un document historique important sur la nature du protestantisme libéral. Ensuite, bien que M. S. critique en passant la sociologie (p. 272), il ne laisse pas d'y avoir apporté quelque contribution.

Certes le point de vue théologique domine; la considération des réformes possibles dans l'Église protestante est l'un des buts de l'auteur (p. 180, p. 143). C'est une critique de la connaissance religieuse, faite dans un esprit kantien et menant à un nouveau « symbolisme » (p. 408), qui forme la partie dialectique de l'ouvrage. De plus, les préoccupations d'une âme sincèrement éprise de sa religion compromettent l'emploi de

la méthode. La définition même de la religion s'en ressent : « la religion, c'est un rapport conscient et voulu dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée » (p. 24, p. viii). Selon M. S. l'âme humaine, dès les temps préhistoriques a toujours senti la contradiction initiale, entre la pensée et le monde, entre les menaces de la nature et la soumission de la science, et la force de l'esprit qui s'insurge. Ce conflit, l'homme n'a pu le résoudre qu'en se réfugiant vers un être supérieur à lui et au monde, vers Dieu, que la piété lui présentait dans sa conscience. Le commerce avec Dieu se réalise par la prière ; « la prière, voilà la religion en acte » (p. 24, p. 14). La prière est un mouvement de l'âme entrant en relation personnelle et intérieure avec Dieu. C'est l'expression immédiate de la piété, radicalement individuelle et subjective.

Mais M. S. n'est pas seulement théologien, il est encore psychologue et historien. Sa psychologie est bien souvent, il est vrai, un peu personnelle, et l'histoire est loin d'être un appui constant pour ses démonstrations. Cependant, il ne laisse pas d'avoir employé, dans plus d'une occasion, une méthode à la fois historique et comparative. Il a bien vu « l'élément social dans la religion » (p. 103-8) et l'a traitée comme un phénomène social et historique. Selon lui, elle a été, dans toute la suite de l'évolution sociale, le « véritable ciment de la vie collective (105). « La communion des âmes, un des plus étonnants phénomènes de la vie morale, n'est parfaitement réalisée que dans la religion et par elle. » D'ailleurs de même que dans le moi sentiment, volonté, intelligence, manifestations extérieures des états de l'âme sont étroitement solidaires, de même il est impossible que la piété ne se traduise pas par des rites, des doctrines, des institutions (p. 309), dans des formes religieuses, historiques, œuvres de la société (268), que nous pouvons connaître et décrire comme des faits extérieurs (p. 405). Il est donc bon de faire une esquisse de l'évolution religieuse dans l'humanité. Et, pour cela, l'histoire des religions, encore à ses débuts, entreprend de constituer une « flore religieuse » (p. 111) où les faits seraient décrits et catalogués. Mais l'œuvre est à peine commencée. Le philosophe ne pourra que retracer « en pèlerin pieux » l'histoire religieuse de l'humanité (p. 108).

La recherche de l'auteur est donc guidée par sa piété. Celle-

ci lui fournit deux principes directeurs. Le premier découle de la nature innée de la religion, c'est l'identité fondamentale du principe religieux dans toute l'humanité ; pas de différence essentielle entre les premières émotions de la vie religieuse élémentaire et celles qu'éprouvent les consciences les plus hautes et les plus épurées (p. 105). Le second, c'est que le développement de la civilisation ayant eu pour parallèle le développement de la contradiction initiale entre la conscience et le monde, a eu, pour conséquence et pour principe à la fois, un progrès religieux d'une intensité proportionnelle, aboutissant directement au christianisme. « Ou bien l'évolution religieuse n'a ni sens ni but, ou bien il faut reconnaître qu'elle doit aboutir à l'Évangile comme à son terme suprême » (p. 132-175). Mais la conscience scientifique de M. S. est assez belle pour que de telles prénotions ne l'aient pas empêché d'arriver à des idées intéressantes sur l'évolution religieuse, sur l'origine, l'essence et l'histoire du christianisme, sur la nature et la vie des dogmes.

L'évolution religieuse, selon M. S., résulte d'un triple mouvement : 1° Un élargissement des cadres religieux. D'abord locaux et familiaux, les cultes deviennent nationaux sous l'action de causes historiques ; puis, les religions deviennent universelles de par les créations géniales de quelques individus : le Bouddha, Mahomet. Seul, d'ailleurs, le christianisme est véritablement universaliste, puisque seul il est une religion d'égalité et d'amour (I, IV, § 2). — 2° Un progrès dans les représentations du divin. L'évolution générale des notions et des images religieuses a toujours suivi les notions de plus en plus précises que l'humanité s'est faite de l'esprit (120). Les premières religions ont toutes été nettement spiritistes : esprit et corps y étaient confondus en une idée vague. Puis s'est fait jour une tendance vers le monothéisme naturaliste, où l'esprit divin, quoique distingué, ne se séparait pas de la nature (Grèce). Par une purification de ces notions, par une idée de l'essence morale de l'esprit, le monothéisme hébreu s'est établi. Mais Dieu était encore extérieur à l'âme et au cœur. C'est le christianisme qui, depuis l'expérience religieuse de Jésus, a fait de Dieu cet être spirituel que la conscience retrouve en elle-même, et sur lequel elle s'appuie pour considérer le monde (I, IV, § 3). — 3° Un progrès dans la prière. A l'origine celle-ci et, en général, les rites n'ont de religieux que la croyance en leur efficacité : l'esprit divin

est en quelque sorte en servage. Puis dans le fétichisme et le polythéisme une sorte de contrat s'établit entre l'homme et ses dieux : il prie et sacrifie pour recevoir. Dans la religion juive la piété et la morale fusionnent ; de là une prière de confiance, d'abandon et de joie. Mais un monothéisme farouche laissait subsister la crainte et la peur de Dieu. Ici encore, l'avènement de l'Évangile a donné son achèvement à l'évolution religieuse, et depuis Jésus-Christ l'homme peut s'adresser à Dieu comme à son père (I, IV, § 4).

Le christianisme avait donc été préparé par toute l'humanité. Mais s'il est né en Israël, il doit y avoir là des causes particulières. Or, ni l'organisation sociale des Hébreux (II, I, § 2), ni le caractère divin attribué par la Bible aux événements historiques ne fournissent de suffisantes explications, puisque ce sont des faits communs à toute la race sémitique. Au contraire, le prophétisme fut spécialement israélite. Ce fut une série de créations morales par des individus de plus en plus inspirés, qui se dégagèrent, par une véritable lutte, et des procédés ordinaires et du milieu où ils vivaient, qui trouvèrent en eux-mêmes la révélation divine. Au retour de l'exil, les prophètes achevaient leur œuvre. « La piété jointe à un sévère idéal de justice dans la notion de Dieu, la moralité introduite dans la religion par la subordination du rite à la droiture du cœur, enfin l'espérance d'un avenir de bonheur et de paix par la réalisation de la justice, voilà les trois grandes idées léguées par le prophétisme à l'Évangile » (p. 168). Mais le pacte entre Dieu et l'homme était encore national ; l'Église juive, qui se constituait alors, n'aboutissait qu'au pharisaïsme, au Talmud ; le prophétisme ne persistait que dans les rêves apocalyptiques. Pour créer, dans de telles conditions, la religion souveraine, il fallut l'action divine du Christ.

L'essence du christianisme, M. S. la retrouve par une méthode surtout d'analyse interne. Ce qui fait le chrétien (p. 175), c'est d'abord qu'il sait en conscience que sa religion est une religion parfaite, puisque Dieu est présent en son âme (176), que c'est une religion d'esprit libre et de pure moralité ; c'est ensuite la conviction que sa piété, le sentiment de son rapport avec Dieu et avec l'univers, vient directement de Jésus-Christ. La conscience religieuse de Jésus-Christ est la source première d'où le fleuve chrétien est sorti. C'est Jésus-Christ qui rendit Dieu présent dans le for intérieur

des hommes. Ils sont chrétiens dans la mesure où la piété filiale de Jésus-Christ se reproduit en eux. « La prière de Jésus-Christ doit être leur prière » (191), son attitude fraternelle à l'égard des hommes doit être leur attitude. — Cette recherche psychologique aboutit à distinguer dans le christianisme son essence et ses réalisations historiques. Dans son principe interne et idéal, le christianisme ne saurait être perfectible. C'est « un idéal qui n'est jamais atteint et une force intime, toujours identique, qui nous pousse toujours à nous dépasser » ; car la religion chrétienne est merveilleusement vivante, et qui dit vie, dit altération, échange et réparation. L'influence de la vie sociale a fait varier ses formes historiques ; la piété véritable eut donc à lutter contre des éléments étrangers qui l'eussent perdue si, à chaque instant, le principe chrétien n'avait repris le dessus. Sous sa forme messianique ou juive, le christianisme dut combattre la tradition juive, conquérir son indépendance, sortir, avec Paul, du cercle du formalisme national. Le messianisme apocalyptique, d'autre part, régna longtemps même dans le cœur de Jésus, puis dans les idées des apôtres, jusqu'à ce que la vie chrétienne pure se fût substituée à une attente du retour du Christ. — Le christianisme catholique fut l'effet des attaques de l'élément païen : se modelant sur l'empire romain, l'Église eut son administration, ses lois, ses dogmes, et tenta de rattacher l'âme à Dieu par l'Église seule. Le catholicisme fut une matérialisation du principe chrétien ; les rites, les pratiques, les œuvres extérieures devinrent le tout de la religion. L'autonomie de la foi individuelle fut abolie ; le lien entre l'élément religieux et l'élément moral, rompu. Heureusement, le protestantisme vint. La Réforme, déjà souvent tentée, réussit enfin. Elle consista surtout en une « nouvelle expérience religieuse des réformateurs, qui constatèrent, une fois de plus, l'inanité du système des œuvres pies ». Le germe du christianisme était retrouvé, aussi vivant qu'à l'origine. La nature interne de la foi fut de nouveau consciente ; la subjectivité radicale du protestantisme découle et de l'essence du christianisme et de son histoire.

Mais si la foi est tout, si elle est, pour le protestant, la seule chose essentielle, il s'ensuit que tout ce qui est extérieur, tout ce qui est institution et dogme, ne peut être immuable et doit changer suivant les exigences de la vie religieuse (p. 252, p. 255). Le dogme, c'est-à-dire la doctrine admise par une

Église, n'est qu'un phénomène de la vie sociale. Il n'y a pas d'Église sans dogme ni de dogme sans Église ; mais le dogme n'est ni le principe ni le fond de la religion. L'âme de la religion, c'est la piété, les dogmes et les rites n'en sont que le corps. La prière s'oppose au dogme (p. 300) ; elle est la foi elle-même, il n'est que « la langue que parle la foi ». Les divers essais de fixation des croyances religieuses ne sont que le troisième terme d'une série : car c'est la révélation interne de Dieu qui engendre la piété subjective, laquelle s'exprime en rites, en formules de foi, en livres sacrés. Aussi existe-t-il à l'intérieur des dogmes une véritable puissance d'évolution qui fait leur vie, leur mort et leur renaissance (p. 297-8). Ils apparaissent, dans leur genèse et dans leur histoire, comme essentiellement mobiles et vivants. Leur vie est comparable à celle des mots : ils disparaissent par désuétude, ainsi la notion du démon ; ils se renouvellent par intussusception, par l'introduction de nouveaux sens dans les formules anciennes ; il s'en crée de nouveaux, ainsi l'idée de la justification par la foi. La variabilité est, d'un certain point de vue, le caractère même du dogme. Son autorité est toute conditionnelle et pédagogique. Il est nécessaire à l'existence de l'Église, parce qu'il est le moyen de propagation de la vie religieuse et de son édification ; mais, pour le protestant, la valeur d'une croyance quelconque est toute momentanée. Il n'y a que la prière et la piété qui relient vraiment l'homme à Dieu. La forme des dogmes doit donc être toujours prête à se renouveler, et l'Église évangélique, doit être en constant progrès.

On voit comment, chez M. S., la piété, la préoccupation de l'avenir reprennent toujours le dessus, quelle que soit la franchise des aspirations scientifiques. D'ailleurs, en ce qui concerne la théorie historique des dogmes, cette foi à l'affût de toute nouveauté a réellement servi l'auteur. Il a, mieux qu'on n'a jamais fait, mis en relief le caractère social, extérieur du dogme, de la croyance religieuse formulée. Il a montré, en même temps, que la constitution d'une Église était rendue nécessaire par la propagation d'une croyance internationale et individuelle. Il y a là une déduction dont l'importance sociologique n'échappera à personne. Je suis même persuadé qu'en étudiant comparativement la formation de l'orthodoxie musulmane, la composition des canons bouddhiques, la constitution des Églises chrétiennes, on arriverait à des résultats qui confirmeraient ceux de M. Sabatier.

Nous ne saurions critiquer l'esquisse large et facile que l'auteur donne de l'évolution religieuse. Ce serait même injuste. C'est une philosophie et non une science que M. D. a voulu faire. Mais le résumé des formes historiques du christianisme n'est pas sans une réelle valeur scientifique. L'auteur nous montre bien les deux grandes oscillations du mouvement chrétien, qui trop individualiste à l'origine, devient trop social dans le catholicisme et redevient individualiste avec la réforme. Enfin, bien que ce soit par une observation personnelle que M. S. y soit parvenu, il a suffisamment vu l'importance d'une théorie de la prière pour une science des religions. Mais c'est une erreur fondamentale que de croire que la prière est le tout de la religion : elle a pris cette importance, elle ne l'avait pas, et je crois pouvoir assurer qu'il y a des religions (australienne) où la prière n'existe à aucun degré. C'est encore une erreur de fait de dire que la prière a toujours été un élan individuel de l'âme : il est des religions où la prière individuelle est interdite à quiconque n'est pas prêtre (brahmanique) et d'autres religions où seules existent des prières formulées ou récitées en commun. Le caractère tardif et social des premières formes de la prière semble bien établi par les faits ; la prière individuelle, la méditation religieuse, la tendance pure de l'âme vers Dieu, sont des faits récents, des créations du bouddhisme et du christianisme.

D^r E. KOCH. — *Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Grundlegung.* (*La psychologie dans la science des religions.*) Freiburg im Brisgau. J.-C.-B. Mohr, 1896, in-8°, 146 p.

L'auteur veut défendre contre certains philosophes et théologiens allemands les droits de la psychologie à pénétrer la science religieuse, c'est-à-dire la théologie. Pour cela il faut rendre la psychologie indépendante soit d'une métaphysique morale, soit d'une métaphysique qui en proclamait l'absolue subjectivité ; on arrivera ainsi à une conception phénoméniste (subjektlosen) du moi, qui seule permet la formation d'une psychologie religieuse (41). On peut dès lors trouver parmi les phénomènes de ce moi expérimentalement donné une certaine catégorie de faits, objectifs comme les autres, qui sont les sentiments et croyances religieuses (3. § 4). Est religieux ce qui, dans l'esprit, « revêt l'aspect de l'éter-

nité » ; les idées de Dieu, de la révélation, du Christ, la volonté religieuse contiennent toutes ce caractère de l'absolu. Mais quelle espèce de fait de conscience est ce phénomène religieux ? M. K. répond que c'est comme représentation, comme objet de perception possible (98) que les choses religieuses sont en nous.

Le livre de M. Koch est une réaction contre les tendances symboliques et anti-rationalistes (p. 81) et est une honorable tentative de définition rationnelle des faits religieux. Mais il l'essaye du point de vue d'une science religieuse, non pas d'une science des religions. Il reste toujours que M. K. a bien vu quelle métaphysique était la condition préalable d'une étude rationnelle des faits religieux, et qu'il fallait pour arriver à une notion objective, admettre qu'on pouvait étudier comme faits, des choses qui n'existent que dans la conscience.

NOTICES

MAX MULLER. — **Contributions to the Science of Mythology.** Lond. Longmans and Co, 1897, 2 vol. in-8°.

Nous rendrons compte de la traduction française qui paraîtra cette année à la librairie Alcan ; d'ailleurs, autour de ce livre, une polémique importante s'est élevée en Angleterre ; nous réservons donc une étude de la question pour le prochain volume de l'*Année Sociologique*.

JOHN BEATTIE CROZIER. — **History of Intellectual Development.** I. Lond. Longmans and Co, 1896.

Histoire rapide de la pensée hindoue, grecque, judaïque aboutissant à une apologie du platonisme.

HENRY OSBORN TAYLOR. — **A study of Intellectual and Spiritual Growth from Early Times to the Establishment of Christianity.** New-York. Putnam's Sons, 1896, 2 vol. in-8° (XI-461 p. — VIII-430 p.).

Etude générale d'histoire religieuse et philosophique sur le développement des différents idéaux des grands peuples, aboutissant tous, selon l'auteur, à l'idéal chrétien. Le livre se compose d'une série de développements sur la plupart des grandes religions antiques ; d'une étude très poussée sur la préparation du monde ancien au christianisme. Le livre de M. T., quoiqu'il soit plutôt un livre de vulgarisation reposante, ne laisse pas de présenter certaines parties utiles et une érudition de bon aloi.

LOUIS MÉNARD. — **Symbolique des Religions anciennes et modernes. Leurs rapports avec la civilisation.** (Revue d'histoire des Religions, t. XXIV, n° 2, septembre-octobre 1896, p. 175-201. Paris, Leroux.)

Article de généralités, sur la place de l'histoire des religions dans l'histoire universelle (p. 142) ; M. M. émet l'idée que le même symbolisme anime le dogme chrétien et la mythologie et (196) indique quelques concordances des religions et des formes politiques.

The Study in Psychology of Religious Phenomena. (*American Journal of Psychology*, VII, n° 3.)

HEMRING. — **Religion und Volkerkunde.** (*Globus*, V, 71, nos 7 et 8.)

II. — RELIGIONS PRIMITIVES EN GÉNÉRAL

Par M. MAUSS.

MARY H. KINGSLEY. — **Travels in West Africa, Congo Français, Corisco and Camerons.** (*Voyage dans l'Afrique occidentale.*) Macmillan and Co, 1897, in-8° (XII-743 p.).

Cette relation de voyage est captivante par la simplicité du style et le naturel avec lequel sont exprimées les émotions de l'intrépide voyageuse. Mais c'est, de plus, un livre d'une véritable valeur scientifique. Depuis les travaux du colonel Ellis, il n'y a pas eu d'aussi importante étude sur les religions et les sociétés nègres. M^e K. ne raconte que ce qu'elle a vu, ou bien ne nous donne que des renseignements qu'elle tient d'anciens résidents, connaissant bien les indigènes, leurs langues et leurs mœurs. Une grande partie de ces informations proviennent du D^r Nassau (p. 395), le plus ancien des missionnaires de la côte, et sont certainement de premier ordre. De plus, elle met toute sa conscience à localiser strictement les usages et les traditions qu'elle nous décrit. Enfin elle s'abstient d'interpréter, sauf pour rapporter l'explication que d'autres, indigènes ou observateurs, lui donnent comme naturelle.

Le livre de M^e K. contient, épars à vrai dire, mais non moins précieux, un certain nombre de renseignements qui intéressent d'autres sociologues que l'historien des religions. Une étude approfondie du commerce chez les nègres forme un long appendice, et pourrait servir grandement à des éco-

nomistes. Une dissertation peu banale (p. 669 suiv.) sur la mentalité des nègres, leurs différentes aptitudes, sur les langages, les gestes, l'imagination (p. 504) forme un véritable essai de psychologie sociale. Les juristes auraient à se servir de ce que M^e K. nous dit du fonctionnement des lois du clan, des ordalies, des punitions pour l'adultère et le vol, de l'organisation de la propriété (496 suiv. Cf. p. 265). Ils auraient à remarquer la structure maternelle de la famille : le droit de succession de l'oncle (483-295), le fait que chez les M'pongwe, on achète la fiancée à l'oncle et à la mère (p. 225) en sont des preuves suffisantes ; le caractère pour ainsi dire économique du mariage, dans la plupart des peuplades, sauf chez les Fans où il a un aspect religieux (321) ; la coutume du mariage des enfants résultant plutôt de la dégénération des tribus (403-404) ; l'organisation de la polygamie dépendant de causes économiques et sociales (210-662) ; voilà une série de faits que M^e K. verse dans le courant sociologique.

Mais tout cela n'est que par surcroît ; l'étude générale du fétichisme est la partie centrale du livre. Naturellement M^e K. refuse de reconnaître l'exactitude et la valeur du terme de fétiche, qui désigne tout au plus certaines amulettes ; naturellement aussi, elle s'en sert constamment ainsi que du mot joujou (français, employé par les indigènes), parce que c'est un mot commode. Comme, sur ce point, les recherches de M^e K. ne semblent pas avoir abouti à dissiper toute confusion, je me permets de ne pas utiliser exclusivement sa terminologie. — C'est le tableau absolument général des religions nègres, sauf de certaines religions Bantu, que M^e K. nous offre, en se réservant de le compléter. Certaines institutions sont étudiées plutôt chez telle tribu que chez telle autre suivant que M^e K. a eu des rapports plus ou moins étroits avec elle, et que son séjour l'a mise en contact avec telle ou telle coutume plutôt qu'avec une autre. Au point de vue ethnographique pur, il n'y a certes rien à dire. Au point de vue sociologique, le plan suivi doit être critiqué. Il n'est pas possible de compléter par un fait emprunté aux Guinéens une description dont la plupart des termes sont congolais et réciproquement. M^e K. aurait eu une façon bien simple de garder les différences réelles, tout en marquant les ressemblances, c'était de comparer. Le champ était assez vaste pour que la chose fût possible. M^e K. a d'ailleurs procédé d'après cette dernière méthode pour les croyances concernant la v

d'au delà. Pourquoi n'a-t-elle pas fait de même pour le reste ? Cette critique générale faite, je n'en vois pas d'autre nécessaire.

M^e K. ne constate pas, comme le D^r Ellis, l'existence du totémisme chez les Nègres. Ceci n'enlève, d'ailleurs, aucune valeur aux renseignements de ce dernier ; mais un certain nombre des faits qu'il invoquait devront dorénavant se ranger soit parmi les pratiques des sociétés secrètes, soit parmi les interdictions religieuses individuelles. En effet, les cultes thériomorphiques semblent assez spéciaux aux nombreuses associations religieuses tout à fait comparables aux associations mélanésiennes. Elles ont, il est vrai, un but politique et commercial ; mais, comme elles se constituent autour d'un esprit (crocodile ou léopard, p. 536 et suiv., p. 526 et suiv.), que l'on cherche dans la brousse ou sur la mer et que l'on amène au milieu de mystères dont les femmes sont soigneusement écartées ; comme, dans ces mystères, s'exécutent des meurtres accompagnés ou non de scènes de cannibalisme, et, en tout cas, des initiations, le caractère religieux en est excessivement marqué. Seulement, par leur liaison avec ces pratiques, les sociétés secrètes semblent bien n'être qu'une concentration du totémisme. D'autre part, certaines interdictions, que l'on a cru d'origine totémique, sont rigoureusement individuelles : chaque individu a son « *Orunda* » particulier. Il est défendu à un tel de manger du poisson (p. 456), à un autre de cuire sur le bateau ou en voyage. Le faire serait vouloir mourir. C'est le devin, ou bien l'individu lui-même à son initiation, qui ont fixé cet *Orunda*. Ainsi, dans toutes les religions nègres, fonctionne cette pratique, thème général des contes de fées, de la chose interdite spécialement par les esprits à tel ou tel individu.

Pour le reste, les caractères normaux sont des plus accentués : la vertu magique du sang (447-525), de la salive (288), l'action curative du sacrifice sanguinaire (451 suiv.), le caractère sacré de certains lieux qui servent d'asiles (456), la divinité du chef et de sa famille (497), ont de nombreux équivalents dans les religions les moins avancées ; l'étude de M^e K. contribuera grandement à en compléter le tableau que la science cherche à dresser. Tout à fait remarquable nous semble la distinction faite, d'après les faits, entre la prière et l'incantation (452) dont l'une accompagne et définit le but du sacrifice et dont l'autre a une vertu magique propre : soit que le sor-

cier, appelé près d'un malade, cherche à enchanter un esprit qui s'est introduit dans le corps et le rongé, pour l'expulser, soit qu'il tente de ramener l'âme qui s'échappe (461).

La partie du livre où sont étudiées les croyances concernant l'âme après la mort est la plus considérable pour le nombre et l'importance des faits. Pour les idées guinéennes, on peut dire que M^e K. a trouvé la formule : l'esprit est caractérisé par son intégrité, son éternité, « la vie et la mort ne sont que des ombres » (p. 520). L'âme existait avant la mort, et continue à mener la même existence après. Ou bien elle se reincarne (Bantu, Delta du Niger), ou bien, venant d'au delà de la mer et de la rivière, elle retourne au lointain pays des morts (p. 488-495). De récompenses et de peines on en trouverait peu : le châtement divin est plutôt immédiat que futur (404). L'âme en effet est très mobile, elle habite même quelquefois hors du corps (p. 459), une souillure entraîne par elle seule le départ de l'âme et la mort. Le défunt, en même temps qu'il habite le monde futur, hante les siens, la veuve surtout (483-8) ; les esprits d'enfants s'emparent à l'occasion des corps des petits enfants vivants, et les font mourir pour prendre leur place ; aussi certains enfants méchants, les jumeaux, les infirmes, sont-ils exposés (p. 472-477). Pour prévenir cette hantise on accomplit des rites funéraires complexes, qui tantôt ont pour objet de fixer le corps et de congédier l'esprit, tantôt de rattacher l'âme au cadavre et de l'enterrer avec lui, tantôt de détruire, en le mangeant, l'esprit et le corps d'un individu particulièrement méchant (Fans, p. 430). Il faut donner toute satisfaction au défunt : immoler en guise de vengeance, ses femmes si elles sont présumées l'avoir envoûté ou empoisonné (p. 468-88) ; tuer sur sa tombe ses femmes et ses esclaves pour qu'il ait une société dans le monde futur (Tshis, Bengas, côte de Calabar) ; lui offrir du sang d'animaux pour qu'il puisse renaître (Delta). Le cadavre est d'ailleurs un objet magique de la plus grande puissance. Le mort est souvent un esprit tutélaire de la maison et est enterré sous la porte (p. 494, Cf. 476). De là des cultes ancestraux naissants, et la nourriture offerte pendant quelque temps aux aïeux décédés.

La vie qui anime le récit de M^e K., fait que cette énumération paraîtra sèche auprès de la lecture des chapitres courts mais denses que l'auteur y consacre. Mais elle paraîtra aussi plus systématique. L'esprit de M^e K., merveilleusement doué

pour l'observation concrète, a un peu brouillé les divers ordres de faits que l'analyse nous a forcés de séparer.

J. WELLHAUSEN. — **Reste des Arabischen Heidentums.** (*Vestiges du paganisme en Arabie.*) 2^e Ausg. Berl. Georg. Reimer, 1897, in-8^o, 250 p.

Le livre de M. W. est de ceux dont on reparle à la seconde édition. Non seulement rien n'y a vieilli, mais encore on en voit mieux la portée, la grande place qu'il tient dans la science. Point de départ de la « *Religion of Semites* » de R. Smith, premier essai de cette féconde étude des religions sémitiques comparées, indication d'un de plus beaux champs de travail pour l'historien des religions, voilà ce qu'a été, depuis dix ans, cette partie de l'œuvre de M. W. Car, pour la religion comme pour la langue, l'unité de la civilisation sémitique est évidente. La méthode logique, qui recherche par comparaison les causes est infiniment facilitée par l'identité fondamentale des dialectes. L'étude du paganisme arabe est lumineuse pour le monothéisme arabe, en même temps qu'elle est décisive pour les antécédents du monothéisme hébreu, puisque, au rapprochement, les mêmes connexions apparaissent. Avant M. W., Renan avait senti le problème, mais la fantaisie et la généralisation rapide ne l'avaient conduit qu'à de vagues développements sur le monothéisme ethnique du sémite nomade, et personne ne s'y était rattaché.

La composition serrée, le développement fait surtout de textes rigoureusement traduits, reliés par un minimum d'interprétation, donnent à l'ouvrage de M. W. une incomparable densité. Cette méthode strictement historique est d'ailleurs ce qui fait la valeur du livre en face de celui de R. Smith. On dirait que M. W., en rééditant ainsi ce volume sans l'augmenter sensiblement et sans presque rien changer aux conclusions, en se contentant de l'améliorer partiellement, a voulu montrer et sur quel fond solide s'appuient les théories de Smith et le point où commencent les inductions et les hypothèses. En tout cas nous avons ici, pour le paganisme sémitique en général, arabe en particulier, un répertoire, mis à jour, des faits et une systématisation d'autant plus durable qu'elle a été faite avec la meilleure connaissance des textes et avec un vif sentiment de ce qu'est la fonction sociale de la religion (p. 114, p. 94, cf. p. 214).

L'existence antéislamique d'un polythéisme arabe ne peut être niée. La fréquence des noms théophores dans les poèmes antérieurs à l'hégire, dans les inscriptions, dans les textes grecs, les analogies nombreuses du sémitisme, les renseignements que nous donnent les historiens de la vie de Mahomet et les géographes, les fragments du livre arabe sur le renversement des idoles, fournissent des preuves plus que suffisantes (p. 1-64). Multiplicité des noms des dieux, des lieux sacrés, des cultes, rien n'y manque. Une remarque s'impose : si le caractère naturaliste des grands dieux, si l'adoration du soleil et de la lune, de l'étoile du matin ne sont pas douteux (p. 145), cela n'empêche nullement qu'il y ait eu la plus étroite alliance entre le dieu et le clan qui porte son nom et qui est possesseur de son culte (p. 215). En somme, suivant M. W., les dieux du polythéisme arabe et aussi sémitique ont été tribaux ; mais leur caractère totémique est difficile à établir. En tout cas, les textes ne nous mettent certainement pas, comme le croyait Smith, en présence d'un état où les dieux n'auraient été que des esprits (*jinn*s) supérieurs. Ils sont de nature céleste, sinon purement spirituels. C'est une régression, que le monothéisme a fait subir aux dieux, qui les transforma en diables (p. 157) ; il ne peut être démontré que les dieux en aient été dérivés. Les *jinn*s sont des esprits terrestres ou souterrains, des eaux, des serpents, de la maladie ; ils sont encore aujourd'hui l'objet, ou l'instrument des sorts, des charmes, des exorcismes ; ils ont toujours des noms. Mais, déjà au moment où les Arabes arrivent à l'histoire, ils faisaient partie du « paganisme inférieur ».

La mythologie ne nous fait donc assister qu'à un stade avancé du polythéisme arabe puisque les très anciennes croyances n'existent plus qu'à l'état de survivances. Le culte, au contraire, est profondément primitif : les lieux sacrés, le rituel sont le plus simples possible. Ce dernier ne consiste guère qu'en circumambulations, en jets de pierre quand on passe près d'une place sainte ; le rôle de la prière est secondaire. La nature du sacrifice montre qu'il confine aux origines : vertu attribuée au repas en commun, petit nombre de sacrifices non sanglants, rôle du sang qui doit être répandu, non pas parce qu'il est une offrande au dieu, ce qui ne serait qu'un phénomène dérivé, mais parce qu'il lui est consacré et qu'il opère la communion entre le sacrificiant et la divinité, tous ces faits témoignent qu'on est en présence de rites sacrificiels

élémentaires. L'individu commença par laisser couler son sang sur la pierre du dieu ; puis il y substitua le sang de la bête que l'on mangeait ensuite, devant et avec la divinité. L'idée du sacrifice offrande est bien postérieure.

Le sacerdoce a une organisation rudimentaire : l'intervention du prêtre n'est nullement obligatoire. Un certain nombre de cultes sont même de véritables propriétés privées, telle famille a, à son service, un esprit puissant, et vend ses bons offices, tout comme dans l'histoire de Mikah que conserve la Bible. L'étroite relation entre le prêtre, le devin, le sorcier est évidente comme dans tout l'ancien sémitisme.

Enfin, un troisième ordre de faits vient nous dévoiler les assises mêmes des religions sémitiques. Ce que les Arabes appellent la Fitra (religion naturelle) est passé directement dans le Coran, tout comme le même ensemble est fondamental dans la législation mosaïque : ce sont ces prescriptions qui concernent le *qôdesh* hébreu, le *ihram* arabe, en un mot toutes les interdictions rituelles. Ce sont les règles de la consécration du premier né, des premiers fruits, d'une partie du troupeau, des biens du dieu (M. W. voit ici, p. 113, l'une des origines de la propriété individuelle dans le monde sémitique), c'est la donation du cheveu au Dieu, l'alliance qui doit être scellée avec lui par la circoncision ; ce sont les multiples prohibitions auxquelles doit se soumettre quiconque a fait vœu de sacrifier, comme celles auxquelles sera soumis l'homme pieux dans le monothéisme postérieur ; enfin, ce sont les prescriptions qui déterminent la pureté et l'impureté, et dont la dernière paraît spécialement applicable aux femmes, à leurs époques, à leur puberté, à leurs couches. Ces phénomènes religieux sont certainement les plus primitifs qu'on puisse trouver.

C'est sur ce fond que se prépara et naquit, spontanément, sous l'influence de causes sociales diverses, le monothéisme mahométan. A la Mecque, devenue un centre commercial de premier ordre, un véritable Panthéon se constitua, où les dieux se transportèrent, voisinèrent et se confondirent un peu. Le polythéisme perdit de ses arêtes vives. Les cultes de la Mecque sont bien, en fait, les anciens cultes païens. La *Ka'ba* était originellement la pierre dont Allah était l'esprit ; le temple se bâtit autour d'elle et se peupla d'autres dieux. Le *Hagg* était un sacrifice du même genre que les autres ; le mois sacré, de *Ragâb* (Ramadan), correspondait à la Pâques hébraïque. Seu-

lement les pèlerinages et les arrivées de caravanes coïncidaient, les fêtes étaient en même temps des marchés (comme cela se passe encore dans nos campagnes). Ces cultes perdirent ainsi de leur caractère local à mesure que l'on venait de plus loin pour y participer. Le monothéisme, d'ailleurs, ne fut pas obligé, pour se constituer, de les exclure violemment; il n'eut aucune peine à pactiser avec eux, à les laisser subsister. Leur peu de précision, de signification sociale (puisqu'ils étaient très primitifs), facilitaient singulièrement leur appropriation à d'autres besoins religieux et moraux. D'un autre côté, au même moment, la religion, par opposition au culte, prit une importance sociale considérable et immédiate. On la voit alors régler les rapports politiques des tribus par les rites d'alliance, fournir des sanctions aux contrats, sanctifier les mariages et la mort, entourer la vie de tout ce qui la fait pure et bonne. De là vint avec son caractère moral le monothéisme mahométan ou hébreu, car l'agent religieux par excellence était « la divinité » (Allah), comme chez les Hébreux « les dieux » (Elohim). Allah était le témoin invisible de toutes les conventions, de toutes les actions des hommes, châtiât le traître à son hôte et l'impur. La vertu créatrice du mot agit ici, à son tour. Les noms propres des dieux ne pouvaient, pour la plupart, être dits sans danger. On invoquait donc le dieu « en général ». L'usage et le rituel figèrent l'expression, on l'expliqua par une personne divine, Allah, l'unique et le vrai dieu. La révolution mahométane, souvent tentée avant Mahomet lui-même, dépendit d'influences chrétiennes et juives (p. 234) et ne fit qu'accentuer la séparation entre le monothéisme et ses antécédents.

NOTICES

Les études les plus diverses se trouvent dans :

ADOLF BASTIAN. — *Zum Festgruss zu seinem 70 jährigen Geburtstag*. Berlin, 1896.

A.-H. KEANE. — *Ethnology*. — Cambridge. University Press (Geogr. Series), 2 vol. in-8°, 1896.

Utiles renseignements nécessairement sommaires.

MONOGRAPHIES DE TRIBUS

A. — MALAISIE

FRANZ KRONECKER. — *Von Javas Feuerbergen*. In-8°, 30 p. Oldenburg-Leipzig, Schulze, 1897.

Renseignements sur les Tenggereses.

M. C. SCHADEE. *Bijdrage tot de Kennis van de Ethnographie der Westerafdeeling van Borneo* (in *International Archiv für Ethnographie*. Leiden, Brill). 1896. II, 62 suiv.; IV, p. 178 et suiv.

VETH (J.). — *Java*. 2^e édit. Haarlem, Bohr (1897).
Très complet et très utile.

W. KUKENTHAL. — *Forschungsreise in den Molukken und in Borneo*. Frankf. a. M., 1896, in-4°, 324 p. (Kayans de Bornéo).

GRUNWEDEL. — *Notizen aus den Reisen von Hrolfs Vaughan Stevens in Malaka* (in *Ethnologisches Notizblatt*, hergg. v. d. Direktion d. Kgl. Museums für Volkskunde. I, 3 (1896), Haack, Berlin.

Faits remarquables de culte totémique du tigre (p. 4-12).

L.-TH. MEYER. — *Ein Blick in het javaansche Volksleven*. (2^{er} deel). Leiden, Brill. 1896.

CAP. COOL. (Transl. by I. Taylor). — *Bali, Lombok and the Sassaks*. 1896, in-8°, Lond.

H. LING ROTH. — *The Natives of Sarawak and British North Borneo*. 1896, 2 v. in-8°, Truslove and Hanson.

Extrêmement important et dont nous regrettons de n'avoir pu faire une étude suffisante: M. A. Lang a écrit une préface à ce livre.

B. — TRIBUS NON CIVILISÉES DE L'INDÉ ET DE L'INDO-CHINE

G. SCOTT ROBERTSON. — *The Kafirs of the Hindu Kush*. Lond. Lawrence and Bullen. In-4°, xx-638 p. (Illustrat. et cartes).

Dans ce livre sont semés des renseignements: sur les rites d'alliance et d'adoption (p. 31, 203, 213, 318), sur l'organisation du clan, les vendettas, la tribu, la famille, la propriété, les mœurs et le droit (derniers chapitres). M. Scott nous décrit, comme y ayant assisté,

un certain nombre de cérémonies, consistant surtout en danses (216, 220, 375). En outre, deux chapitres importants donnent le premier exposé que l'on ait de la religion et de la mythologie (XXIII, XXIV). L'organisation du sacerdoce et des castes aristocratiques fait l'objet d'un autre chapitre. Les informations sont de première valeur, M. S. étant le premier Européen qui ait séjourné en ces régions, et les tenant du grand prêtre lui-même auquel il s'était allié; elles seront vite précieuses, parce que dans ces contrées l'Islam fait les plus rapides progrès.

Maj. W. BROADFOOT. — **Kafiristans and the Kafirs** (in *Blackwoods Magazine*, 1897, mars).

GERTRUDE M. GODDEN. — **Nâgâ and other Frontier Tribes of North East India** (*Journal of the Anthropological Institute of London*), XXVI, n° 2, 160-201.

Excellente compilation des documents existant sur ces populations.

Col. R.-G. WOODTHORPE. — **Some Account of the Shans and Hill Tribes of the States on the Mekong** (*Journ. of the Anthr. Inst. of London*), XXVI, n° 1, p. 83 suiv.

Importants renseignements sur l'organisation sociale et les cultes; particulièrement intéressantes sont les croyances concernant la nature de l'âme.

G. OPPERT. — **Ueber die Toda in den Nilagiri oder den Blauen Bergen** (in *Zeitschr. f. Ethn.*, p. 215 suiv., 1896).

Quelques renseignements sur cette population dont le totémisme est bien connu.

C. — AFRIQUE

S.-H.-H. JOHNSTON. — **British Central Africa**. Methuen and Co, 1897, in-8°.

Donne d'utiles renseignements généraux.

K. WEULE. — **Zum Fetischwesen der Ewe** (*Ethn. Notizblatt*, 1896, I, p. 29-38.)

D'après les renseignements de M. Baumann.

R.-M. CONNOLLY. — **Social life in Fanti Land** (*Journ. of the Anthr. Inst. of Lond.*), XXVI, n° 2, p. 129-153.

RUDOLF PRIETZE. — **Beiträge zur Erforschung von Sprache und Volksgeist in der Togo-kolonie** (*Zeits. f. Afrikanische und Oceanische Sprachen*). Berlin, 3^e année, in-8°, p. 64.

D. — Océanie

STEINBACH. — **Einige Schädel von der Insel Nauru** (*Pleasant Island*). (*Zeitsch. f. Ethnol.*, 1896, VI, p. 547 suiv.)

J.-D.-E. SCHMELTZ. — **Beiträge zur Ethnographie von Neu-Guinea**. (*Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, III, p. 113-125.)

E. — ASIE SEPTENTRIONALE

A. SKRZYŃCKI. — **Jakutenbräuche** (Am.-Urquell, Neue Folge, IV, 1^{re} et 2^e livraisons).

H. DE WINDTS. — **Reisen an der Beringstrasse. Tschuktschis** (in *Globus*, Brunswick, Vieweg, LXXI, 19-15 mai 1897, p. 299 suiv.).

N.-V. STENIN. — **Die Permier** (ib.), 5 et 12 juin 1897 (p. 349 et 371).

SEROCHEVSKI (V. T.). — (En russe.) **Yakoutes**. Saint-Pétersb., 1896, n° 6. Imprimerie des Apanages, gr. in-8°.

GRUBE. — **Das Schamanenthum bei den Golden** (*Globus*, LXXI).

ANCIENS PEUPLES INDO-EUROPÉENS

E. SIECKE. — **Die Urreligion der Germanen**. 1896, in-8°. Berlin, Mayer und Muller.

FR. STAIN. — **Die Volkerstämme der Germanen nach römischer Darstellung**, 1896, Schweinfurth, Stoer.

UJFALVY. — **Les Aryens au nord et au sud de l'Indou-Kouch**. In-8°, Paris, Masson, 1896.

SURVIVANCES DES RELIGIONS PRIMITIVES CHEZ LES CIVILISÉS.

J. EUTING. — **Tagbuch einer Reise in Inner Arabien**. Brill, Leiden, 1896, in-8°, VIII-256 p.

Quelques renseignements sur la vie religieuse actuelle, les superstitions courantes et païennes chez les Bédouins en Arabie : coutumes de mariage ou funéraires; ce sont de ces informations que tout voyageur rapporte d'un pays où il ne réside pas, mais qui ont la valeur que donne aux travaux de M. E. sa haute autorité de sémitisan

C. HAHN. — **Kaukasische Reisen und Studien.** (*Neue Beiträge zur Kenntniss des Kaukasischen Lands*). Duncker und Humblot, Leipzig, 1896, in-8°, iv-299 p.

Il y a dans ce volume une description de curieuses coutumes de mariage des Tatares de la Kabarda; une importante étude, neuve en bien des points, sur les arbres et bois sacrés chez les peuples du Caucase, (II) sur les grands sacrifices agraires des Ossètes de Digor (III), d'utiles renseignements sur les peuplades du Daghestan et les sectes récentes.

BERNHARD STERN. — **Zwischen Kaspi und Pontus. Kaukasische Skizzen.** Breslau, Schottländer, 1897, xvi-258 p.

Un certain nombre de renseignements, sur la famille, le mariage, les rites de la naissance. Une série de légendes de saints et un nouveau conte du cycle d'Alexandre intéresseront vivement les folkloristes.

L. STIÉDA. — **Referate aus der Russischen Literatur. Abhandlungen den Kaukasus betreffend** (in *Archiv für Anthropologie*, 1897, XXIV, Brunsw. Vieweg).

Bibliographie excellente des ouvrages russes sur le Caucase.

III. — CULTE DOMESTIQUE

Par M. MAUSS.

ATTILIO DE MARCHI. — **Il culto Privato di Roma Antica.**

I. La Religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive. (*Le culte privé de la Rome antique.*) Hoepli, Milan, 1896, in-4°, xvi-307 p.

Depuis le livre de Fustel, en dehors des grands manuels allemands, rien de systématique n'avait été fait sur la question traitée dans cet ouvrage. La méthode en est tout à fait louable. La bibliographie de l'auteur est peut-être incomplète; nous serons les derniers à l'en blâmer. Mais son livre repose sur une profonde connaissance des textes littéraires importants, et sur un dépouillement consciencieux des documents épigraphiques. M. de M. n'est donc pas embarrassé par une tradition scientifique trop lourde, et, d'un autre côté, comme son livre est surtout une classification des documents, c'est, en

grande partie, l'esprit même des faits qui préside à leur disposition. M. de M. cite en entier les textes dont il se sert. C'est une habitude que l'on voudrait voir se répandre et qui seule permet le contrôle incessant du lecteur.

L'auteur délimite son sujet en suivant l'opposition que font les juristes (Cicéron et Digeste) entre les *sacra publica* et les *sacra privata*. Appartient au culte public tout acte religieux accompli pour le bien de l'État, aux frais de l'État; font partie du culte privé tous les actes faits par les individus ou par les associations pour eux-mêmes, quelque étendus que soient les intérêts privés en jeu. Il suit de là que les actes individuels envers les grands Dieux, objets de cultes publics, seraient des actes privés, et que les actes de l'État surveillant l'exécution des obligations religieuses des particuliers ressortiraient au culte privé (p. 2, p. 10). Nous reviendrons plus loin sur ces définitions contestables. — Dans ce premier volume M. de M. n'étudie que les cultes domestiques et individuels. Le second sera consacré aux cultes des *gentes*, des collèges, des corporations, et de toute association sans caractère politique. Cette division presque extérieure en recouvre une, plus profonde. Dans le culte public l'individu n'a que peu de part; tout se passe entre les prêtres, hors de lui (p. 15). Le culte privé, le culte domestique en particulier, permet, au contraire, de saisir ce que fut, dans l'âme individuelle, la piété, la religion romaine, la façon dont elle s'attachait à tous les moments de la vie. Cette dévotion primitive ne fut pas sans jouer un rôle historique très important; elle a concouru à préparer les esprits à l'influence des religions orientales. En effet, elle répondait déjà, mieux que la religion officielle, à ces besoins mystiques dont toute pratique doit s'alimenter et qui firent les succès des grands cultes orientaux.

La religion dans la vie domestique peut s'étudier suivant l'expression de M. de M.; à un triple point de vue: 1° les dieux domestiques, 2° le matériel et les formes du culte, 3° les actes religieux dans la constitution et la vie de la famille.

Les dieux domestiques sont d'abord et surtout les lares. La dissertation que M. de M. leur consacre, est des plus intéressantes et des meilleures. A l'origine (et la religion étrusque fournirait des équivalents), le *Lar* existait probablement seul (p. 45); il était l'esprit possesseur de la maison, il l'habitait, il était son âme. Puis en vertu d'une confusion avec les pénates,

qui, eux, furent probablement toujours multiples, et aussi parce que le culte du *Lar* était étroitement lié au culte du foyer et des mânes, lares, pénates et mânes se confondirent les uns avec les autres en même temps que fusionnaient les rites destinés aux différentes divinités de la famille. — Les pénates furent en principe, les esprits du *penus*, du fond de la maison où l'on conserve le grain auquel ils conservaient sa force et sa bonté. Ils devinrent les protecteurs domestiques en général, et les grands dieux eux-mêmes purent être appelés Pénates; mais jusqu'au bout les *penates patrii* furent proprement les gardiens du patrimoine et des membres de la famille (p. 63). — *Vesta* était la flamme, la vie de la maison, le feu qui brûle sur l'autel domestique; celui-ci était le centre de la famille, le symbole de sa perpétuité. — Enfin, légèrement à part, le génie domestique. Les *genii* étaient ces esprits qui accompagnent chaque individu dès avant sa naissance; chacun rendait hommage au sien, mais toute la famille adorait le *genius domus* (p. 74) confondu avec le *genius patrisfamilias*, image de la puissance génératrice de la famille elle-même. Le génie est souvent représenté, à Pompéi en particulier, sous la forme d'un serpent, esprit infernal de la fécondation.

La place que les divinités occupaient dans la maison correspondait aux croyances dont elles furent l'objet. Quand celles-ci varièrent, le sanctuaire changea de forme et de lieu: les images furent d'abord auprès des portes, dans le vestibule, puis au centre de l'*atrium* (où était souvent planté un arbre), ou bien au milieu de l'*insula* plébéienne, pauvre agglomération qui ne possédait qu'un autel pour une masse de familles. Enfin les dieux domestiques furent relégués dans un coin, une niche (p. 89); sous l'influence des cultes mithriaques et de la superstition concernant les rites souterrains, les *lararia* furent transportés à la cave. D'ailleurs, fait remarquer M. de M., il y a une véritable difficulté à distinguer, pour les époques sur lesquelles nous possédons des monuments figurés, ce qu'il y a, dans ces représentations, d'artistique et de littéraire d'une part, de religieux et de populaire de l'autre — Les instruments du culte étaient: le foyer, la table, la salière, la patère à libations, les vases à parfums. — C'était d'ordinaire le père de famille qui officiait, et lui seul en avait le droit lors des grandes fêtes domestiques; mais il délégua ses pouvoirs à sa femme pour les petites offrandes journalières

aux mânes sur le foyer (p. 109). La famille tout entière, esclaves compris, assistait aux cérémonies. L'accès de l'autel était libre à chacun; chacun célébrait pour soi son *dies natalis*, et les esclaves eux-mêmes étaient admis à tous les actes généraux d'adoration.

Tel était le matériel et les agents du culte, les formes en étaient nécessairement correspondantes. En premier lieu la présence constante des dieux domestiques nécessitait certains rites fréquemment répétés: ainsi on devait, au retour d'une assez longue absence, avant tout, saluer les pénates (p. 225). En second lieu, un des instruments du culte, essentiel, déterminait la forme d'un bon nombre de rites: c'était la table. Le repas lui-même, pris devant les dieux domestiques, et où les morts de la famille avaient aussi leur part, était chose éminemment sacrée (p. 115, *sacra mensæ*); puis le repas servi aux dieux lors d'un *lectisternium*, le festin offert au mort lors des funérailles étaient des actes religieux de la plus haute importance. Pour le reste, les offrandes étaient surtout des couronnes de fleurs dont on décorait la statue du dieu, du génie; des grains et du vin étaient répandus sur le foyer, pour *Vesta* et les mânes (p. 220). Mais les sacrifices sanglants étaient rares, ils consistaient surtout en pores, dont quelques morceaux seulement étaient consacrés aux dieux.

Dans la troisième subdivision, M. de M. semble confondre deux genres de faits dont la séparation eût ajouté à son livre quelque intérêt. En effet, un certain nombre d'actes religieux de la vie de famille correspondent à des pratiques religieuses pures, ont des buts, des fonctions, des époques déterminés; ce sont ce que nous pourrions appeler les fêtes; les autres ne sont que l'enregistrement religieux de certains événements, ils sont nécessités par eux: mariage, naissance, mort, anniversaires; et nous pourrions les appeler des sacrements. M. de M. suit plutôt la vie du Romain qu'il ne répartit les institutions. Qu'il nous soit donc permis de nous écarter, sur ce point, du plan suivi par notre auteur.

Les fêtes sont caractérisées par le repos religieux de toute la famille, y compris les esclaves en vertu de la définition de la *familia* romaine (p. 145, cf. p. 116). Ce sont des jours consacrés à l'accomplissement d'actes religieux périodiques. Elles sont ou familiales, ou agraires, ou elles célèbrent simplement le retour de certaines dates. — Les fêtes de la famille sont au nombre de trois: la *caristia*, offerte aux *dii*

generis, est proprement une fête où se réunissent, en agapes fraternelles, les agnats; les *matronalia* sont des fêtes des matrones et de la maternité, célébrées en l'honneur de Lucine; enfin viennent les *saturnalia* dont aucune explication suffisante n'a été donnée, et où, après le sacrifice d'un porc, un banquet offert par le père de famille réunissait, comme des égaux, les esclaves et les hommes libres. — D'autres cérémonies avaient, de leur côté, pour but d'associer la vie de famille à la vie des champs (p. 128 suiv.). M. de M. en fait une étude très soignée, et partant de l'idée généralement admise du caractère agricole de la vie des anciens Romains, il nous montre, soit dans les rites agraires eux-mêmes (vendange, consécration du bétail), soit dans les rites qui en ont perdu l'aspect, des survivances de rites agraires. — Le troisième genre de fêtes était consacré à marquer certains moments de l'année, ides ou calendes, le nouvel an, les anniversaires du père de famille, même ceux d'un ami, ou ceux du prince.

Outre ces fêtes, des chômages nombreux, de multiples obligations au culte domestique, enserraient le Romain d'un bout à l'autre de sa vie. — Dès la naissance, des rites nombreux assuraient son entrée heureuse dans le monde, au milieu d'un cortège d'esprits adonnés spécialement à cette fonction. — L'enfant était présenté à l'autel, à Hercule guérisseur, aux dieux domestiques; on le mettait, par de curieux rites, à l'abri du « Sylvain » et sous la protection des divinités de la culture (p. 117). — Cette fête de naissance était renouvelée chaque année, et pendant toute la jeunesse, on suspendait dans les temples les vêtements des enfants. — Puis l'éphèbe revêtait, au champ de Mars, la robe prétexte, et déposait devant les dieux les insignes de sa jeunesse; la première barbe était aussi consacrée et souvent soigneusement conservée (p. 179). — L'année du Romain s'encombrait alors d'une série d'anniversaires, de commémorations publiques et privées: naissance et mort des ancêtres les plus proches, services pour les mânes des morts qui n'ont pas d'héritiers, etc. Le christianisme hérita d'ailleurs de ces pratiques. — Le mariage, à peu près obligatoire au début, eut, au moins dans les familles patriciennes, un caractère strictement religieux et sacramentel: le mariage par *confarreatio* fut probablement le type primitif. Il ne pouvait être célébré pendant certains jours et certains mois. La célébration en exigeait un sacrifice divinatoire que l'usage remplaça par la consulta-

tion des auspices, et qui semble avoir aussi servi de consécration religieuse au mariage par *coemptio*. Le *flamen dialis* assistait à la cérémonie, et il n'y avait probablement pas d'autre sacrifice que le premier. Le rituel de ce mariage est bien connu, et nous n'avons pas à l'exposer de nouveau; là comme ailleurs la revue des textes que fait M. de M. est fort complète. Il faut remarquer ce que l'auteur dit à propos de la *diffarreatio*: le mariage par *confarreatio* était à peu près indissoluble. Pour le rompre, il fallait des cérémonies « terribles », d'une solennité extrême. Nous sommes malheureusement peu renseignés sur la nature de ces rites, qui consistaient probablement, soit dans la rupture symbolique du lien créé, soit dans des actes inverses de la *confarreatio*. M. de M. se borne à interpréter les textes et l'inscription qui ont trait à cette institution. — Les rites funéraires sont, comme ceux du mariage, de ces pratiques religieuses qui ont une efficacité par elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de l'intervention d'un dieu, fût-il domestique. La coutume généralement suivie était l'enterrement, avec ses phases bien connues. Au retour, avaient lieu des lustrations pour purifier la famille; un repas funéraire (*silicernium*), renouvelé le troisième jour, puis le neuvième (*cæna novemdialis*), faisait disparaître la souillure qui pesait sur la famille (*finis familie funestæ*). Le lieu de sépulture était un « *locus sacer et religiosus* », consacré d'ailleurs aux mânes par le sacrifice d'un porc. Il fallait rendre à l'ancêtre de légitimes honneurs. D'abord ce culte améliorerait la condition du mort (p. 187) dans son tombeau comme dans les Enfers. Puis leur négligence eût entraîné pour la famille et pour la cité les plus graves dangers. Aussi des sacrifices expiatoires sévères étaient-ils imposés à quiconque contrevenait à ces devoirs. Un court développement que M. de M. consacre aux croyances concernant l'autre monde, paraîtra à tous un peu sommaire et superficiel; une étude archéologique de la forme des tombeaux, des inscriptions et monuments figurés qui s'y trouvaient manque à cette partie du livre, et l'on aurait souhaité voir traitée ici la question des rapports, à Rome, de l'ensevelissement et de la crémation.

La seconde partie du présent volume consiste dans une étude des inscriptions et offrandes votives, autrement dit, des actes de piété individuels à l'égard des dieux, quels qu'ils soient, domestiques ou publics; ces inscriptions relatent sur-

tout : des consécration d'autels, des dons à un temple. Par un excellent dépouillement et une intelligente classification des documents du *Corpus Inscriptionum latinarum*, M. de M. recherche : 1° ce qu'était le donateur : celui-ci pouvait être un homme, une femme, un esclave même ; 2° quelle était la divinité invoquée : d'ordinaire il y en avait plusieurs, la formule était assez vague et s'adressait à tous les dieux qui avaient même fonction, locale ou sociale (p. 266) ; 3° quels sentiments expriment les dédicaces : c'était généralement cette idée qu'il y avait une sorte de contrat (*paciscor*) dont l'accomplissement du vœu était l'exécution. M. de M. étudie encore, à ce propos, la façon dont l'individu remerciait le dieu en échange du service rendu, ou exposait ses désirs dans la prière votive (p. 260). Toute cette partie de l'ouvrage est très neuve et sera très utile.

M. de M. s'est posé au commencement de son livre (p. 22 et 23) la question de l'antériorité du culte domestique sur le culte public ; et, après Fustel, il l'a résolue dans le sens de la priorité du premier. Comme le savant français, M. de M. voit dans le culte fondamental de l'État romain, le culte de Vesta, la transposition du culte domestique à la grande famille qui est la cité. C'est la seule question d'ordre réellement général à laquelle M. de M. se soit attaché. Nous nous demandons si elle n'est pas insoluble, et peut-être oiseuse. Certes le culte de la Vesta romaine et celui de la Vesta des foyers patriciens ont probablement été identiques. Mais, au fond, quelle raison autorise à dire que l'un vient de l'autre ? Le culte de la Vesta domestique est celui de l'esprit de la maison, comme le culte de Vesta est celui de l'esprit de la cité. Une étude comparée des faits de ce genre ne permet pas de poser une antériorité quelconque et l'histoire ne permet pas de remonter si haut. Toute agglomération, toute habitation semble avoir été sous la protection d'un esprit qui la symbolise et la protège ; les cultes de la famille et ceux de la cité coexistent et se ressemblent comme ont coexisté les rites de la fondation des villes et ceux de la construction des maisons.

D'autre part, une objection peut être faite à la définition admise : on ne peut appeler réellement cultes privés que ceux de la famille, des individus, des associations, qui s'adressent aux dieux de ces différents agents religieux. Les actes individuels à l'égard des dieux de l'État ressortissent au culte public, puisqu'ils s'adressent aux grands dieux, protecteurs à

la fois de la ville et de chaque citoyen. De ce que l'évolution religieuse a permis à l'individu d'avoir sa part au culte et des mouvements personnels de piété, il ne s'ensuit nullement que le culte n'ait pas gardé son caractère public. Ce fut précisément, M. de M. le montre bien à plusieurs reprises, ce développement de l'individu dans les cultes publics et domestiques qui favorisa la prompt expansion du christianisme.

Les connaissances de grammaire et mythologie comparée de M. de M. sont peu sûres. Je ne crois pas qu'il existe de mot sanscrit Akka = mère (p. 30, n.), et l'étymologie Vesta de *us*, briller, est ordinairement rejetée ; on la rattache plutôt à la forme *ras*, rester, sanscrit *rastu*, demeure.

NOTICES

M. BARTELS. — *Mittheilungen aus dem Frauenleben der Orang-Bélandas, der Orang-Djākuna, der Orang-Laut.* — D'après Hrolf Vaughan Stevens, in *Ztsch. f. Ethn.*, 1896, IV, p. 162-202.

A remarquer les interdictions concernant les femmes, leurs périodes, l'accouchement, et tout particulièrement les rites de purification (n° 172 suiv.).

R.-H. MATHEWS. — *The Būrbūng of the Wiradthuri Tribes.* J. A. I. 1897, XVI, n° 3. (p. 272 suiv.), remarquables cérémonies d'initiation.

H.-V. LUSCHAU. — *Beitrag zur Kenntniss der Tattowierung in Samoa* (*Ztsch. f. Ethn.*, 1896, vi-551).

A. SKRZYŃCKI. — *Das Kind in Glaube und Bräuche der Völker.* (*Am Urquell.* N. F. IV, V, nos 1 et 2.)

J. E. PISKO. — *Gebrauche bei der Geburt und Behandlungen der Neugeborenen bei den Albanesern.* (*Mitth. d. Anthro. Gesell. z. Wien*, XXVI, III, p. 141 suiv.) (Tabous de l'accouchée.)

Dr R.-F. KAMDE. — *Haus und Hof bei den Huzulen, ein Beitrag zur Hausforschung in Oesterreich.* (*Ibid.*, V, p. 147, 186.)

IV. — CROYANCES ET PRATIQUES CONCERNANT LES MORTS

Par M. MAUSS.

R. STEINMETZ. — *Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden* (*Continuité ou peines et récompenses dans la vie d'outre-tombe chez les sauvages*). (*Archiv. für Anthropologie*, 1897, p. 577-608.)

Cet article est plus important que tel ou tel gros livre, et par la preuve et par le résultat : par la preuve, car l'auteur y rassemble presque tous les renseignements que nous avons sur les conceptions que les sauvages se font des peines et récompenses dans l'autre monde ; par le résultat, car il s'agit de la question de savoir si les sauvages ont ou non cru que la moralité en ce monde pouvait affecter leur existence au delà du tombeau, ou si cette croyance ne serait pas plutôt de création récente. La discussion est en effet ouverte, et c'est dans une réfutation de la monographie de M. Marillier sur le même sujet (*La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*) que consiste le présent travail.

M. Marillier a divisé les faits en cinq groupes : 1° chez certains peuples, il ne trouve aucune idée des peines et récompenses ; 2° chez d'autres, les différentes conditions de l'âme après la mort ne sont que la continuation de la condition terrestre ou en dépendent ; 3° ailleurs, elles varient avec le genre de mort ; 4° dans d'autres cas, des embûches, des ordalies sont censées attendre l'âme au sortir de la vie et son sort dépend de la façon dont elle triomphe de ces épreuves (de là l'importance de certains rites funéraires où l'on munit le mort pour le grand voyage) ; 5° enfin, il arrive que l'influence des idées morales commence à se faire sentir, ou que des emprunts au christianisme introduisent l'idée de justice dans les notions de l'autre vie. Tels sont les faits dont M. St. critique avec le plus grand soin la nature, la source et la classification. M. St. en effet avait soutenu ailleurs (*Ethnologische Studien*, 1894) une théorie qui lui semblait résulter des faits et qui allait à l'encontre des idées de M. Marillier, et, ajoutons-le, contre la théorie presque classique de la continuation de la vie de l'âme. C'est donc avec une certaine passion qu'il maintient son opinion, en attaquant, sur certains points avec succès, les conclusions de ses adversaires.

Il semble que M. St. ait raison (§ 2) de maintenir que les faits du second groupe ne sont pas dénués de caractère moral. Si, dans l'autre vie, la condition, la fonction sociale ou religieuse importent et classent les individus en heureux et malheureux, elles correspondent dès cette vie à une hiérarchie morale. Car pour « le sauvage » l'état de fait correspond exactement à l'état moral, et le riche est pour lui nécessairement meilleur que le pauvre (surtout en Mélanésie). Pour les faits du troisième groupe, si les différentes conditions de l'âme correspondent au genre de mort, c'est qu'il y a une sorte de mérite à mourir plutôt d'une façon que d'une autre. En quatrième lieu la victoire des épreuves du passage qui attendent les âmes au sortir de ce monde dépend non seulement de la force physique, mais de la vertu, du courage, de la piété du mort et des droits que sa conformation aux usages sociaux lui a acquis envers les hommes et les dieux. Pour ce qui concerne l'emprunt possible, M. St. critique l'opinion de M. Marillier, suivant laquelle les Indiens de l'Amérique du Nord auraient, dans leur conception des champs de chasse des bienheureux, reçu l'influence des missionnaires chrétiens. Il remarque avec raison que les jésuites auraient introduit en même temps que l'idée d'un Paradis celle d'un Enfer (p. 596) dont on ne trouve pas trace ; il soutient le caractère autochtone des mythes américains du monde futur. M. St. se rattache donc à l'explication de Waitz, à laquelle nous nous rallions également. Quant à l'ordre de faits que M. Marillier avait mis en tête de sa classification, M. St. l'affaiblit en réduisant le nombre des observations sûres et en montrant qu'elles sont faites sur des peuples de culture très inégale.

Cette discussion minutieuse et cette monographie critique de M. Marillier et de M. St. montrent réellement la voie où l'ethnologie doit s'engager. Mais si décisifs que semblent à certains égards l'argumentation et les faits de M. St., il reste établi que, logiquement, et en quelques cas, l'idée de la survivance de l'âme est indépendante de la notion de justice. C'est par fusion entre ces deux idées de la conscience sociale que l'idée actuelle du monde futur s'est produite. Maintenant, M. St. peut dire que dans la majorité des cas nous trouvons la fusion opérée, et que la façon dont l'individu est moralement jugé influe sur la façon dont les survivants s'imaginent sa vie d'au delà. Enfin M. St., dans un paragraphe remarquable (§ 6), montre que cette combinaison était

possible et même nécessaire dans certaines circonstances sociales, et comment la continuité physique, supposée entre le monde des morts et celui des vivants, entraînait aussi la continuité morale. Il semble avoir satisfait aux exigences les plus rigoureuses de la preuve, et on ne peut lui refuser d'admettre qu'il y a eu, dès l'origine, étroite association des idées morales et des croyances concernant les morts, mais il faut maintenir que dans de nombreux cas l'association ne s'est pas produite.

D'ailleurs quelques considérations sociologiques seraient à introduire dans le débat. La première serait, pour parler comme M. St., « celle du rapport des peines surnaturelles célestes aux peines terrestres du même genre », et, pour employer des termes plus exacts, celle du rapport de l'observation des interdictions rituelles et de la vie d'outre-tombe : le péché, le sacrilège sont les premiers crimes punis dans l'au-delà, ce sont aussi eux qui affaiblissent l'âme assez pour que l'individu meure ou qu'il disparaisse ou qu'il erre partout au lieu d'arriver dans le monde des bienheureux. La seconde serait celle du rapport des sacrifices et du sort de l'âme après la mort. Car les actes religieux ne fortifient pas seulement la santé et la situation sociale de l'individu, ils assurent encore sa vie éternelle, et la doctrine que le salut vient des œuvres pies est un des éléments des idées qui président au sacrifice même.

D^r W. CALAND. — *Die Altindischen Toten-und Bestattungsgebräuche, mit Benutzung Handschriftlicher Quellen dargestellt* (Les rites mortuaires et funéraires dans l'Inde ancienne). (Verhandelingen der Konink. Akad. van Wetenschap. Amsterdam. Afdeel. Letterk. Deel. I, n^o 6.) Amst., J. Muller, 1896, in-8^o, xiv-191 p.

Les rites hindous sont peut-être encore plus intéressants, pour le sociologue, par leur détail que par leur physionomie générale. La façon admirablement vivante dont les textes nous ont conservé le rituel suivi, en fait les plus précieux documents pour quiconque tente d'étudier d'une façon générale un ordre précis de faits religieux. Les rites funéraires de l'Inde ancienne (antébouddhique) ont un intérêt de ce genre. Le sens des actes accomplis était resté tellement clair, la correspondance extraordinaire de la prière à l'acte auquel elle

est attachée est telle, les formules (*mantras*) ont une expression tellement saisissante que le livre de M. C. sera un indispensable élément d'une explication sociologique des rites funéraires. Ce livre, M. C. l'intitule modestement exposé, et en effet, presque toujours, les textes se suivent et leur traduction coordonnée constitue le développement. Mais nous savons quel travail nécessitent et une traduction et une systématisation de textes encore peu connus, pour la plupart inédits. Le livre de M. C. fait d'ailleurs partie d'une série. L'auteur s'est fait pour ainsi dire une spécialité de l'étude du culte des morts dans l'Inde antique. Son opuscule : *Ueber die Totenverehrung bei einigen der Indogermanischen Völker* (1889) est comme l'introduction d'abord de son second livre *Altindischer Ahnencult* (1893), ensuite du présent ouvrage.

Le plan et la méthode de travail de M. C. ont un double mérite. La personnalité de l'auteur s'efface devant les faits. Or il se trouve que les rédacteurs des rituels brahmaniques avaient déjà pris conscience d'une distinction qui nous apparaît fondamentale entre le culte des ancêtres et les cultes funéraires. M. C. l'a suivie ; il a ajouté à la valeur philologique de son travail par l'intérêt scientifique du principe. En second lieu (p. 164), M. C. est résolument sorti de la voie de l'étude indéfinie du Rigveda. Les Roth, les Weber s'étaient exclusivement servis de ces indications vagues que donnent les hymnes. Les progrès de l'Indianisme permettent maintenant de travailler dans une tout autre direction et de s'attaquer à ce bloc de textes dont le Rigveda n'est qu'une partie minime ; méthode plus philologique, qui semble, jusqu'à nouvel ordre, correspondre mieux et à la tradition hindoue et aux faits. Dans le livre de M. C., comme dans celui de M. Hillebrandt dont nous parlerons plus loin, la recherche est plus exhaustive qu'elle ne l'a jamais été.

M. C. a une exacte notion de l'importance de son travail pour « l'ethnographie », comme il dit (n^o 1). Il connaît l'article de Frazer sur les coutumes funéraires (p. 6) et, au fond, adopte son interprétation générale (App. II, p. 171). Il ne s'est pas fait faute de donner les équivalents ethnographiques dont il disposait, et surtout il s'est réellement attaché à faire connaître ce qui était encore aujourd'hui en usage aux Indes. Ces rapprochements ajoutent encore à l'intérêt du livre. Les anciens cultes funéraires paraissent avoir, en effet,

plus persisté que la plupart des autres pratiques des vieilles religions hindoues.

Les textes distinguent, dans les rites funéraires, quatre moments et M. C. adopte leur division (p. xii). Pour la commodité de l'exposition et pour la logique des choses, distinguons-en un de plus : I, rites antérieurs à la crémation ; II, rites de la crémation ; III, assemblage des ossements ; IV, le *çāntikarma* (cérémonie d'apaisement) ; V, l'érection du monument funéraire. Un principe domine tous ces rites, c'est la différence de traitement entre l'individu qui, pendant sa vie, a posé les feux des grands sacrifices (*ahitāgni*) et celui qui ne les a pas posés (*anahitāgni*). Aux Indes, plus que partout ailleurs, est évidente cette relation entre la vie future et les sacrifices accomplis ici-bas. Comme le rituel qui concerne l'*ahitāgni* est plus complexe et plus intéressant, n'indiquons que celui-là.

I. — Si les moyens magiques de rappeler la vie ont échoué, si même l'achèvement des sacrifices qui ont pu être négligés n'a servi de rien, alors il faut avoir soin de répéter certains hymnes (§ 4), de ne pas laisser le mourant expirer dans son lit (§ 3) ; et aussitôt après la mort on doit réciter des textes sacrés, faire des libations. Viennent ensuite le bain et la toilette du mort auquel on lie les deux pouces ensemble. Le cortège se met en marche, les feux d'abord, portés dans les vases du sacrifice, le mort, puis viennent la victime (vache), les parents en deuil, couverts de poussière. A des intervalles réguliers, différents suivant les écoles, déterminés soit par la distance soit par les lieux, sont pratiqués des rites pour écarter l'âme (§ 13 et n° 106).

II. — On arrive au terrain fixé rituellement pour la crémation, on purifie la place, on la consacre au mort. On élève le bûcher, on fait une dernière toilette du cadavre, soit qu'on l'asperge d'eau, soit qu'on le baigne encore une fois ; on lui coupe les cheveux et les ongles, à moins que l'on procède seulement à cette opération après l'accomplissement des rites symboliques suivants. Ils consistent en une curieuse cérémonie d'expiation ; la vache est amenée, tous les parents formant une file, où les plus jeunes sont tenus par derrière par les plus vieux, et le plus jeune embrasse les pieds de derrière de la vache. Là-dessus, on fait faire à la vache le tour des feux, et, ou bien on la laisse partir, ou bien on la sacrifie, et on en dispose les morceaux cuits autour de l'autel. Puis vient un

rite qui jette un jour tout nouveau sur le lévirat. La veuve se couche à côté du cadavre, et le prêtre dit au mort : « Donne-lui postérité et biens sur la terre. » Le frère du mari s'approche, la prend par la main, lui commande de se lever, de revenir au monde de la vie : « Tu es devenue la femme de l'époux, » lui dit-il (§ 23, § 91). Il est impossible de mieux exprimer la substitution d'un frère à l'autre. On dispose le cadavre sur le bûcher, on met de l'or sur ses yeux, on arrange les vases et les instruments du sacrifice, et l'on habille le mort avec la peau de la vache (p. 54). On fait, suivant des prescriptions détaillées, des libations, des circumambulations autour du bûcher, et après diverses cérémonies expiatoires on exécute la crémation elle-même. Les prières expliquent le but des actes eux-mêmes, qui est, non pas de détruire le mort, mais, bien plutôt de le confier à Agni (le feu) qui le mène dans le monde des ancêtres. Mais si la mort est partie, la souillure reste. Des lustrations doivent être faites sur-le-champ (§ 36, p. 73). Un grand nombre d'interdictions pèsent sur les gens en deuil (§ 39). Dans le cas où le mort était un *anahitāgni*, certaines pratiques font défaut. Si le mort était hors de sa maison, il faut y ramener le cadavre. Si ce dernier était introuvable, on lui substitue, pour l'incinération, une figure faite de tiges d'arbustes. Une exception des plus remarquables à ce rituel concerne l'ascète : si on l'incinère, il faut au préalable faire sortir de lui, par une cérémonie symbolique, les grands feux qu'il est censé avoir absorbés pendant sa vie ascétique (§ 46). Ou bien on ne l'incinère pas puisque ses actes lui ont acquis par eux-mêmes l'éternité.

III. — On rassemble ainsi les os retrouvés parmi les cendres, on les met dans une urne, pendant qu'on fait des libations et des invocations à l'âme pour qu'elle s'éloigne.

IV. — Le *çāntikarma*, ou apaisement (§ 61, p. 412), consiste en une série de pratiques où l'on purifie le feu qui vient de dévorer le mort et où on en allume un autre, où on relève des tabous d'enterrement la veuve et les parents (§ 67, voir les formules). Enfin par différents actes symboliques on raffermi la famille éprouvée (§ 65).

V. — Pour tout autre que l'*ahitāgni*, l'urne qui contient les os est simplement déposée au milieu d'un bois ; seul celui qui, par ses sacrifices constamment répétés ou par sa piété extra-

ordinaire, s'est acquis des droits à la vie future est honoré d'un monument funéraire. La construction, le site en sont déterminés par des instructions aussi minutieuses que celles que les textes donnent pour la construction de l'autel (§ 87, § 89) ; on laboure le champ, on le sème de grains de sésame¹, on sort de l'urne les os du mort, on les arrange en le priant de les colliger lui-même (§ 103), et on les recouvre alors de mottes de terre en nombre fixé par la loi. Les devoirs funéraires les plus absorbants ont été rendus.

M. C. a ajouté (app. III, p. 171 suiv.) diverses explications pour quelques-uns de ces rites. Il remarque excellemment leur caractère général, dont les Hindous ont d'ailleurs eu conscience : la mort est le contraire de la vie, les rites funéraires sont donc le contraire des rites de la vie, c'est-à-dire du sacrifice aux dieux. Le sens dans lequel on fait le tour des feux, la manière dont on porte le cordon du sacrifice, les nombres impairs, la couleur noire de la victime, l'orientation, tout est exactement inverse. — M. C. fait encore une remarque décisive, que les textes faisaient déjà (§ 14, cf. p. 174) : les rites funéraires ont essentiellement pour fonction religieuse d'assurer au mort la vie d'au-delà, de conduire l'esprit dans le monde du ciel, région des âmes des morts.

Tel est en effet le principe même de ces pratiques. M. C. a, nous semble-t-il, rendu un inappréciable service à la sociologie religieuse en signalant ce fait. La théorie de M. Frazer n'est que partiellement vraie ; les rites funéraires n'ont pas seulement, comme il croit, pour but d'écarter l'âme du mort, ils tendent à lui assurer une existence réelle et heureuse. C'est dans l'intérêt du vivant et dans celui du mort que les rites sont accomplis. — De plus, le mort satisfait devient un ancêtre, objet de culte, divinité tutélaire du foyer. Une étude qui ne rentrerait pas dans le cadre que s'était tracé M. C., sur les notions de *pretā*, et de *pitr*, c'est-à-dire sur les idées que les Hindous se font de l'état de l'âme avant et après les rites funéraires, montrerait certainement que tous ces rites ont pour objet de transformer un esprit vague et méchant en un ancêtre puissant et ami. Espérons que M. C., plus compétent que personne, fermera sur ce point le cercle de ses monographies.

(1) Cf. le compte rendu de R. Pischel (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, juillet 1897, p. 334). M. Pischel explique pourquoi, aux Indes, les grains de sésame font partie du matériel funéraire : ils sont noirs, et le noir est la couleur des morts.

PERCY GARDNER. — *Sculptured Tombs of Hellas* (*La sculpture funéraire des Hellènes*). Londres, Macmillan, 1896, in-4°, xx-259 p.

L'ouvrage de M. G. ne prétend à rien de plus qu'à être un livre de vulgarisation et d'histoire de l'art. Splendidement imprimé et illustré, il est fait pour mettre sous les yeux, et d'une façon intelligente, les plus beaux monuments de la sculpture funéraire hellène. Même les ambitions explicatives semblent réduites à leur minimum. Et pourtant, comme l'auteur est un des archéologues les plus distingués de l'Angleterre, comme le sujet est un de ceux qui n'ont guère été étudiés jusqu'à présent, il nous faut soigneusement signaler ce livre tel qu'il est.

L'archéologie et l'épigraphie nous apprennent chaque jour plus sur la vie réelle des cités et des familles grecques. Les monuments littéraires ne se rapportent qu'à une élite intellectuelle ; s'ils nous donnent des renseignements précieux, ce n'est que par contre-coup, et souvent les faits qu'ils présentent sont idéalisés à l'excès. Même les documents les plus précieux, Hésychius, Servius, nous font connaître la théorie des choses, telle que les esprits réfléchis l'avaient imaginée, non pas les choses elles-mêmes. Au contraire, les monuments figurés nous permettent de saisir les institutions vivantes et agissantes. Encore que les plus importants aient été pour la plupart l'œuvre de cités, de patriciens, ou traduisent des événements rares, ils portent, mieux que les vers des poètes ou les travaux des philosophes, l'empreinte du milieu qui les entourait, des idées et des sentiments moyens concernant les morts. C'est pourquoi le livre de M. G. venait à son heure.

Evidemment il a tous les défauts des livres de vulgarisation ; la discussion, par exemple, sur l'identité de l'Hadès et des Champs-Élysées, est bien académique (p. 28). Des épithètes que les archéologues semblent affectionner sont constantes et l'explication des faits par le caractère « mesuré des œuvres du génie grec » est fréquemment employée. Mais ce n'est pas là que se trouve l'essentiel de l'ouvrage ; ces chapitres sur les croyances et les cultes ne sont qu'une introduction à une étude des mêmes faits vus à travers la forme du tombeau.

Un premier renseignement général est la rareté des inscrip-

tions faisant allusion aux peines et récompenses après la mort (p. 40). A part certaines peintures de vases, empruntées plutôt à une pure mythologie ou dérivées de tableaux fameux, on ne voit aucune de ces représentations de tourments et de béatitudes auxquelles le christianisme ou le bouddhisme ont habitué l'Orient et l'Occident. En moyenne, si la morale d'ici-bas n'était pas absolument indifférente aux idées grecques sur la vie future, celle-ci était loin d'être le centre des préoccupations. Les inscriptions énoncent plutôt simplement le nom du mort, de l'auteur du tombeau, de celui qui l'a fait construire; et même les épigrammes les plus littéraires de l'époque alexandrine ne font que dire des adieux au mort ou que le louer de sa sociabilité.

Mais la description même des formes des monuments funéraires, l'étude de leur répartition géographique, de leur transformation suivant l'évolution de l'art et des idées, sont le centre même du livre de M. G. Les plus anciens monuments de la civilisation mycénienne sont certainement les tombeaux royaux. Le mort y dut être longtemps l'objet d'un culte; c'est ce que prouve la vaste disposition de l'entrée du tombeau. Le roi y était enseveli au milieu de ses trésors; là, comme dans toute l'antiquité grecque, on entourait le mort de ses objets familiers. Ainsi on retrouve souvent des enfants enterrés avec leurs jouets, des guerriers avec leurs armes ou les images de leur cheval et de leur chien (de là la représentation fréquente du cheval dans les bas-reliefs, p. 83, p. 95). Les quelques sculptures, lions, chasses aux lions qui ornent ces tombes, en même temps qu'elles rappellent des épisodes des moulages assyriens, montrent que, dès ce moment, le caractère des figurations tombales est de rappeler la vie du défunt, de le fixer dans son attitude favorite, plutôt conventionnelle, et non pas de préjuger la vie qu'il va mener au delà du tombeau. — A Sparte, le mort est nettement héroïsé et l'histoire même nous relate, comme les tombes, des changements de nom après la mort (p. 50). Mais ce qui est bien symptomatique c'est que, même dans le cas où il n'est pas douteux que telle sculpture nous représente des morts, on les voit figurés dans leur vie passée. Et c'est ainsi que la place qu'occupe la femme à côté de son mari sur ces tableaux semble correspondre à la place relevée qu'elle occupait dans sa vie d'ici-bas (p. 81).

A Athènes, à l'origine, on voit exister deux sortes de tombeaux : le tumulus, avec une ouverture où l'on répandait le

sang des victimes, et la stèle qui marquait l'emplacement du cadavre; les deux étaient souvent réunis. Avant les guerres médiques et pendant l'époque classique, sur la stèle se développèrent un certain nombre d'ornements : un étroit portrait conventionnel du défunt, surtout pour les jeunes gens (p. 111). Puis la stèle s'agrandit; elle contient un grand bas-relief, représentant soit le défunt, soit ses attributs (vase de mariage pour les jeunes filles). A un stade ultérieur, des sortes de petits temples s'érigent, où apparaît la statue équestre ou isolée du mort. Cette niche même finit par disparaître et la statue resta seule, mais seulement dans certains cas assez rares. Un autre développement de la stèle est constitué par les images non plus du mort isolé, mais du mort dans sa famille, comme si sa vie passée fournissait le type des espoirs possibles pour un autre monde. Les représentations du mort recevant dans son tombeau les hommages des siens, ou assistant à leur repas funéraire, semblent rares. Une troisième série d'ornements est constituée par la reproduction, au sommet de la stèle, soit des feuilles d'acanthé dont les Assyriens fournissaient le modèle, soit de sphinx et de sirènes, esprits chargés, suivant M. G., d'écarter les mauvais génies de l'âme qui habitait le tombeau. On trouve aussi figurés des animaux simplement symboliques du nom que portait le défunt.

Quelque insuffisantes que soient les preuves exposées, le livre de M. G. ne laisse pas de s'appuyer sur une érudition extrêmement solide. On pourra refuser bien des identifications, par exemple de voir dans les sirènes des ἀποτροπικά, alors qu'il s'agit évidemment, comme le montrent les figures mêmes reproduites par M. G., d'esprits chargés d'emporter et de protéger l'âme du mort.

NOTICES

A. — PRÉHISTORIQUE

A.-P. MADSEN. — *Gravhøje og Gravfund fra Stenalderen i Danmark. De østlige Danmark*, 38 p., 50 pl. Kjøbenhavn. Gyldendal, 1896, in-folio. (Tombes du Danemark)

W. COPELAND BORLASE. — *The Dolmens of Ireland*, 3 v. ni-8°, Chapman and Hall, 1896. (Distribution et rapprochements.)

WOLFGANG HELBIG. — *Ein Ägyptisches Grabgemälde und die*

Mycénische Frage. (Sitzber. der phil. philol. u. hist. Klasse d. k. B. Ak. d. Wiss., 1896, IV.)

G. PATRONI. — **La Civilisation primitive dans la Sicile orientale** (Anthropologie. Paris, Masson, VIII, 2, p. 129, 294).

S. REINACH. — (Ib., p. 327-344.) **Le préhistorique en Egypte d'après de récentes publications.** Résume la question discutée par :

FLINDERS PETRIE, SPURRELL ET QUIBBELL. — *Nagadas and Ballas.* Lond., 1896;

MASPERO (Rev. critique, 1897, I, p. 125 suiv). Compte rendu de ce dernier livre.

B. — PEUPLES NON CIVILISÉS

S. K. KUSZENOW. — **Ueber den Glauben vom Jenseits und den Totencultus der Tscheremissen.** (Int. Arch. f. Ethn., 1896, IV, 15 et suiv.)

C. — ANTHROPOPHAGIE RELIGIEUSE

A la question des cultes funéraires se rattache celle du repas où est mangé le défunt, et celle de la vertu magique acquise dans un repas de ce genre.

H. MATICQKA. — **Anthropophagie in der prähistorischen Ansiedlung bei Knovize und in der prähistorischen Zeit überhaupt.** (Mitth. d. anthr. gesll. W., XXVI, IV p. 129.)

L'auteur se rattache à l'interprétation animiste.

H. KERN. — **Menschenfleisch als Arznei** (i. Ethnographische Beiträge, Festgruss z. Feier des 70^{ten} Geburtst. A. Bastian). — (Suppl. à Int. Arch. f. Ethno., p. 37-40.)

(Coutumes chinoises, hindoues, celtes.)

S. KRAUSZ U. K. SPRENGER. — **Menschenfleisshessen, eine Umfrage** (A. Urquell N. F. I, H. 3).

D. — ANTIQUITÉ GRECQUE

H. v. FRITZE. — **Zu den Griechischen Totenmahlreliefs.** (Mittheilungen des Kaiserlichen Deutschen Archäologischen Instituts Athenische Abtheilung), 1896, p. 343 suiv.

Les représentations si fréquentes de repas funéraire symboliseraient, non pas un souvenir du repas de famille, ou bien la façon dont le mort se nourrit dans le tombeau des mets qu'on lui apporte, mais la façon dont il assiste au repas funéraire et s'y réjouit.

Die Attischen Grabeliefs. Herggb. im Auftrage d. k. Ak. z. Wien, 1896, liv. VIII, IX.

C.-M. KAUFFMANN. — **Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften.** 1897, F. i. B., Herder, in-8°, VII-85 p. Excellente monographie.

DE RIDDER. — **L'idée de la mort en Grèce à l'époque classique.** Paris. Fontemoing, 1897, in-8°.

Exposé de l'évolution des idées concernant la mort et l'autre vie, au IV^e siècle. Il est à regretter que l'auteur, capable des meilleures études archéologiques, se soit borné à une étude philosophique et littéraire qui ajoute peu au livre de Rohde : *Psyche*.

E. — CHINE

D'ENJOY. — **Le culte des morts en Chine** (Rev. Int. de Sociologie, mars 1897).

F. — ÉGYPTE

G. MASPERO. — **La table d'offrande des tombeaux égyptiens** (Rev. d'Hist. des Relig., XXXV, 3, p. 275, 350).

Article qui ne sera achevé que dans le tome suivant, dépasse d'ailleurs les limites mêmes du culte des morts ; nous en ferons une étude dans la prochaine année.

G. — DIVINISATION DES MORTS ET DES PRINCES

J. KAERST. — **Die Begründung des Alexander und Ptolemæercultus in Ägypten** (Rheinisches Museum, V, 5, 1^{re} livr.).

G. MASPERO. — **Comment Alexandre devint dieu en Egypte** (Annuaire de l'école des Hautes Études. Paris, Imp. Nat., 1897).

FRANZ CUMONT. — **L'Éternité des Empereurs romains** (Rev. d'Hist. et de Litt. religieuses, 1896, I, p. 435-452).

Étude sur le titre d'Éternité des empereurs. M. Cumont rapproche l'éternité de l'empereur et celle de la ville ; il montre ensuite

comment, sous l'influence des idées religio-politiques orientales, l'éternité des astres, du soleil en particulier, fut mise en relation avec la personne de l'empereur. Le rituel créé persiste dans le cérémonial byzantin. Le travail de M. C. montre excellemment la fusion des institutions religieuses et des institutions politiques qui s'est faite au profit de l'empereur. — Peut-être M. C. aurait-il mieux saisi ce que fut la nature divine du prince s'il avait cherché du côté de la *consecratio*, de l'apothéose, cérémonie qui lui faisait acquérir, de son vivant, l'éternité des dieux.

II. — GRANDES RELIGIONS

R. GOLDZIHNER. — **Aus dem Mohammedanischen Heiligencultus in Ägypten** (*Globus*, LXXI, n° 1313).

S.-S.-J. DAHLMANN. — **Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.** (Berl., Dames, 1896.) Peu de résultats. (Cf. C. R. par Jacobi Gött. Gel. Anz., avril 1897.)

Nous ne mentionnerons que pour mémoire le grand débat ouvert ces dernières années pour savoir si l'inscription d'Abercius (Asie Mineure) appartient au culte funéraire grec ou chrétien. La question est loin d'être tranchée.

I. — SURVIVANCES D'ANCIENNES CROYANCES. CHATEAUX HANTÉS, etc.

WILKOWSKI. — **Sagen vom Schlossberge Mehken** (*Zeitsch. f. Ethn.*, 1897, II, 63, cf. 68 suiv.)

V. — CULTES POPULAIRES EN GÉNÉRAL PLUS PARTICULIÈREMENT AGRAIRES

Par M. MAUSS.

W. CROOKE. — **The popular Religions and Folklore of Northern India** (*Religions populaires et Folklore de l'Inde septentrionale*). 1896, Westminster, Constable, 2 vol. in-8°. I. VIII-294 p.; II. II-359 p.

La seconde édition du livre de M. C. sera encore plus précieuse aux travailleurs que la première. Considérablement enrichi de documents inédits, de rapprochements nouveaux, rendu extrêmement commode par un index complet et une

bibliographie remarquable, le livre de M. C. doit faire partie de toute bibliothèque de science comparée des religions.

Certes les plus graves objections peuvent être faites au plan du livre, à la méthode, à la délimitation même du sujet. Mais il est rare de voir une étude plus indispensable que celle-ci. D'abord elle constitue un résumé de toute une masse de livres très vastes et d'un accès difficile. Ensuite, nulle question n'avait plus besoin d'être traitée. Rien de plus faux que les idées courantes sur l'état actuel des religions hindoues. même les travaux les plus recommandables, le livre de S. Monnier Williams, *Brahmanism and Hinduism*, ne nous donnent que l'étude d'un petit groupe de faits; l'enquête première restait à faire. Il fallait appliquer aux religions le procédé dont s'est servi M. Risley dans l'étude des castes. Résidant dans l'Inde, aimant et connaissant les indigènes de tous les rangs de la société, sachant admirablement l'ethnographie du pays, tout à fait au courant des questions que se pose la science comparée des religions, « l'anthropologie religieuse », enfin, doué d'un réel talent de classification et d'organisation, M. C. était tout désigné pour cette première assise de tout travail futur sur ce même sujet. Il n'est pas d'ailleurs de problème plus attachant. Les faits sont, dans l'Inde actuelle, à la fois si simples et si complexes; ils sont le produit d'une histoire tellement vaste et d'une telle stagnation en même temps, il y a là un pareil coudoisement du primitif et du raffiné, d'institutions religieuses en régression et d'autres en formation, et dans tout cela une telle continuité que nulle part une étude de ce genre ne sera plus fructueuse. M. C. a eu le bonheur et l'honneur d'avoir commencé le défrichement d'un si vaste champ.

Les religions populaires de l'Inde septentrionale font so-disant partie de l'hindouisme. On entend par hindouisme la dégénérescence de l'ancienne religion brahmanique classique, pendant laquelle des pratiques multiples se greffèrent sur les anciens rituels; où les dieux les plus grands, Indra, Brahma, s'abaissèrent, tandis que Viçnu, Çiva, Kâli, etc., devinrent le centre de la mythologie. L'ensemble des cultes populaires rentrerait dans ce système à titre de dérivés des anciens cultes brahmaniques. M. C. s'élevait déjà contre cette vue, dans une communication au Congrès des orientalistes de Londres. L'hindouisme, selon lui, recouvrait un fonds primitif et les cultes populaires étaient tout autre chose que des ré-

gressions ; ils étaient ce fonds même. C'est à la démonstration de cette thèse que le présent ouvrage est en quelque sorte destiné. Non pas qu'il y ait ici une discussion en forme ; ce sont des procédés inconnus aux méthodes anglaises. Mais deux ordres de faits militent par leur simple présence. D'abord, c'est l'extrême diversité, le caractère local des usages religieux ; ils changent de village à village, de district à district, comme si la vague hindouiste avait simplement recouvert les religions tribales. Ensuite, c'est le caractère primitif de tous ces usages et de toutes ces croyances : les équivalents qu'on en peut indiquer dans le folklore, dans les civilisations élémentaires, dans les sociétés les plus inférieures, sont innombrables et les religions populaires hindoues apparaissent sur le même plan. — D'ailleurs, la comparaison incessante des tribus dites aryennes, dravidiennes ou autres, avec les villages et villes dits aryens, éclaire et montre la parenté intime de ces coutumes, soit qu'elle ait pour cause la similitude spontanée des deux civilisations, soit que, comme on peut l'apercevoir chez certaines tribus qui se convertissent à l'hindouisme, il y ait eu assimilation d'une race et d'une société par une autre. Dans les deux cas, le fonds reste aussi primitif.

Ce qui caractérise non seulement les grandes mythologies, mais même les religions populaires de la civilisation indo-européenne, c'est l'aspect naturaliste. Tout le monde sera frappé des analogies profondes qui existent entre le folklore européen et ce qu'on pourrait peut-être appeler le folklore hindou : il y a correspondance de rites, correspondance de croyances, comme il y a eu symétrie de langues. Tout un vaste ensemble de superstitions européennes répond aux notions des Hindous concernant la nature et les esprits et forme une sorte d'aire religieuse, géographiquement déterminée. Sans doute, certaines d'entre elles dérivent des caractères généraux du type religieux auquel elles appartiennent ; à savoir, d'une théorie animiste du monde et d'une source fétichiste des cultes. Mais l'identité presque complète des rites agraires, la régression réelle du totémisme, la nature du polythéisme, singularisent les peuples indo-européens parmi les autres ; si cette conclusion n'est pas dans le livre de M. C., elle en dérive. D'ailleurs, si M. C. tient à prouver que le fonds primitif est le même dans toute l'humanité, il ne laisse pas d'ajouter que certaines formes furent particulières à certains groupes de peuples.

M. C. fait une excellente distinction entre les grands dieux personnels et omniprésents de l'hindouisme, et les « divinités » (*deotà, devatà*), petits dieux de la nature et des champs, locaux, spéciaux, occasionnels. Parmi ceux-ci, les uns sont les esprits des êtres célestes, du soleil (l'ancien *Sàrya*, devenu *Suraj*), de la lune, des étoiles, des éclipses. Puis, particulièrement répandu est le culte de la Terre mère. Celle-ci, dont le caractère sacré est bien évident (depuis le Vêda, ajouterons-nous), est la source de la vie des plantes ; on lui fait des offrandes des prémices, et aussi des propitiations, au premier coup de charrue ou de pioche (p. 26, p. 32, cf. II, p. 287, 185 suiv.). Mais la terre n'a pas été seule l'objet de cultes agraires. Le développement de ceux-ci est, aux Indes, colossal. M. C. n'en donne qu'un court résumé, et, par exemple, les très curieuses coutumes du Bihâr, pour la culture de la canne à sucre, n'y sont pas mentionnées ; mais ce résumé est infiniment précieux par la variété et la netteté des faits qu'il nous fournit. Tous les actes qui ont trait à la vie des plantes semblent avoir au moins un commencement religieux. Les semailles et les plantations, la cueillette des fruits, la récolte et la manière dont est réservée ou partagée la dernière gerbe (II, 301), le vannage du grain, la façon dont on le mesure ont un caractère religieux au dernier chef ; il s'agit de réserver, en quelque sorte, la force spirituelle que l'on suppose résider dans la terre, les plantes, les grains. Cette notion de l'esprit de la végétation est aussi l'origine des cas très nombreux du culte des arbres, des bosquets sacrés, et en particulier de la coutume remarquable du mariage aux arbres. Celui-ci précède le mariage des fiancés entre eux, comme si on voulait, d'une part, associer la fertilité des plantes à celle du mariage, ce qui est, je crois, l'interprétation vraie ; et d'autre part, décharger sur les arbres les péchés possibles et les maladies du couple, ce qui est l'opinion de M. C., mais ne paraît être qu'un fait secondaire. A ces rites purement agraires viennent naturellement se joindre des pratiques dérivant de cultes solaires, et, en particulier, cette fête générale aux Indes, parallèle à la Saint-Jean en Europe (II, 315), des feux de la Holi. On y voit des batailles de femmes, des rondes autour du feu, des sauts par dessus ce dernier, des luttes et des courses entre les hommes ; on y prend des cendres fertilisantes, toutes sortes d'usages, qui ont évidemment pour sens d'assurer du soleil en suffisance au courant de l'année, et peut-être, en vertu de la coïncidence avec

le *Samcat* (nouvel an), de brûler une année et d'en allumer une nouvelle. D'autres rites procurent de la pluie, d'autres la fertilité, ce sont plus particulièrement ces usages si intéressants où des femmes nues accomplissent des actes symboliques précis (I, 69, 78). Les montagnes. l'Himalaya où habitent les grands dieux, sont le séjour de divinités. D'autres sont maîtresses de l'air, du temps, comme Bhima, Bhimsen (anciens héros du Mahābhārata), des sources, des étangs. Les rivières, le Gange en particulier, sont divines; les confluent, les marais, les puits, sont habités par des esprits plus ou moins puissants, et sont adorés parce que là semble se manifester plus qu'ailleurs la vie de la nature. Le caractère naturaliste des religions populaires hindoues est ainsi extrêmement marqué.

D'autres dieux remplissent diverses fonctions spéciales : les uns sont les protecteurs du village, ainsi Hanumân, le dieu singe; les autres sont les esprits qui président au mariage, à la bonne santé. Mais le culte, tout local quand il ne consiste pas en rites agraires, est aussi élémentaire que celui des tribus sauvages environnantes. Comme elles, les villageois vont enduire du sang des victimes la pierre du sacrifice (I, p. 98), ou lui offrir, après quelques actes religieux, débris de la piété brahmanique, un petit nombre de grains de riz. D'autres divinités sont les esprits de la maladie, de la petite vérole, etc. A celles-là on doit s'adresser soit par la magie, soit par de hâtives propitiations. Il va de soi que les cultes de ce genre portent avec eux leur caractère d'universelle simplicité. Il s'agit en effet d'apaiser ou d'expulser le dieu dangereux, ce qui est équivalent. L'acte, alors, consiste nécessairement dans l'observation de certaines interdictions, du silence (II, 312), dans des danses d'exorcisme, de flagellations pour faire sortir du corps le dieu méchant, à sonner des cloches (II, 167); ou bien on transporte le charme et la souillure sur un bouc expiatoire, on fait manger les péchés par un brahmane, on va pendre des habits du malade à un arbre sacré. On emploie aussi des moyens oraux d'exorcisme (I, 146). Les maladies-dieux, en effet, ont des noms, et si le sorcier, Brahmane ou sauvage, les connaît, il faut s'en rendre maître. A cet usage on emploie souvent des *mantras* védiques incompris.

Ces cultes confinent évidemment à la magie et à la démolâtrie. En effet, le monde tout entier est peuplé d'esprits, la plupart mauvais, que l'Hindou le moins pieux doit écarter. Le sang, la couleur rouge, les mettent en fuite (II, 70); le premier

a donc une vertu curative. Le feu, le soleil, l'or, la couleur jaune sont aussi des préservatifs contre les esprits et le mauvais œil (II, p. 16). Les objets sacrés, bénits, les amulettes, les reliques de saints (survivance du bouddhisme) sont employés dans le même but. Enfin, se rattacher à quelque sanctuaire en y consacrant une partie de soi, cheveux, ongles, etc., est encore un moyen de s'assurer la santé. Les Hindous, comme la population dite dravidienne, croient aux bons et aux mauvais présages, aux porte-bonheur (main d'un mort. II, p. 3, Cf. I, 244). La sorcellerie est au fond la même chez les tribus aborigènes que chez les Hindous; mais, chez ces derniers, on se trouve souvent en présence d'anciennes pratiques brahmaniques, auxquelles les brahmanes n'ont pas d'ailleurs renoncé. La magie se pratique « sans l'aide des dieux »; l'acte agit par lui-même. Même, chez certains brahmanes de Bombay, les fonctions de prêtre, de devin, de magicien, ne sont guère plus incompatibles entre elles que chez les Baigas des Gonds. Les procédés d'initiation du sorcier (qui consistent à le mettre en communication avec des morts), les modes d'enchantement par les cheveux, les traces de pas, l'envoûtement par des prières prononcées en sens inverse (II, 276), sont employés partout de la même façon qu'aux Indes.

Mais M. C. croit possible de retrouver sous ces institutions une sorte de culte encore plus primitif : le totémisme. Ici, il eût peut-être été de rigueur d'observer la distinction, dans l'exposé même, entre les faits empruntés aux nations non hindouisées, et ceux qui proviennent des populations hindouisées. M. C. ne l'a pas fait, et cela enlève bien de la valeur à sa démonstration. Il semble pourtant en résulter que, pour les deux races, l'exogamie et le totémisme sont étroitement liés à l'organisation du clan; que les clans totémiques non hindous sont nombreux (II, 146); qu'un certain nombre de clans hindous portent des noms d'animaux, les respectent, n'en mangent pas, ne les sacrifient que solennellement, les imitent dans un certain nombre de cérémonies. L'hindouisme, suivant M. C., n'aurait fait que recouvrir ces cultes élémentaires, faisant par exemple passer le porc-totem pour un avatar de Visnu. — Mais un très grand nombre de ces faits pourraient aussi s'expliquer par un culte d'animaux qui ne serait pas nécessairement totémique. Tel le culte du tigre, cet animal si répandu dans toute l'Inde, dont on ne peut prononcer le nom et dans lequel on voit souvent un homme métamorphosé, un sorcier (211,

260, II). Tel aussi le culte du cheval, représentant le principe mâle, la pureté, la fertilité (p. 207). Dans tous ces cas, il est d'autant moins nécessaire de faire intervenir le totémisme que l'ensemble des traditions, hindoues ou non, concernant les bêtes, oiseaux, poissons, insectes, est presque indéfini. D'autre part, le stade fétichiste est toujours celui où s'est arrêtée la plus grande partie de la population qui révère certaines pierres, certains rochers, certaines places, des autels où se font des cures merveilleuses, des marques de pieds divins, et le fétichisme pourrait expliquer bien des faits rattachés au totémisme. Au contraire, dans le cas du culte de la vache, on se trouve en présence, non pas d'un culte récent, comme croit M. C., mais d'un très ancien culte totémique, qui a persisté étonnamment. Une étude suffisante des textes védiques les plus anciens prouverait que la vache fut le totem des premiers clans hindous et je n'en voudrais pour preuve que le nom « *Gotra*, vacherie » du clan brahmanique.

Dans le culte des morts, M. C. distingue bien les deux catégories : cultes funéraires, cultes ancestraux. Les rites funéraires, dont l'extension est générale dans le nord de l'Inde, ont pour but l'expulsion ou la fixation de l'esprit du défunt, dont il s'agit d'empêcher le retour (II, 55, 65). Aussi, enterre-t-on le cadavre avec ses objets familiers ; on brise la vaisselle, etc. Mais les cultes ancestraux sont spécialement aryens. La plupart des esprits passent pour méchants : telles sont les âmes des petits enfants, de ceux qui ont été enterrés sans les rites (*preta*), de ceux qui sont morts de mort violente, des pendus (*Bhûts*, sscr. *Bhuta*). Ils hantent les habitations, les cimetières, certaines places dangereuses et causent des maladies (cf. I, 280), s'incarnent dans les animaux de nuit, deviennent les démons les plus malins qu'ait imaginés l'Hindou. D'autres deviennent, au contraire, des divinités tutélaires ; ainsi tous les pères de famille enterrés rituellement (les *Pirs*, sscr. *Pitaras*), qu'on nourrit régulièrement par les offrandes de gâteaux et de grains, et lors des repas funéraires bimensuels ou anniversaires ; ceux-là sont des protecteurs de la famille. A leur culte se rattache probablement le culte des serpents domestiques (II, p. 133), devenu, par extension, un phénomène religieux extrêmement important. — D'autres âmes sont honorées par tout le village et même par de nombreux pèlerins. Les tombes de saints (souvent musulmans, car les Hindous mahométans continuent leurs anciennes pratiques) sont l'objet d'une

grande vénération. Très souvent, le caractère historique du personnage divinisé n'est pas douteux (I, p. 196). La déification dépend donc, soit du genre de vie du saint (s'il fut un grand ascète, un voleur renommé, un terrible magicien, qui continue ses exploits) ; soit de la façon dont il est mort (c'est le cas des *sâti*, femmes qui se sont fait brûler avec le corps de leurs maris) ; soit encore, ajouterai-je, du genre de conduite qu'un défunt adopte vis-à-vis des vivants. Si, sur sa tombe, des miracles se produisent, s'il afflige le village de maladies épidémiques, il est bon, ou nécessaire, de lui rendre un culte qui l'apaise ou l'utilise, et c'est ce culte qui en fait un dieu. Car non seulement il doit être saint après et pendant sa vie, mais il a dû l'être aussi de tout temps, dans tout le cercle de ses naissances antérieures.

On voit quelle est l'importance des sujets traités. J'ai, à dessein, omis les théories de M. C. qui sont d'ailleurs celles des savants de l'École anglaise ; les similitudes qu'il signale, les explications qu'il fournit sont extraites des ouvrages de MM. Leland, Frazar, S. Hartland. Il faut pourtant mentionner la notion que M. C. s'est faite du fétichisme en général, hindou en particulier. Il fait consister cette forme de religion dans l'invention d'autant de dieux qu'il y a de classes de choses intéressant l'action ; c'est ce qui ressort avec évidence des chapitres qui ont trait aux « divinités ». Il est à regretter que M. C. pensant de cette façon anglaise qui ne se peut détacher des faits bruts, n'ait pas mieux réussi à en dégager le caractère. Je crois que s'il eût fait porter ses observations sur les dieux des castes inférieures et des corporations, il eût trouvé de ce côté des faits importants. Mais l'attention des folkloristes est plutôt dirigée vers les campagnes que vers les villes. Même en ce qui concerne les cultes locaux, un certain nombre de lacunes se laisserait déceler. L'étude des pèlerinages, en particulier des *tirthas*, si nombreux au Kashmir, semblait assez indiquée.

En second lieu, si M. C. a toute la compétence voulue pour traiter des religions populaires, sa compétence spéciale en ce qui concerne l'Inde est d'autant moins grande que ses études des anciennes religions hindoues ont été moins développées. Ainsi l'usage de faire des libations avec des jarres percées par le bas, et tout en tournant autour du bûcher funéraire, date certainement de la plus haute antiquité. De même, les textes qui concernent les vertus magiques des plantes, la

connexion des anciens rites agraires et des cultes solaires ou lunaires, ne sont pas moins intéressants pour la science comparée que les survivances actuelles de ces mêmes pratiques. Leur sens est beaucoup plus clair et ce sont eux qui constituent le fait originel dont les usages observés aujourd'hui ne sont plus que la trace ; la force de la démonstration de M. C. eût été bien plus grande si certains rites tout à fait anciens et encore vivaces avaient été classés comme primitifs.

Enfin l'indication trop constante des similitudes produit, là comme ailleurs, cette impression que les faits étudiés n'ont rien de spécifique. On trouverait des rubriques sous lesquelles M. C. ne range presque aucun fait hindou (II, 66) ; ainsi quand il s'agit du sacrifice de la chevelure au mort. C'est la même méthode qui a amené M. C. à faire cette grave confusion que nous lui avons déjà reprochée plusieurs fois, entre ce qui est hindou et ce qui est sauvage dans l'Inde. Les différents faits relatés ne sont pas suffisamment à leur rang, les uns de coutumes survivantes, les autres de coutumes en voie de régression, les autres de coutumes en voie de formation, les autres de faits absolument primitifs. Mais n'oublions pas que nous sommes en présence d'un beau travail inaugural.

M^{rs} J.-H. PHILPOT. — **The Sacred Tree or the Tree in Religion and Myth** (*L'arbre sacré, ou l'arbre dans le culte et dans le mythe*). Lond., Macmillan, 1897, xvi-179 p., in-8°.

L'auteur, sans ambition scientifique, ne se vantant d'aucune idée originale, ne cherche qu'à collectionner les faits, sans même prétendre être complet. Ce livre, si modeste, a pourtant de réels mérites : compilation claire, utilisation judicieuse des documents rassemblés par Mannhardt, Frazer, Folkard, Goblet d'Alviella, il est déjà utile par cela, et la prudence des conclusions fait qu'on peut relativement s'y fier. Malheureusement le détail des preuves est moins solide que les résultats et nous allons être obligé d'en faire de suite la critique.

M^{me} P., par une revision aussi complète qu'elle a pu la faire, a cherché à prouver l'universalité du culte des arbres. Comme les recherches ultérieures ne pourront certainement pas manquer de confirmer cette hypothèse, il se trouve que M^{me} P. a eu une juste vue des choses. Mais une grave lacune règne dans tout son livre : c'est l'absence d'études suffisantes

des religions les moins développées. Celles-ci eussent pourtant fourni à M^{me} P. la plus ample moisson de faits. D'autre part, l'incompétence philologique de la plupart des folkloristes leur fait admettre des hypothèses comme des faits démontrés ; ainsi la nature de l'*aschera* biblique est controversée, et il n'est nullement certain qu'elle fût un cas de culte sylvestre ; l'arbre de la *boddi* (p. 41) n'est honoré que parce que l'illumination (*boddi*) du Buddha se produisit à son ombre. Ces faits d'ailleurs se laissent très bien remplacer ; le culte des arbres (*vanaspati*) est encore vivace aux Indes comme au temps du Rigveda, et les bosquets d'Astarté furent fréquentés par Israël tout entier. Le nombre d'exemples qu'on peut y ajouter est indéfini.

La division que M^{me} P. propose semble juste et raisonnable. Elle distingue le dieu de l'arbre, et les esprits des arbres et des bois (p. 22). Peut-être eût-elle pu, en mettant simplement mieux en lumière une des idées de Mannhardt qu'elle connaît bien (p. 90), découvrir une troisième catégorie de faits du même ordre. L'esprit de la végétation et les cultes agraires forment en effet une classe spéciale, les dieux sylvains et les cultes sylvestres en forment une autre, et il y a les démons des arbres auxquels sont offertes des propitiations occasionnelles et qui constituent une espèce déterminée. C'est de ce point de vue que je vais analyser le livre de M^{me} P.

Avec Mannhardt et M. Frazer, M^{me} P. attribue en effet aux croyances qui concernent la vie de la nature et de l'univers, son renouveau, l'entretien de la végétation qui sommeille, les fêtes de Mai ou de Saint-Jean, d'une part (viii) ; de l'autre, les fêtes de Mai ou de Saint-Sylvestre (ix). Au printemps, pour que la moisson soit bonne, qu'il y ait suffisamment de soleil et de pluie, on cherchait au bois l'esprit de la végétation sous forme d'un arbre de Mai ; on le menait au village, devant chaque maison. A l'hiver, c'était une plante toujours verte, houx, gui, cyprès ou sapin (l'arbre de Noël est une institution récente) qui était censée contenir les forces de la nature et que l'on introduisait chez soi. Le caractère spécifique de cette croyance à une vie universelle, de ces cultes qui l'assurent et l'accompagnent, participant au rythme des saisons, les empêche d'être confondus avec les cultes sylvestres proprement dits. C'est le dieu de la végétation qui est adoré, et non pas le dieu de tel ou tel arbre en particulier, ou de tel coin du bois. On peut d'ailleurs le représenter soit par une

gerbe, soit par un bâton enrubanné, soit par un jeune homme déguisé de feuillage. De même, je rattacherais volontiers à ce culte de la nature le mythe de l'arbre universel, supportant le monde et la source de la vie (vi), et c'est ici que pourraient se placer, croyons-nous, les différentes légendes des Paradis (vii), jardins d'arbres merveilleux ou de l'arbre merveilleux.

Tout autres sont les dieux sylvestres et leur culte. Le dieu (ii) est ici, comme on le voit sur certaines peintures égyptiennes ou grecques, indépendantes d'ailleurs, l'esprit de l'arbre. Il y habite comme l'âme habite le corps. On habille l'arbre des vêtements du dieu, on y suspend des *ex-voto*, parce que le dieu est là. C'est à cet arbre qu'on arrache la branche sacrée que l'on promène à la fête du dieu. L'arbre, étant le siège d'un esprit souvent puissant, devient facilement un oracle (v), soit qu'il rende ses réponses par lui-même ou par l'intermédiaire des prêtres, soit qu'il fournisse la baguette divinatrice (p. 103).

L'arbre pouvait d'autant mieux servir de place à un esprit rendant des oracles, qu'il pouvait être associé lui-même, d'une part à la vie humaine, de l'autre à un esprit ou démon, de rang intermédiaire, et plutôt malfaisant (iv et p. 101 et suiv.). Les arbres sont en effet, en vertu des idées sur « l'âme externe », liés au sort de tel ou tel individu. L'âme de celui-ci, mobile, dont une partie réside dans l'arbre, est l'esprit même de ce dernier. Si elle peut s'y réfugier, en cas de danger, la vie est sauvée; de là tant de contes et de mythes où le héros se transforme en un chêne ou une plante, où la destinée d'une famille dépend de celle de son arbre. — Mais d'autres esprits que des esprits humains (génies, feux follets, etc.) peuvent hanter les arbres, les animer, protéger leur existence, s'irriter si on les coupe et les fait saigner (iii); ils exigent des propitiations pour qu'on puisse porter la hache à un chêne vénérable ou à un coin sacré du bois. Sur ce point M^{me} P... aurait pu trouver de curieuses analogies entre la superstition des bûcherons nègres et celle des paysans germains.

Plus profondément organisés, les faits dont M^{me} P... dispose lui eussent peut-être permis de répondre à la question qu'elle pose franchement, mais dont elle refuse de tenter la solution (p. 23) : quelle est la théorie la mieux prouvée, celle de M. Spencer, suivant lequel tous les cultes de la végétation proviennent et des vertus médico-religieuses des plantes et des histoires de revenants, ou celle de R. Smith, suivant

lequel ce seraient des forces spirituelles de la nature, dont l'image et le rôle se seraient peu à peu dégagés de leur gangue matérielle, qui auraient été plus ou moins personnifiées, de façon à devenir, les unes les esprits favorables des champs, les autres les esprits malveillants des forêts? Les faits paraissent difficilement conciliables avec l'un comme avec l'autre de ces systèmes exclusifs, et nous doutons qu'une combinaison éclectique résolve la difficulté. La vérité, c'est que partout on constate la coexistence de ces trois espèces de cultes sylvestres : de l'esprit de la végétation, des dieux sylvains, des esprits follets des bois. Ils correspondent à trois formes d'une même idée; l'idée de la vie spirituelle des plantes et de ses liens avec la vie de la tribu et celle des individus.

NOTICES

— MONOGRAPHIES DIVERSES —

RICHARD ANDREE. — **Braunschweiger Volkskunde** (Brunswick, Vieweg, 1896, in-8°, VII-285 p.).

Documents de première main, mis en œuvre par un maître. Sans compter tous les renseignements que M. A. donne sur la vie intérieure, économique, morale, du paysan du duché de Brunswick, mentionnons : un catalogue des inscriptions trouvées sur les maisons (p. 148-9); des informations sur une certaine quantité d'usages et traditions concernant la naissance, le baptême, le mariage et la mort; une étude réellement importante sur les différentes fêtes populaires, sur certaines coutumes agraires, la *Maibraut* (p. 248), la chasse aux drapeaux (252), celles qui concernent la moisson, la dernière gerbe (264-81), les fêtes d'hiver. Les pratiques semblent avoir mieux persisté que les croyances, dont peu sont réellement curieuses.

A. GOETZ. — **Volksthümliches von Siegelau** (*Alemannia*, 1897, XXV, I).

Excellente monographie.

WILHELM SCHWARTZ. — **Volksthümliches aus Lauterberg am Hartz** (*Ztsch. f. Ethno.*, 1896, IV, 150-162). Contient des rapprochements très justes, donne des détails intéressants sur les feux de la Saint-Jean, de la Saint-Sylvestre.

V. SCHULENBERG. — **Beiträge zur Volkskunde** (*Ib.*, IV).

Etudes de folklore comparé.

FANNY D. BERGEN. — **Current Superstitions.** *Collected from the Oral Tradition of English speaking Folk*, with Notes and an Introduction by W. Wells Newel, Bost. a. N.-York. (*Amer. Folklore Society*). Houghton, Nutt-Harrassowitz, 1896, gr. in-8°, 161 p.

M. N. a donné une préface à ce livre, où il le résume et l'apprécie au point de vue de l'école anthropologique. La publication est très soignée ; les noms des informants manquent. Les usages qui président à la naissance, aux exorcismes, aux fiançailles, sont intéressants. Mais le folklore américain est de date récente, de provenances diverses ; son étude doit être entourée des plus grandes précautions.

E. RIESS. — **On ancient superstitions.** *Transactions of the American philological Association.* Boston, Grimme and Co, 1896, XXVI.

Etude sur la méthode de recherches.

P.-G. SCOTT. — **The devil and his Imps, an etymological inquisition** (*ib.*).

E. RIESS. — **Superstitions and popular beliefs in Greek Tragedy** (*ib.*).

BÉRANGER FÉRAUD. — **Superstitions et survivances.** V. Leroux, 1896, in-8°.

Sans critique, quelques renseignements utiles.

WOSSIDLO. — **Mecklenburgische Volksüberlieferung.** I. Ratsel. Weimar, Hinstorff, in-8°, 1896.

Très bon (C. R. du Literarisches Centralblatt).

M. PLAUT. — **Deutsches Land und Volk in Volksmunde.** In-8°, Breslau, 1897, Hirt.

REV. W. WESTON. — **Customs and Superstitions in the Highlands of Central Japan** (*Jl. of the Anthr. Inst. of Lond.*, XXVI, I).

A remarquer surtout les cérémonies de magie sympathique pour produire la pluie (p 30).

W.-A.-P. MARTIN. — **A cycle of Cathay.** Oliphant, Anderson, Ferrier, Lond., 1897, in-8°.

Études sur les populations du nord et du sud de la Chine.

GEORG LESLIE MACKAY. — **From far Formosa. Its Island, its People and Missions, etc.** (*ib.*).

L'auteur a été longtemps missionnaire dans le pays.

S.-G. WILSON. — **Persian Life and Customs** (2^e édit., *ib.*).

P. EHMANN. — **Volksthümliche Vorstellungen in Japan** (in *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens in Tokio*, 1896, V, VI, 56^e livr.).

Contient des renseignements utiles sur les croyances concernant les animaux.

J.-D. E. SCHELTZ. — *Inter. Arch. f. Ethno.* IX, p. 213. Note sur :

G.-L. VAN GENNEPP. — **Bijdrage tot de Kennis van Kangean Archipel.** — *Höhencultus* (in *Bijdrage tot de Kennis van den Taal, land en Volkenkunde van Nederlandsch. Indie*). VI, II, p. 89 suiv., 1896).

G. SCHLEGEL. — **La fête de fouler le feu** (*Int. Arch. f. Ethn.*, 1896, V, p. 192-5).

Fête du solstice d'été, en Chine et à Java.

J. SCHEEDEL. — **Phallus Cultus in Japan.** Yokohama, 1896.

C. HAIN. — **Demeter und Baubo**, in-8°, Lubeck, 1896, chez l'auteur.

A. KORTE. — **Zu Attischen Dionysos Festen** (*Rheinisches Museum*, N. F., 52, 2).

H. v. PROT. — **Buphonien** (*ib.*).

M. BLOOMFIELD. — **On the Frog Hymn of the Rigveda** (*Journal of the American oriental Society*). C. R. des séances, 1896, XVII, p. 173. Décrit un charme pour attirer la pluie.

M. VORDEMANN. — **Animistische Anschauungen der Javaner befreffs einiger Pflanzen** (*Globus*, 71, n^{os} 1 et 2).

HERRMANN GOSZLER. — **Altheilige Steine in der Provinz Sachsen** (in *Neujahrsblätter*, Hergg. v. d. Histor. Kommiss. d. Prov. Sachsen). Halle, Otto Hendel, 1896.

Étude fort complète.

H. LE NORCY. — **Colliers celtiques.** Origine, histoire et superstitions. Saint-Brieuc, 1896, in-8°.

D. LIEBLEIN. — **Le culte des animaux en Egypte et le fétichisme.** *Nordisk Tidsskrift.*, 1897.

G. TEMPLE. — **A glossary of Indian terms relating to religion, customs, government, land.** Lond., 1897, Luzac.

H.-C. BOLTON. — **The language used in talking to domestic animals** (*American Anthropologist*). Wash., 1897.

H. GRANT. — **La superstition dans le Highland écossais** (*Muséon*, Louvain, avril 1897).

Nous ne pouvons que signaler les nombreux renseignements que l'on trouvera sur les pratiques dont l'étude relève du Folklore dans les périodiques suivants : *Journal of the Folklore Society* (Lond.). — Revue des traditions populaires (Paris). — *Mélusine* (Paris) où nous remarquons :

M. TUCHMANN. — **La Fascination.** Continuation d'une enquête déjà longue, mais d'une érudition énorme (in *Mélusine*).

VI. — LE RITUEL

(Par M. MAUSS.)

MONS. FRANCESCO MAGANI. — **L'antica Liturgia Romana** (*L'antique Liturgie romaine*). Vol. I, Milano. *Tipografia pontificia*, J. Giuseppe, 1897, in-8°, x-298 p.

Quoique faite dans un esprit exclusivement catholique, la contribution que M. M. apporte à l'étude d'une question fort controversée ne laisse pas d'être importante. Contre la doctrine classique de la science protestante et même des historiens catholiques, M. M. vient soutenir l'unité primitive, fondamentale de toutes les liturgies chrétiennes anciennes ; et, cela va sans dire, l'identité de toutes avec la liturgie romaine, qui leur sert à toutes d'exemple et d'archétype. La diversité du rituel des différentes fractions de la chrétienté pendant les premiers siècles serait, suivant M. M..., plus apparente que profonde. Et si une étude comparée des détails pousse à admettre les divergences, un rapprochement des moments importants des services liturgiques des différentes Églises, montre que la structure de l'office chrétien fut partout la même, au début. Et sur ce point, sinon sur celui du primat romain, il se pourrait que l'histoire désintéressée et mieux informée donnât, un jour, raison à M. M.

Ce premier volume fait partie d'une série où seront étudiées,

outre l'histoire de l'office chrétien en général, celle des différentes parties de l'office et celle des accessoires de l'office. Mais on est, dès maintenant, suffisamment éclairé sur les tendances, les principes, la méthode de l'auteur. Je préfère ne pas exposer certains raisonnements par trop théologiques, où l'origine romaine de la liturgie est déduite « en droit », pour constater le caractère historique de l'étude de M. M. ; la façon très consciencieuse dont sont étudiés et critiqués les textes, l'élégante et vaste érudition de l'auteur. Son livre sera très précieux pour les débutants, au moins. De plus, comme il s'agit d'un des phénomènes de sociologie religieuse les plus importants, de la fixation du culte chrétien, il importe que le sociologue soit tenu au courant de l'état actuel de la question.

L'ensemble des travaux qui ont été faits sur ce point se réduit, en fait, à une critique des textes et à des essais de classifications de documents rituels ou historiques, de valeur, de provenance, de dates différentes. Nulle part les institutions n'ont été étudiées pour elles-mêmes. On dirait que chez les plus illustres des ritualistes contemporains, les de Rossi, les Kraus, les Duchesne, l'histoire des sources prime celle des faits, alors qu'elle ne devrait être qu'un moyen. Le livre de M. M. n'échappe pas à la tradition classique. Des travaux d'historien, de sociologue, sont d'une nécessité urgente dans ces sortes de matière. Mais suivons, en mettant à leur rang les questions philologiques, l'histoire que nous donne M. M. de l'antique liturgie chrétienne.

Évêque et ne doutant pas de l'authenticité absolue des Évangiles, M. M. n'a pas de peine à démontrer que, dès l'origine, il y eut un ordre liturgique, établi par le Christ, admis et prescrit par les apôtres (p. 11, p. 5) ; que ce système fut précisément transporté par Pierre à Antioche d'abord, puis à Rome (p. 53) ; que Paul lui-même eut à proclamer la nécessité d'observer les règles divines. La messe, dès l'origine, eut une « sorte d'unité substantielle » (p. 15). Elle fut le noyau même du culte chrétien. Sa structure (préparation à la messe consécration, communion) dut, même avant la constitution d'un rituel détaillé, former comme un bloc sur lequel les actes liturgiques vinrent se greffer ; mais ils ne firent que la suivre et l'analyser sans l'altérer.

Le sacrifice de l'Eucharistie est donc le principe du rituel des premiers âges. Quelle fut son origine ? Provenant du

milieu immédiat où vécut le Christ, le modèle du service divin fut certainement juif. La prière, hébraïque pendant quelque temps (p. 46), grecque ensuite, conserva toujours la marque de ses auteurs. Les actes symboliques, eux-mêmes, furent empruntés à deux faits du rituel judaïque : aux rites du repas domestique, aux rites de la Pâque. Dans les premiers, avant chaque repas, une sanctification du pain et du vin avait lieu (*qiddûs*) ; ce fut l'origine de la consécration, au moment de l'élévation. Et, d'autre part, la cérémonie de la Pâque, de la communion par le repas en commun servit de modèle à la communion apostolique. Ce fut par une fusion du sacrifice de la Pâque juive et de la bénédiction synagogale de la table journalière, que se forma ce foyer du culte chrétien, la Cène, telle que la reproduisent les plus anciens documents, et telle que le Christ l'institua probablement lui-même.

Les petits groupes des premiers chrétiens, s'ils adoptèrent cet ordre, n'y restèrent pas toujours fidèles. Des distinctions profondes se firent entre les différents moments du service, qui persistent aujourd'hui. Dès les premiers siècles, la prière et l'action de grâce, l'une avant, l'autre après le saint sacrifice, furent distinguées (p. 69). L'ossature était donc nettement accentuée. Des variations se produisirent, se fixèrent. Les différentes églises répartirent différemment les divers éléments du rite. Mais les flottements qui subsistent encore n'empêchent pas que le dessein central ne soit resté constant (II, § 3-13). La différence des formulaires, qui variaient à l'infini, n'est qu'une différence de détail, suggérée par les inspirations personnelles. L'unité de la liturgie chrétienne, la relative pureté de la liturgie romaine, sont partout évidentes et fondamentales. Même la diversité tant vantée du rituel gallican ou ambrosien et du rituel romain se réduit en somme à des différences d'applications spéciales d'un même principe (App. I).

Mais si le plan liturgique fut le même dans toute la chrétienté (p. 177), comment se fait-il que des différences s'y soient introduites ? Les premières qui se produisirent furent pour ainsi dire quantitatives. Dès le début, la messe solennelle (aujourd'hui la messe chantée) s'opposa à la messe privée (basse) : l'importance attribuée soit aux services journaliers, soit aux services de telle ou telle fête, varia nécessairement avec les Églises. Ensuite, on voit très bien l'origine historique de chaque liturgie, et comment, sous l'action de causes

diverses, le plan dévie, sur des points secondaires. La cause de ces divisions, qui ne dépassèrent jamais certaines limites (p. 182), ce furent les libertés laissées, aux temps héroïques de l'Église, à chaque évêque, sous sa responsabilité et sous la garantie de sa piété ; ce fut encore la constitution de nationalités rivales à la place de l'Empire romain ; ce furent les besoins nouveaux du christianisme, son caractère public et solennel de religion d'Etat. Les divergences furent ainsi nécessaires. Mais si, plus tard, l'Église romaine réussit à imposer la règle catholique, ce ne fut pas, comme le prétendent les auteurs protestants, par une sorte d'envahissement, de dépossession des Églises diverses ; ce fut par une restauration, claire et consciente, de la pure tradition chrétienne, à laquelle les autres rituels n'avaient apporté que de légères modifications.

Nous n'avons qu'une compétence infime pour discuter de pareilles conclusions. Il paraît cependant au sociologue que le culte chrétien a eu nécessairement une suffisante unité, pendant les premiers siècles. Les formes rituelles sont en effet plus rigides que les parties intellectuelles et dogmatiques d'une religion. C'est par le culte surtout qu'on est d'une société religieuse. Ces actes matériels constituent le point d'appui, le centre même du mouvement de propagation d'une grande religion. Les mystères auxquels se complaisaient et étaient forcés les premiers chrétiens, et qui constituèrent très tôt la messe des fidèles, par opposition à la messe des catéchumènes, durent former un tout organisé et suffisamment identique dans toute la chrétienté. Mais si M. M. doit avoir raison sur ce point, il n'en subsiste pas moins contre lui qu'il y eut, dès le III^e siècle, une diversité extrême des traditions chrétiennes et une indépendance absolue des différentes formes que revêtit un même rituel. En somme, la vérité historique cadrera probablement avec les inductions sociologiques ; elle consistera peut-être à dire que le fond du culte fut uniforme, mais que l'évolution du christianisme, son extension, son organisation en Églises locales, furent la cause de divergences aussi profondes que celles qui existent entre le rituel catholique et le rituel grec et orthodoxe.

A. HILLEBRANDT. — **Ritual Litteratur. — Vedische Opfer and Zauber** (*Sacrifices et magie védiques*), gr. in-8°, Strasbourg, Trubner, 1896, in *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthumskunde herausgegeben von Georg Bühler*, III^e B., 2^e Heft, 186 p.

Le livre de M. H. fait partie de cette publication très importante du Traité de philologie et d'archéologie indienne que tout un ensemble de savants ont entrepris sous la direction d'un des maîtres les plus connus, M. le professeur Bühler. Quoique tous ces traités soient rédigés dans un esprit strictement historique et philologique, quoiqu'ils aient surtout en vue de préparer une intelligence plus complète des textes, des langues et des monuments de l'Inde, ils n'en contiennent pas moins une immense quantité de faits dont la connaissance plus précise devra faire partie de tout matériel sociologique. De même que le livre de M. Jolly, dont nous rendons compte ici, doit être considéré comme celui auquel il faut se référer, en ce qui concerne l'Inde antique, dans une étude comparée de la famille, de même c'est au livre de M. H. qu'il faudra recourir, pour les cultes Védiques, dans un travail sociologique sur le rituel. Les faits y sont recueillis dans les textes mêmes, les différentes monographies qu'il contient sont souvent de simples traductions coordonnées. Une connaissance profonde de la bibliographie des questions, un souci constant d'être complet, sont des qualités qui font de ces livres une source de renseignements de premier ordre.

L'importance générale de la littérature rituelle de l'Inde n'a pas échappé à M. H. Il sait tout ce qu'une science comparée des religions et de la civilisation pourra retirer de cette étude (p. 1, 9). Il sait aussi tout ce qu'une comparaison avec les usages correspondants et des peuples aryens et des autres pourra ajouter de lumière aux explications fournies par une étude critique des textes. Un groupe de travailleurs, MM. Caland, Oldenberg, Winternitz, partage les mêmes opinions, et l'on doit, dès maintenant, espérer beaucoup de leurs recherches. Les quelques exemples, que M. H. nous donne des travaux possibles dans cet ordre d'idées, sont faits pour exciter l'intérêt le plus vif. Les rites du mariage védique, par exemple, sont réellement typiques, et admirablement décrits par les

textes : pleurs de la mariée au départ, port d'un cordon rouge, tours faits par les fiancés autour du feu domestique, jet de semences sur le couple, tous ces usages ont leurs équivalents indo-européens, qu'ils éclairent et dont ils reçoivent de la lumière (p. 2, 4). Les rites de l'initiation, le mode de coupe des cheveux, le culte des mânes, les règles de la construction que l'on retrouve dans l'Inde, sont communs à toute l'humanité (p. 6, 8). Or il se trouve que, dans l'Inde seule, nous possédons des descriptions complètes, détaillées de tous ces actes, que nous pouvons, dans les textes, assister à un sacrifice védique, aussi bien, voire mieux, qu'à une messe chrétienne du moyen âge. Combien de fois, en effet, les formules ne donnent-elles pas immédiatement le sens mystique des actes auxquelles elles se rattachent ! L'importance d'une étude, même purement philologique des rituels indous est donc capitale pour une science générale des religions. Je ne crois guère excéder la vérité, ni les opinions de M. H. en disant que l'Inde est appelée à nous donner, en ce qui concerne les religions, des faits cruciaux au point de vue sociologique.

Il est à peine besoin de dire que M. H. a débuté par une étude philologique des textes dont il va nous résumer le contenu. La première partie du livre consiste en une série de dissertations sur l'époque du Rigveda, et la description que ce recueil nous donne du sacrifice védique ; sur le caractère, l'origine (p. 20) des livres proprement rituels de l'Inde brahmanique, les *sûtras* (fils conducteurs) ; sur la composition des différents *sûtras*, leur répartition dans les différentes écoles védiques, la façon dont ils sont rédigés, la valeur de leurs informations ; enfin sur les commentaires dont l'érudition brahmanique de l'époque classique les a accompagnés. On donnerait difficilement idée de la sûreté avec laquelle tous les renseignements sont classés, les opinions des philologues discutées et les conclusions présentées.

M. H. renonce, avec raison croyons-nous, à donner une exacte description du rituel du Rigveda. Malgré la variété des textes contenus dans cette collection, malgré la pauvreté des renseignements, il est permis de croire, d'une part, que dès l'époque védique une partie du rituel futur existait déjà, et, d'autre part, qu'il fallut une longue période pour que le même rituel arrivât à la fixité et à la complexité dont les Sûtras nous rendent témoins. Particulièrement suggestif nous semble le

paragraphe 4, où M. H. montre quelle valeur pourrait avoir une collection des allusions que la littérature bouddhique fait au sacrifice brahmanique.

Les sùtras se divisent en *grhyasùtras*, en *grautasùtras*; les derniers sont les rituels des grandes cérémonies (*grautra*, révélées); les premiers sont les rituels des cérémonies journalières et domestiques (*grhya*, maison).

De ces deux ordres de textes, M. H. va nous esquisser successivement le contenu, et ce plan est excellent. Les Indous, en effet, ont tellement réfléchi à leurs actions religieuses que, sur bien des points, les divisions qu'ils ont établies entre les faits méritent d'entrer directement dans la science. En réalité, rien n'est plus distinct que les actes du culte domestique et ceux des cultes des grands dieux. M. H. suit même le plan général des sùtras, sauf en ce qui concerne les *grhyasùtras*, où il adopte un plan voisin de l'exposition des *çâstras* (lois de Manou par exemple), et reproduit l'histoire de la vie du brahmane, depuis sa conception jusqu'à sa mort et son autre vie (p. 41).

I. — Particulièrement intéressants pour le sociologue et relativement faciles à lire, nous semblent les exposés des actes suivants : la cérémonie pour l'obtention d'un fils, où le brahmane, entre autres rites, donne à manger certains grains à la femme qui répond qu'elle avale « une création d'hommes » ; l'établissement du feu de l'accouchée, car pendant l'accouchement il faut un foyer spécial pour écarter les mauvais génies et on doit éloigner le feu domestique (p. 45) ; le *jātakarman*, pratiqué immédiatement après la naissance du garçon, où le père donne le souffle à son fils, assure son existence heureuse, demande aux dieux de lui donner la sagesse, lui impose des noms, l'un vulgaire, l'autre secret (p. 47) pour que (p. 177) ce nom ne soit pas employé dans des formules d'envoûtement et de magie (§ 24) ; l'*upanāyana*, initiation faite de huit à seize ans, où, pendant et après un sacrifice libatoire, on revêt l'enfant de l'habit de sa caste, du cordon brahmanique s'il est un brahmane. L'enfant entre alors chez son maître après une série d'actes qui ont pour but d'assurer sa fidélité, sa sagesse, son âme elle-même (p. 62). A partir de ce moment, le jeune *brahmacārin* apprend et récite la grande prière brahmanique, la *Sāvitrī*, remplit les devoirs de l'élève, étudie le Vêda suivant les rites et les temps déterminés, jusqu'à sa sortie de l'école ; alors il prend un bain solennel,

revêt les dernières insignes brahmaniques, et vit suivant les règles morales de sa caste, jusqu'à son mariage (§ 37) dont les sùtras indiquent les conditions religieuses. Le fiancé et la fiancée doivent n'être pas de même clan de père, ni être parents (*sapinda*) de mère (au 6^e degré), mais être de même caste et de même village, avoir certains noms, certaines qualités. Parmi les nombreux rites, signalons : le bain de la fiancée, la parure de la fiancée, la conduite, le sacrifice nuptial, où, à un moment donné, auprès d'un autel domestique spécial, le mari prononce une formule curieuse : « Que la jeune fille soit écartée de ses aïeux » ; les rites du retour à la maison, et des premiers jours de cohabitation (§ 36 et suiv.). Le mari établit le feu domestique avec des rites déterminés, doit l'entretenir régulièrement, le saluer à chacun de ses retours. Seul l'homme peut faire les sacrifices domestiques qui sont tous des *pākayajñās* (sacrifice à cuisson), dont les plus élémentaires sont de simples libations de beurre fondu et dont les plus rares sont des sacrifices d'animaux (§ 44). Les sùtras fixent soigneusement les moments, lieux, matériaux de chaque sacrifice : tous les jours (§ 46) des sacrifices sont faits pour les dieux, pour les aliments, pour les êtres vivants, pour les mânes, pour le Vêda (consistant en la récitation d'hymnes), pour les hommes. A chaque nouvelle et pleine lune celui qui n'a pas posé les trois feux des grands sacrifices, offre un sacrifice spécial. A certaines époques, le rite varie, au printemps, au commencement de la saison des pluies (offrande aux serpents), au mois d'Açvinā (cérémonies pour le bien des chevaux et du bétail).

En outre de ces sacrifices périodiques, des sacrifices marquent chaque moment de la vie domestique : la réception d'un hôte (§ 53), la construction d'une maison (§ 54), rites particulièrement intéressants pour le folkloriste (p. 81). Une série d'actes symboliques assurent la prospérité des troupeaux. La maladie, la mort, la crémation, l'enterrement des cendres, etc., sont également l'objet de cérémonies dont nous avons rendu compte ici même, à propos du livre de M. Caland. L'âme devient objet de culte, et chaque jour, et à la nouvelle lune, et à certaines époques de l'année ; signalons que la circumambulation du foyer se fait de droite à gauche au lieu de se faire de gauche à droite comme dans le sacrifice ordinaire (Cf. p. 175) et que les offrandes du *çrād̥d̥ha* funéraire sont faites d'ordinaire de gâteaux (*pinda*).

II. — Les grands sacrifices que nous décrivent les *grāta sūtras* ont une nature tout autre. L'intervention du prêtre est caractéristique. Le brahmane est indispensable. Il y a plus, le maître de la maison loin d'être l'officiant, est, en tant que sacrifiant, *yajamāna*, un simple comparse. Il assiste au sacrifice, se soumet, donne, paie aux prêtres leur *daksina* (salaire), qui diffère avec chaque sacrifice. Les prêtres, en nombre variable, à fonction déterminée, accomplissent les actes matériels, oratoires, mystiques, sous la surveillance de l'un d'entre eux, le *brahman*. Le sacrifice est un véritable drame (p. 107), chaque instant ayant son prêtre spécial, chaque prêtre sa mélodie et sa prosodie, qui n'a pu être ainsi fixée que par une longue évolution religieuse. Tous ces sacrifices supposent l'établissement des feux qui y sont nécessaires. Il faut lire les minutieuses prescriptions qui entourent la construction de l'autel (§ 59, 83), la façon dont doivent être allumés les trois feux, et les premières libations faites, pour voir toute la richesse du rituel védique. Autel et feux servent dès lors aux sacrifices libatoires réguliers. Il y en a chaque jour (§ 61), d'autres se pratiquent à la pleine et à la nouvelle lune. M. H. qui avait déjà étudié ces derniers dans une monographie remarquable, les rapproche (Cf. p. 111) des cultes lunaires universellement répandus. Il y a encore le sacrifice aux mânes, les sacrifices des mois, des saisons, dont l'un présente des caractères singuliers, qui dénotent une origine populaire : on y tuait un bélier recouvert de mamelles et de testicules, et l'on faisait se confesser la femme du sacrifiant. D'autres sont occasionnels (*kāmyjās*), suivant les désirs du sacrifiant, par exemple des sacrifices pour l'obtention, la multiplication du bétail (§ 67).

Mais plus grands, plus solennels, plus importants et par le temps qui y est consacré, et par le nombre de prêtres, et par la difficulté des actes, sont encore les sacrifices où est offert le *soma*, la liqueur sacrée que les brahmanes offrent en nourriture aux dieux. Avant tout sacrifice où sont faits des pressurages de *soma*, interviennent des rites de jeûne, de consécration, qui constituent la *dikṣa* (intronisation) du sacrifiant. Tout le grand sacrifice indou est dominé par la nature de ce rite. L'individu dévoué aux dieux, on achète et on apporte le *soma* en grande pompe ; le prêtre le porte, suivi de la famille entière (restes d'un *sacrum gentilicium*, dit M. H. (p. 126). Viennent alors, dans le sacrifice type, l'*agnistoma*, les trois

pressurages, du matin, de midi et du soir, qui, avec les offrandes et sacrifices d'animaux qui s'y rattachent, forment un complexus d'un profond intérêt. Le sacre du roi, le grand sacrifice du cheval, le sacrifice humain bien souvent étudié, sont aussi très riches en rites remarquables. Signalons simplement une expression des ritologues indous ; ils disent d'un certain sacrifice qu'il a pour effet de « faire monter de rang » le sacrifiant (*roho vai vājapeyah*). Le livre de Codrington sur la Mélanésie offrirait sur ce point de curieux parallélismes. Enfin le sacrifice universel (*sarvamedha*, § 78) est accompli par le brahmane à l'exemple de *Brahman Svayambhu* qui en se sacrifiant, en se retirant de tout, anima toutes choses : on reconnaît là les idées qui formèrent le fond de la doctrine bouddhique du sacrifice de l'individu au monde.

A cette étude du rituel religieux proprement dit, M. H. a adjoint un résumé fort court, quelque précis qu'il soit, de la magie védique. Le sacrifice en effet passe insensiblement dans le domaine de la superstition. La distinction du magique et du religieux n'a jamais été vraiment faite par les Indous. Même le rituel des sacrifices les plus élevés mêle aux actes religieux les plus purs les actes de la magie la plus élémentaire : conjuration des sorts, malédictions des ennemis, rites pour s'assurer la victoire, la pluie, etc. Les moyens magiques se divisent en moyens oratoires, et en actes symboliques : 1° les formules de bénédiction, les souhaits de santé (p. 169, 170) ; la valeur particulière attribuée à certains mots ; les formules de malédiction ; les *mantras* védiques employés, dans ce but, mais en guise de pures mélodies et sans avoir de sens bien déterminé ; la récitation à l'envers de certains offices ; 2° (§ 89), l'emploi des rites symboliques pour avoir du soleil, des amis, une amante, pour envoûter, etc., l'emploi du sang (p. 176). — Naturellement, de même que les dieux sont mêlés au sacrifice, de même les mânes (§ 90), les démons (p. 175) sont les exécuteurs des ordres des enchanteurs. Il va sans dire que la magie et la médecine ne sont pas distinguées (§ 92, n° 3) et que les brahmanes ont toujours pratiqué la science des présages et des oracles.

Peut-être M. H. eût-il bien fait de rattacher plus étroitement encore la magie au rituel. Il est en effet bien exact que les textes ne distinguent pas eux-mêmes, que les faits se pénètrent. A cette époque, comme à l'époque classique, comme aujourd'hui encore, le pouvoir magique et le pouvoir religieux

du brahmane semblent bien n'en faire qu'un. Précisément, ce qui rend si utile pour le sociologue l'étude des religions indoues, c'est cette coexistence étonnante des types les plus avancés des institutions religieuses, avec leurs formes les plus primitives ou les plus absolument dégénérées. Les textes eux-mêmes donnent cette impression, que le livre de M. H. ne rend pas absolument. Les difficultés d'un travail de ce genre, le peu de place laissé à ce livre dans tout un ensemble sont d'ailleurs de bien suffisantes excuses pour l'auteur.

Enfin une remarque peut être faite d'un caractère aussi philologique que sociologique. M. H. s'est servi, pour son exposé, surtout des sūtras. Or, dans ces textes, l'essence, le principe, l'effet du sacrifice ne sont pas mis suffisamment en relief. La lettre du rituel en a, sur bien des points, tué l'esprit. Dans les Brāhmanas, au contraire, c'est-à-dire dans la série de textes immédiatement antérieurs, les caractères généraux du sacrifice apparaissent infiniment mieux. C'est dans les Brāhmanas qu'il faut apprendre pourquoi l'on sacrifie, dans quel but, dans quelles occasions, quel effet on en attend sur la nature, sur les dieux, sur soi. Une étude suffisamment générale du sacrifice indou ne peut être faite en dehors des Brāhmanas. Heureusement, une étude faite dans ce but, et par un maître, va bientôt combler le vide que laissait encore le livre de M. H.

Nous souhaitons qu'un *index rerum*, en allemand, où seraient traduits les termes sanscrits, vienne faciliter, à ceux qui ne savent pas le sanscrit, le maniement de cette précieuse collection qu'est le *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*.

W. SIMPSON. — **The Buddhist Praying-wheel.** *A collection of Material bearing upon the symbolism of the wheel, and circular movements in custom and religious ritual.* (La roue à prières bouddhique.) Londres, 1896, Macmillan (294 p. in-8°).

A proprement parler, l'auteur ne tend qu'à nous fournir un ensemble de faits. On dirait un collectionneur qui met les pièces qu'il a rassemblées à la disposition du public. La conscience qui a d'ailleurs présidé à la réunion de ces matériaux, et l'ardeur qui y a été mise pendant une longue série d'années, sont notables. M. S. est arrivé à condenser dans ce livre presque tous les faits connus sur la roue symbolique et la croix gammée, et à en rassembler une somme très respectable

sur les mouvements circulaires dans la plupart des religions. Il y a, pourtant, des omissions. M. S. oublie qu'il y a eu une croix gammée au Mexique. D'autre part, l'énumération des circumambulations dans les différents rituels est loin d'être exhaustive : processions catholiques, promenade de la loi dans les synagogues, etc., sont négligées, sans compter les chœurs antiques et les danses que M. S. reconnaît lui-même n'avoir pu étudier.

Le titre « La roue à prières bouddhiques » indique plus l'occasion que le sujet de l'ouvrage. M. S. a été, dans le temps, pendant un séjour à la frontière tibétaine, fortement intéressé par les moulins à prières si nombreux qu'il y rencontra; il en a acheté deux; il a réfléchi, s'est informé des autres cas bouddhiques du même usage (Chine, Japon, VII). Puis il a remarqué que le nom tibétain et sanscrit en signifiait « la roue de la loi ». Le soi-disant moulin n'était donc qu'un cas de la roue symbolique. Il remarqua encore le sens toujours identique des mouvements de la roue, qui tourne constamment de droite à gauche (p. 4) dans le sens du mouvement du soleil, dans celui de presque tous les mouvements circulaires des Indous et des Celtes autour d'un autel (p. 11); de là cette étude générale.

La « roue à prières » consiste essentiellement dans un cylindre mis en marche, soit par une ficelle que tire le lama, soit par tout moyen, l'eau, les passants. Elle porte une formule uniforme, exprimant l'adoration au Buddha. On la tourne dans le même sens que celui où les lamas dansent, ou font leurs tours de la statue du divin ascète. Or cette roue, bien qu'elle n'apparaisse dans le rituel qu'à une époque tardive, existait déjà dans la mythologie bouddhique la plus ancienne. Représentée sur les piliers des *stūpas* de Barhut et de Sanchi (n^e siècle av. J.-C.), elle est la roue de la loi, celle que tourna le Buddha lors de son enseignement, celle qui est « le grand cercle du pouvoir et de la règle ». Rien d'étonnant si dans la dégénérescence du Bouddhisme, dans ce mouvement où il se réduisit aux pratiques extérieures, l'imitation matérielle de l'acte mythique du Buddha devint chose salutaire. Ce symbole de la roue avait été central dans le bouddhisme, la forme du temple s'en déduisait et les *stūpas* les plus fameux affectaient la forme de disques et de croix gammées (ch. III).

L'analyse des origines de ce symbole va nous indiquer sa signification. La roue de la loi faisait, avant le bouddhisme,

partie du système brahmanique lui-même; et c'est à celui-ci que les Jainas aussi l'empruntèrent. D'autre part, le sens des mouvements circumambulatoires, leur vertu, sont les mêmes que dans le bouddhisme : on doit tourner autour de l'autel suivant la *pradakṣiṇa*, c'est-à-dire en ayant l'épaule droite au centre et d'est en ouest, dans le cas où une orientation serait nécessaire. Or tel est évidemment le chemin du soleil; les tours faits ainsi sont faits à son imitation. De même, la roue est aussi un symbole du soleil; roue illuminée, roue de bonheur, elle est le signe et la productrice de la victoire et de la fécondité. Représentée d'abord comme un disque plein, puis comme une roue avec ses rayons, en nombre pair, variable, multiple de quatre, elle vit ses rayons se restreindre à ce dernier nombre; puis, le tour de la roue se fractionna, il y eut un vide avant chaque rayon, et ce fut la *svastikā*, la fameuse croix gammée, le porte-bonheur comme dit son nom, reste du disque qui représente le soleil (ch. vi).

En Égypte, en Israël, dans le culte de la Mecque, chez les Grecs, les Celtes, M. S. retrouve la même orientation des marches rituelles. En Grèce, comme les découvertes chaque jour plus nombreuses le démontrent, en Gaule comme le beau livre de M. Gaidoz (*Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*) l'établit, dans la mythologie germanique, dans le folklore européen, la roue (souvent enflammée), le disque, la croix gammée, la croix représentent le soleil victorieux.

Un fait pour ainsi dire décisif, presque général, c'est que, si les mouvements circulaires accomplis en l'honneur des dieux se faisaient d'est en ouest, et de droite à gauche, les démarches accomplies en l'honneur des morts, ou au courant d'actes de magie, se pratiquaient d'ouest en est et de gauche à droite. La gauche fut toujours de mauvais présage; les messes noires furent gauchères, comme si les circumambulations rituelles correspondaient au monde de la lumière et de la vie et les circumambulations contraires correspondaient au monde des ténèbres et de la mort.

Tels sont les faits que l'on peut extraire de l'exposé de M. S. La dernière partie me semble plus durable que la première. L'auteur avait pour se guider le livre de M. Goblet d'Alviella sur la *Migration des symboles*. Le problème en tout cas est intéressant. L'imitation des mouvements, non seulement solaires mais encore astraux, a dû faire partie de tout culte de la nature un peu développé. Ce qui donne une grande

vraisemblance à cette hypothèse, c'est que la division du monde en régions suivant les points cardinaux est probablement une idée fondamentale parmi les notions religieuses. Sans compter que les sauvages ont ou ont dû avoir un sens de l'orientation extrêmement précis, la conscience sociale attribuait telle ou telle nature religieuse à telle ou telle partie de l'univers. Une place du ciel, de l'atmosphère, de la terre, des eaux, était le monde des dieux, une autre le monde des démons, une autre le pays des morts. Cette répartition du monde en régions plus ou moins favorables à l'homme qui les contemple est même un de ces cas où fonctionnent immédiatement les lois psychologiques des représentations sociales. L'acte religieux qui eut partout pour but d'assurer la vie et le bien de la nature, des hommes et des dieux, devait s'associer à ces bonnes régions et aux mouvements des astres; l'acte magique, terrible et funèbre, devait s'associer au contraire aux mauvaises régions, aux esprits méchants, aux morts.

Mais si les faits réunis par M. S. sur ce point ont cette valeur, la connexion qu'il établit entre le moulin à prières bouddhique, la roue de la loi, les mouvements circulaires paraîtra extérieure. Sans doute il y a une confusion dans le rituel tibétain; sans doute aussi le sens du mouvement de la roue est bien le sens religieux des mouvements; mais la tradition ne se trompait pas, qui parlait d'un moulin à prières et non pas d'une roue de la loi. D'abord, c'est toujours un cylindre, et non pas une roue. Ensuite, sur ce cylindre est reproduite la formule évocatrice du Buddha, le *ôm* indou qui fait atteindre au Jaina le ciel, au brahmane le Brahman, au bouddhiste le Nirvāna; le mouvement constitue donc une prière. D'autre part le bouddhisme tibétain ou chinois fourmille de faits similaires: l'arbre à prières dont les feuilles s'agitent au vent pour adorer le Buddha, les drapeaux à prières dont les villes s'entourent pour chasser les mauvais esprits, les cloches qu'il est méritoire de sonner, tous ces instruments sont là pour assurer la constance de la prière. Le bouddhisme a voulu que toute la nature priât, puisqu'elle est tout entière animée. Le moulin à prières n'est qu'un des moyens inventés pour réaliser cette idée. Et d'un autre point de vue, en même temps qu'un raffinement, le moulin à prières est une régression de celle-ci; elle s'y est matérialisée, et le bonze et le lama qui, maintenant, tournent pendant leur vie un moulin à

prière acquièrent les mérites qu'autrefois, dans le bouddhisme classique, la méditation religieuse seule procurait.

NOTICES

A. — PRIÈRES ET RITUEL

F. MAX MULLER. — **On Ancient Prayers** (in *Semitic Studies in memory of Rev. Dr Alex. Kohut.*, éd. by G.-A. Kohut. Berlin, S. Calvary and Co, 1897, in-8°, p. 1 et suiv.).

Dans cette belle et littéraire leçon d'ouverture d'un cours sur la prière, M. M. cherche à en esquisser rapidement l'évolution, et à dégager les traits communs des différentes formes qu'elle a revêtues. Appliquant sa division des religions en ethniques, nationales, individuelles, l'illustre fondateur de la science comparée des religions démontre, en étudiant les religions du premier type, l'universalité de la prière-demande (p. 13), qu'elle s'adresse, comme en Grèce et chez les Hottentots, aux esprits maîtres des grands phénomènes naturels ou bien, comme en Mélanésie, aux esprits tutélaires des ancêtres (p. 9).

Mais la prière est, à ce stade, impérative, simple accompagnement de l'acte religieux qui, lui, force le dieu à agir dans un sens déterminé. Dans les religions nationales, en Grèce, à Rome, aux Indes, en Perse, la prière commence à avoir une valeur active, et aussi une valeur morale. Un élément humain est présent. Dans tout hymne liturgique, les prières des prêtres, celles des héros d'Homère expriment, il est vrai, une sorte de contrat, mais aussi la conviction et la piété (p. 25 suiv.). Mais la véritable floraison de la prière se produit dans les religions individuelles, Bouddhisme, Christianisme; ce sont celles où l'âme demande des forces pour la lutte, prie pour la bonté de la vie, et surtout devient humble et confiante. En somme, conclut M. M. Muller, l'évolution tout entière consiste dans cette opposition entre la prière primitive qui correspond à cette formule « que ma volonté soit faite » et la splendide expression judéo-chrétienné : « que ta volonté soit faite ».

O. STUEBEL. — **Samoanische Texte. Unter Behülfe von Eingeborenen gesammelt und übersetzt.** Hergg. v. F. W. K. Müller. (*Verofftl. a. d. kgl. Mus. f. Völkerk.*, IV B., 2-4 H. gr. in-4°. Berlin Dictrich Reimer, 1896.) Publication très importante tant au point de vue mythologique qu'au point de vue de la religion, des cultes, des prières, chez les Samoans.

G. WOBBERMIN. — **Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen.** Berlin, Ebering, 1896, in-8°, VIII-190 p.

Fait en même temps que le livre d'Anrich sur le même sujet et

arrive aux mêmes résultats, à déceler la parenté qui existe entre les mystères chrétiens et les mystères grecs; et conclut à une influence historique. Une bonne dissertation sur le mot *ἄγνος*.

RENÉ BASSET. — **Les Apocryphes éthiopiens**, traduits en français, etc., VII. Enseignement de J.-C. à ses disciples et prières magiques. Paris (Bibl. de la Haute Science), 1896, 36 p. in-18.

Les prières magiques que M. Basset nous donnent dans une très belle traduction, et suivant un choix très heureux, sont plus immédiatement intéressantes que les « Enseignements ». Les prières, surtout à partir de la IV^e, offrent des exemples curieux du mécanisme de l'invocation et de la façon dont la gnose et la mystique n'ont fait, en Abyssinie, que recouvrir un fond primitif.

G.-S. BARRETT. — **The Earliest Christian Hymn.** Lond., 1897, in-8°.

REV. F.-S. WARREN. — **The Dies Irae. I, The Hymn.** Lond., 1896, Skeffington and Sons.

F.-E. BRIGHTMANN. — Donne une édition remarquable des textes liturgiques. Oxf. Clarendon Presse.

H. WEIPERT. — **Das Shinto Gebet der Grossen Reinigung.** (*Mitth. d. deutschen Gesell. für Natur und Völkerkunde Ostasiens in Tokio*, 58° livr.)

FR. CUMONT. — **Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.** Fasc. III et IV (40), 1896.

BEDA PLAINE. — **De initiis humilibus mirabilibusque per sæcula incrementis cultus B. Mariæ Virginis, disquisitiō historico-liturgica** (in *Stud. u. Mitth. aus den Benedictiner und den Cisterciensier-Orden.* Ann. XVIII, liv. I).

J. WATTERICH. — **Der Consecrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte,** Heidelberg, C. Winter, 1896, in-8°.

R. SCHAFER. — **Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung.** Bertelsmann, Gütersloheim, 1897 (théologique).

B. — MAGIE

LE BLANT. — **750 Inscriptions de pierres gravées,** 1896, Leroux, Paris.

Établit l'existence d'un formulaire magique.

K. KIESEWETTER. — *Der Occultismus des Alterthums*, II, etc. Leipzig., 1896, Friederich.

L. KUHLENBECK. — *Der Occultismus der Nordamerikanischen Indianer*, *ib.*

VII. — MYTHES

Par MM. MAUSS et HUBERT.

H. UZENER. — *Gotternamen (Les noms des dieux)*. Versuch einer Theorie der Religiösen Begriffsbildung. Bonn, Cohen, 1896.

Nous sommes heureux qu'un concours fortuit de circonstances nous oblige à dépasser, en faveur du livre de M. U. le millésime prescrit en principe aux collaborateurs de l'*Année sociologique*.

Ce livre est le chef-d'œuvre de la science comparée des religions pendant l'année passée. La profondeur, la sûreté y égalent la généralité des vues. L'auteur lui-même a conscience de la méthode qu'il suit : « Plus profondément on fouille, dit-il, plus les résultats auxquels on parvient sont généraux » (VII). L'exploration presque complète d'un ensemble de faits qui apparaissent bien limités, mais que l'analyse ramène à leurs principes, conduit aux théories les plus neuves et les plus justes sur la nature du polythéisme, ses causes, son évolution et sa tendance vers le monothéisme. En fait, le sujet précis qu'a choisi l'auteur est plutôt tel par méthode que par intention : c'est la vie des notions religieuses qui est étudiée à travers les noms des dieux ; c'est la manière dont elles se multiplient, s'agrègent, disparaissent. M. U. sait la place qu'occupe cette recherche dans une théorie générale des faits religieux (VI) : elle constitue un essai sur la formation des concepts religieux.

D'autre part, la méthode elle-même est suffisamment générale. Le champ des investigations, c'est tout le groupe des faits religieux que présente la civilisation indo-européenne. Non pas que la science comparée des religions, comme la désire M. U., soit la mythologie de M. Muller et de Kühn. Elle ne prétend nullement à reconstituer la pensée religieuse des Indo-Européens avant leur séparation. L'école philologique a échoué en tentant de retrouver des faits historiques là où il n'y avait

que des concordances (§ 19). Mais on peut en appeler d'une philologie à une philologie mieux informée. La parenté des concepts religieux ou autres, parallèle à la parenté des langues, favorise certainement les comparaisons dans le domaine indo-européen. On est sûr de rapprocher des phénomènes de même genre ; la définition et l'analyse d'une part, le groupement des faits et l'induction de l'autre, peuvent être garantis à chaque instant, au moins par des équivalents philologiques. C'est donc sur un terrain solide que M. U. s'appuie pour tenter une histoire des représentations religieuses, qui soit une des chevilles ouvrières de ce grand édifice d'une histoire « de l'évolution de l'esprit humain ». — On pourrait, en forçant peut-être un peu les choses, aller jusqu'à soutenir que M. U. a suivi une méthode profondément sociologique. Il a tendu en effet à découvrir, non pas les notions religieuses individuelles, mais les notions sociales. *Nobis res sociæ verbis et verba rebus*, telle est la maxime que M. U. a mise en exergue de son livre. Le moyen qu'il a choisi de parvenir aux choses sociales était admirablement adapté. « Le langage, a dit un autre philologue, M. Meillet, est une réalité sociale. » Rien de plus légitime que d'étudier un fait social dans ses connexions avec un autre.

L'étude du langage est d'ailleurs un des biais par où l'on peut le mieux considérer les représentations religieuses comme des faits objectifs. Eminemment social, le mot prête aux notions sa massivité, sa fixité ; on le voit s'altérer avec elles, et ses flexions suivre leurs diverses applications ; on le voit rester vide de sens, puis s'adapter à l'expression de nouvelles idées, s'associer à d'autres mots comme les idées s'associent aux idées. L'étude des notions religieuses faite à travers les noms des dieux devra donc, par une sorte d'analyse progressive des couches philologiques et intellectuelles, essayer d'abord de retrouver sous la multiplicité des noms l'unité de l'idée, « rechercher la carcasse du concept » sous ses superfétations ; puis, les différentes idées religieuses décomposées et les éléments retrouvés, arriver à une classification et à une déduction générale ; enfin voir l'évolution de ces idées, leurs fusions, leurs régressions, la façon dont elles préludent à de nouveaux progrès ou persistent dans d'autres systèmes.

Une sorte d'hypertrophie conceptuelle entoure la plupart des notions mythologiques que l'antiquité nous présente. En

effet, les noms apparaissent d'ordinaire groupés : soit que des divinités féminines aient été symétriquement opposées à des divinités masculines, probablement identiques à l'origine ; soit que, autour d'un nom (§ 3), une série de patronymiques se soient disposés (ainsi dans le cas d'Hyperès. Hypérion. Hypérionide) (§ 2), ou que la pensée populaire ait interprété par un nom ancestral des noms supposés patronymiques (ex. *Aditi*, mère des *Adityas*). D'autre part, les mots et les idées vivent. Ils tombent en désuétude, ont besoin de renouvellements venus de l'extérieur. Souvent une même idée réapparaît rajeunie, sous un nouveau mot. Et deux noms de dieux qui semblent fort distants l'un de l'autre ne correspondent qu'à une seule et même idée religieuse, à un seul fait social. Ainsi l'analyse superbement conduite par M. U. nous fait voir comment la même idée du Pamphaès, celui qui illumine tout, s'exprima par de très nombreux personnages divins. Dans tous les cas, c'est un même concept qui se ramifie en personnifications secondaires (§ 5).

Toutes ces appellations multiples, « ces homonymes et ces synonymes, » ne sont donc pas des faits de suraddition. Ce qui les rend possibles, c'est l'obscurcissement de la notion primitive. Si celle-ci était restée claire, si le sens du mot était resté plein, aucune prolifération, aucune adjonction étrangère ne se fussent produites. Or les noms des dieux ont été absolument compréhensibles à l'origine. La signification du mot correspondait à l'idée, et l'idée avait une fonction déterminée. En d'autres termes, chaque dieu correspondait à une classe déterminée de faits, répondait à un ordre spécial d'événements, naturels ou humains, y présidait, était l'objet du culte qui donnait à l'homme pouvoir sur eux. Les dieux furent primitivement, autant que les déductions philologiques permettent de le dire, des dieux spéciaux (*sondergötter*). Ceci est le plus évident pour le plus grand nombre des dieux romains, surtout pour les petits dieux des *indigitamenta* qui se répartissent entre eux toutes les choses de la nature et des hommes : dieu du premier coup de charrue, dieu des mauvaises herbes (§ 6). De même, les renseignements si imparfaits que nous possédons sur les dieux Lithuaniens nous les montrent avec des noms parfaitement clairs, des attributions nettes qui embrassent pour ainsi dire tous les faits qui peuvent intéresser l'homme et exciter ses besoins religieux (§ 7). Le fait est moins patent en ce qui concerne la Grèce et doit être décelé par l'analyse. Mais dès

qu'une recherche un peu attentive s'exerce, les cas de ce genre s'aperçoivent en foule. L'Attique comme Rome eut ses petits dieux spéciaux. On allait adorer des divinités chargées de faire pousser les fleurs et mûrir les fruits. Ces divinités formaient peut-être le fond de toute la légende d'Athènes, de Cécrops et de ses filles, d'Erechtheus et d'Erechthion, qui, eux-mêmes, étaient de la même nature. Il y eut le Médecin, le dieu Médecin (§ 10) dont le nom d'Asklépios, lui-même analysable (p. 168), n'est qu'une des multiples appellations, dont les autres formes sont Jason, Jasos, Paian (le purificateur), Chiron, et toute cette série de divinités à nom en $\mu\eta\delta$, Médos, Médès, où se constatent toutes les variations imaginables : dérivations adjectives (Médée), particules ajoutées (Polymède). D'autres dieux furent des protecteurs spéciaux du bien public (Soter, Sosipolis, Sozon) et de la cité (§ 11). Leurs noms désignent leurs actions ; les textes et les inscriptions les mentionnent comme indépendants des noms des dieux auxquels la mythologie savante les a accolés, comme des qualificatifs. Ainsi, un certain nombre de surnoms des dieux sont des restes de petits dieux spéciaux (§ 13). Même certains qualificatifs purement locaux qui semblent désigner simplement le caractère local du culte adressé à tel grand dieu, cachent au fond un ancien dieu local auquel ce nom était propre. Ainsi, avant une $\mu\eta\delta$ Ἀργεῖν il dut y avoir à Argos une Ἀργεῖν (p. 234). D'autres, devenus de simples esprits comme Faunus (Phaon) (p. 329), ont été certainement de véritables dieux, ont occupé les champs et les bois. D'autres qui ont été depuis considérés comme des démons et des héros, ne furent pas à l'origine des âmes de morts : ce furent des dieux dont le culte fut expliqué plus tard par l'héroïsation ou la divinisation d'un individu.

Non seulement les différents genres d'événements, mais encore les différents moments de la vie furent dominés par des divinités différentes. Il y eut des divinités occasionnelles (*Augenblicksgötter*), en plus des dieux spéciaux. A Rome, en Lithuanie, dans les coutumes de la moisson de presque tous les peuples européens, ils furent révéérés à certains moments, lors de certains actes, pour certains besoins. En Grèce, l'Eiresionè fut l'équivalent de la dernière gerbe du folklore germanique, comme Mannhardt l'a montré. De même, les Eros furent les esprits protecteurs de chaque amour en particulier (§ 16). La dissertation que fait ici M. U. sur la notion du $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$,

de son intervention momentanée, de la façon dont il peut saisir et guider les hommes est un modèle du genre (p. 192).

Il est possible maintenant de chercher le fond commun sur lequel se détache la personnalité vague de ces dieux. Or, derrière toute cette foule de dieux, d'esprits, de démons, qui peuplent l'espace et occupent le temps, c'est un même et unique phénomène que le culte cherche à atteindre : la lumière, qui, elle aussi, remplit et vivifie l'atmosphère et mesure le temps (§ 12). L'adoration des phénomènes lumineux est un fait dominant : c'est la marche du soleil qui détermine les moments où doivent s'accomplir les actes ; c'est l'orientation, la distinction du droit et du gauche, du levant et du couchant, qui déterminent le lieu du culte (p. 191). Il y a plus, les cultes naturalistes eurent pendant longtemps la plus vive influence sur la moralité, et ils furent, jusqu'à des jours très proches de nous, les agents les plus actifs de la morale religieuse. Le soleil et le jour étaient pris à témoin lors des serments ; ils pénétraient la conscience même du méchant, étaient présents aux séances solennelles de justice (194-185). Et, pour invoquer un ordre spécial de faits, tous ces caractères se trouvent réunis dans le concept de Zeus (le ciel) et aussi dans le concept analogue de *Λυκός*, dieu de la lumière et de la justice.

Ainsi, ni l'animisme et la notion de la persistance des âmes après la mort, comme le voulut R. Smith ; ni le monothéisme primitif, comme l'ont prétendu Welcker et Schelling, ne sont à la base du polythéisme (§ 15). Le fond en est un polythéisme primitif, à caractère naturaliste, fort peu religieux. Les dieux n'avaient que des formes vagues, avec leurs noms à la fois trop lâches et trop précis, à signification trop étroite et trop peu vive. A vrai dire, il n'y avait là qu'un minimum de croyances. Celtes et Ibères pouvaient être dits « athées » et les Grecs pouvaient croire, comme le raconte Hérodote, qu'ils ont été longtemps sans nommer les dieux et ont appris des Phéniciens à le faire. Toute la race indo-européenne dut passer par un stade religieux où ni les noms, ni les notions des grands dieux personnels et actifs n'existaient et où la vie des choses et la morale des hommes n'étaient garanties et surveillées que par cette foule indéfinie et peu forte des petits dieux. Les religions celte, romaine, grecque, ne sont qu'à des degrés plus ou moins éloignés de ce type religieux.

Mais, de même que le progrès linguistique consista à passer

de termes trop spéciaux ou trop vagues à des termes plus généraux et plus précis, à substituer par exemple à un langage trop concret et d'un emploi vague hors de ses restrictions acceptions (comme le langage des chasseurs), une langue de termes abstraits, suffisants pour une analyse précise (18) ; de même le progrès des notions religieuses consista dans la formation et le développement de représentations distinctes et générales et qui fussent en même temps des représentations de dieux personnels. Ici encore, le rôle principal fut joué par l'idée de la lumière. Apollon, par exemple, fut celui qui chasse, la lumière qui purifie (p. 310) ; il devint alors le sauveur, l'écarteur, et le divin Iatros devint ou son fils, ou un simple héros, ou un de ses attributs. Mais ceci n'était possible qu'à une condition qui dépendait de l'état de la langue ; il fallait que le sens primitif en vertu duquel la notion religieuse s'appliquait à une classe d'objets, fût perdu. Le nom put alors devenir un nom propre. Et la divinité, jusque-là engagée dans les choses, fut un esprit indépendant d'elles, personnel et dominateur. Dès que ces notions furent formées, il leur suffit d'exister pour se développer. Elles exercèrent une véritable attraction sur les représentations des quelques dieux dont le nom n'avait pas perdu sa valeur primitive et dont la fonction était encore claire. Les notions d'esprits vagues, spéciaux ou occasionnels ne pouvaient résister à des notions ainsi constituées. Elles fusionnaient, donc. En vertu même des lois de la pensée, le syncrétisme eut précisément pour but d'attribuer à chaque grand dieu les fonctions des petits. Le polythéisme tendit alors vers le monothéisme. Le syncrétisme est ainsi « l'un des stades de transition les plus importants de l'histoire religieuse, il est la préparation à la croyance en un Dieu » (p. 340). Ces notions elles-mêmes des grands dieux, combinées avec celles de tout ce gigantesque système de petits dieux, fusionnèrent en effet dans des concepts nouveaux : celui du dieu qui est tous les dieux : Panthée, Pan, et, d'un autre côté, celui du dieu qui l'est plus que tous les autres, le *θεός ὑψίστος*, dont le culte favorisa tellement la propagation du monothéisme évangélique.

Mais, dans le christianisme, les anciennes notions persistent, réapparaissent. Les saints du catholicisme avec leurs attributs et leurs pouvoirs spéciaux ne furent pas autre chose que le retour offensif des dieux spéciaux des anciens païens (§ 8). — Mentionnons, pour terminer, les deux disser-

tations de M. U. sur les noms théophores dans l'antiquité, et sur les concepts abstraits divinisés.

La découverte par M. U. de ces deux genres de dieux, dieux spéciaux, dieux occasionnels, est une de celles qui passeront dans la tradition scientifique. C'est elle qui forme le centre du livre et qui en est le véritable gain. Les faits que l'on pourra considérer dans le même esprit ne pourront pas manquer d'en être de nouvelles et éclatantes confirmations. Les anges du judaïsme sont, eux aussi, d'anciens petits dieux, et l'étude de leurs noms, suivant la méthode inaugurée par M. U., sera certainement féconde. De même un bon catalogue des démons auxquels crurent les Indous, une liste (comme celle de M. Crooke) des différentes « divinités » qui président à tel ou tel fait dans l'Inde actuelle, fourniraient une amplification importante de la thèse de M. U. Celle-ci est d'autant plus juste qu'elle se trouve d'une application universelle. Le polythéisme consiste précisément dans cette multiplication des dieux pour tous les besoins de la vie humaine. Ainsi les Nègres adorent la petite vérole, comme font aussi les Hindous, et ils ont des dieux guérisseurs comme les Romains en avaient. Le fait est donc incontestable. Peut-être même devra-t-on donner encore plus d'importance aux dieux occasionnels. « Il y a des dieux pour tout, » disaient les Romains et les Grecs ; c'est précisément le caractère du polythéisme. Mais ces moments de la vie sont aussi nombreux que les différents actes, il dut donc y avoir de plus nombreux dieux occasionnels que M. U. n'en indique. De plus, deux classes de dieux devront probablement être ajoutées, irréductibles aux autres : les dieux locaux, esprits de telle ou telle place, bois, ville ou maison, et les dieux individuels ; car le *δαίμων*, le Genius et la Juno ne sont pas du tout des dieux momentanés ; ils suivent l'individu toute sa vie, ils sont son double et son frère divin. Ils correspondent au totem individuel, au fétiche protecteur que chaque Nègre se choisit à son initiation. Ceci fait, on aura peut-être une classification des divinités du polythéisme.

Mais une lacune existe dans le livre de M. U. Les noms des dieux ont, M. U. ne l'a pas remarqué, une fonction religieuse qui a dû les affecter. Un nom est, religieusement, une partie de l'être qui le porte. Le connaître et le prononcer, c'est avoir un pouvoir sur cet être, homme ou dieu. De là, le rôle du nom dans l'invocation et la prière. D'autre part, prononcer le nom d'un dieu puissant, dangereux, c'est vouloir sa présence,

et celle-ci est redoutable. Le nom est sacré comme le dieu ; aussi ne peut-il être dit hors des cérémonies nécessaires. Il faut même être bien sûr de la bienveillance de la divinité pour oser la convoquer. De là l'interdiction de prononcer le nom du dieu. L'étude de la valeur rituelle du nom eût pu mener M. U. à des vues importantes sur la relation du rite et de la notion religieuse. Tant que le rite agit par lui seul, sympathiquement, il n'existe pas d'agent divin distinct des choses elles-mêmes ; ainsi les sauvages qui assurent par des cérémonies magiques la fertilité de leurs champs n'ont pas eu besoin d'imaginer et de nommer un esprit qui y présidât. Puis, avec le progrès social, intellectuel et religieux, la liaison du rite et de l'effet attendu cessa d'être conçue comme immédiate. Le lien sympathique fut figuré sous les espèces d'un esprit qui imprimait aux choses la forme que le rite exigeait qu'il leur donnât ; il était la chose même et le rite à la fois, mais divinisés. Cet esprit eut donc un nom correspondant exactement au rite et à son objet. Ainsi les cérémonies, destinées à assurer la vie des plantes, s'adressèrent à une Nutrix, à une *Κορητοτρόφος*. C'est quand, par une nouvelle division du travail entre les notions et les pratiques, le dieu, le rite, la chose se détachèrent totalement l'un de l'autre, c'est alors que la notion du dieu devint indépendante de celle du rite et de celle de l'objet. La divinité porte un nom propre ; devenue une personne libre, elle n'agit plus que volontairement. C'est alors qu'on la prie et qu'on tâche de lui donner tous les attributs nécessaires et favorables, et c'est ainsi que le rituel accéléra le syncrétisme même des idées.

Je me refuse à voir dans les déductions de M. U. sur le rôle de la lumière autre chose que l'un de ces systèmes de mythologie qu'une philologie sévère, une sociologie scrupuleuse, qui comprennent et n'interprètent pas, doivent laisser de côté.

MARCEL MAUSS.

EDWIN SIDNEY HARTLAND. — *The legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief* (*La légende de Persée*), vol. III, Andromeda, Medusa. D. Nutt, Lond., 1896, in-12, xxxvii-244 p.

M. H. termine, avec ce troisième volume, son étude de la légende de Persée. Un index à tout l'ouvrage, un supplément bibliographique à la liste des livres contenus dans le premier

volume, ajoutent encore à l'utilité générale du livre. Ici, l'auteur entre sur le terrain plus précis de la mythologie. En effet, la naissance surnaturelle du fils de Danaé (1^{er} vol.), la façon miraculeuse dont son existence était reliée à certains objets (2^e vol.) avaient conduit M. S. H. à rechercher la théorie générale de la vie sociale et individuelle qui est le principe de toutes ces idées, et de toutes les coutumes qu'elles symbolisent (III, p. 185). Les croyances concernant le système de la parenté expliquent la naissance surnaturelle du héros ; celles concernant la magie, les philtres et la sorcellerie, les rites du mariage et les rites funéraires, le lien du sang, expliquent comment l'âme est indépendante de certains objets extérieurs, peut vivre en eux, être affectée par eux. Et tout cela, y compris l'épisode de la légende où des animaux féériques et bons viennent aider le héros auquel ils ont été le plus souvent liés dès la naissance (p. 154, 172, table A), tout cela a été rattaché par l'auteur à cette conception de la nature et de la vie, universellement répandue, qui est à la base du totémisme, et qui est encore la couche profonde sur laquelle repose le mythe chrétien (p. 188-190). La recherche, jusqu'ici, avait donc eu surtout une importance pour l'« histoire de la constitution mentale de l'humanité », et celle des institutions. Avec le troisième volume le problème se concentre. Il ne s'agit plus que de mythologie comparée, et, qui plus est, de mythologie et de folklore classiques. Les deux épisodes qui restaient à étudier dans la légende sont ceux de la délivrance d'Andromède et celui du pouvoir de la Méduse.

La Méduse se présente avec trois traits principaux : 1^o sa tête échevelée ; 2^o le pouvoir qu'elle a de pétrifier ; 3^o par un seul de ses regards. Or le rapprochement des divers contes ou légendes qui s'occupent un peu partout des sorcières et de leurs enchantements de toute espèce, permet de rattacher tous ces caractères à une origine relativement commune. Les cheveux sont, en effet, dans une masse énorme de traditions, les dépositaires de la puissance du magicien ; souvent c'est avec un de ses cheveux, qui grossit au point de devenir une chaîne, que la sorcière s'empare du héros. Rien d'étonnant donc à ce que la Méduse soit figurée avec une tête terrible. En second lieu la pétrification, la métamorphose d'un héros en rocher, soit par une incantation, soit par un coup de bâton magique, est un des thèmes favoris du folklore, et pro-

bablement ajouterai-je, un thème général des mythes étiologiques de telle ou telle particularité régionale. En troisième lieu, que le regard ait précisément cette puissance, cela s'explique naturellement par les superstitions concernant le mauvais œil (p. 143). La fascination peut aussi bien pétrifier que tuer sur-le-champ, ou rendre malade. Remarquons, d'ailleurs, que la croyance au mauvais œil est toujours vivace dans le bassin de la Méditerranée, où justement la légende semble avoir le mieux persisté sous sa forme classique. Les trois éléments du mythe de la Méduse s'expliquent donc facilement, et font partie d'un système tout à fait primitif.

L'épisode de la délivrance d'Andromède est d'une tout autre complexité. Une particularité le signale. L'aire géographique où on lui trouve des thèmes similaires est restreinte : l'ancien monde seul en présente, contes ou sagas, où une jeune fille offerte à une bête mythique est sauvée par un héros. Cette légende existe aux Indes, au Cambodge, dans le Folklore européen, méditerranéen, asiatique. Elle ne se rencontre donc que dans les civilisations avancées (le conte iroquois n'est qu'une importation). Que le héros soit un jeune père, ou un fils de roi déguisé (Contes du berger, p. 9, suiv.), qui délivre la fille du roi exposée ; ou que le sauveur aille, avec l'aide de ses animaux bienfaisants, l'arracher aux enfers (Hercule, Thésée, p. 22 suiv.) ; qu'il ait ou non à combattre avec un imposteur qui prétend avoir tué le dragon ; ou enfin que la légende se réduise à la légende de Saint-Georges, à la Saga islandaise qui en dérive, le fond du mythe est le même ; sous des aspects différents, c'est un héros qui abolit un sacrifice humain. Certaines pratiques américaines et africaines (p. 70, 82, 83) nous apprennent en effet qu'on offre, dans les débuts de l'évolution religieuse, une victime humaine aux animaux-dieux, souvent une jeune fille de race royale, comme dans la légende. Ces monstres sont pour la plupart marins ; ils représentent l'esprit terrible de la mer, du lac, du fleuve ou des marais qui répandent l'inondation, la fièvre, la mort. Une réforme religieuse s'imposa dès le commencement de la civilisation contre une coutume d'une telle barbarie. Le mythe, le combat fabuleux où ces dieux sont détruits, retrace probablement selon M. S. H. un fait historique qui s'est produit dans différentes nations de l'ancien monde et où disparurent ces cultes. Puis la légende, par son caractère poétique et humain, eut tôt fait de se propager. La légende de Persée,

« comme un tout artistique et littéraire » où l'épisode d'Andromède est capital, est certainement asiatico-européenne. Des signes non douteux de transmission existent (p. 179). Ainsi la jeune fille éveille le plus souvent le sauveur qui attend le dragon en laissant tomber sur lui des larmes (table 1). Un détail d'une telle constance prouve des emprunts évidents. En résumé, trois des éléments de la légende de Persée appartiennent au fond anthropologique de la pensée humaine et des institutions sociales. Le quatrième a une origine et une extension bien marquées; il est le produit d'une civilisation immédiatement antérieure aux nôtres, et la légende entière ne s'est répandue que dans les sociétés très civilisées du vieux monde.

Les trois volumes de M. H. sont d'une telle valeur d'ensemble qu'ils deviendront rapidement indispensables au mythologue comme au sociologue. Les vues originales abondent dans le second volume. Nécessairement des erreurs de détail se glissent dans des synthèses aussi vastes. M. H. parle (p. 75) du sacrifice humain comme prescrit par les lois indoues, ce qui est en partie inexact. Et je crois qu'il oublie Pégase quand il dit que l'épisode des animaux secourables est absent de la légende classique. D'autre part, cette façon de concentrer l'intérêt, non pas sur la recherche d'ensemble, mais sur l'explication spéciale d'un ordre très restreint de faits, nuit à la généralité, à la sûreté de la méthode. En somme, M. H. bâtissant sur une dizaine d'épisodes mythiques, une encyclopédie des usages et des croyances préhistoriques de l'humanité, semble considérer les mythes comme des documents sociologiques et non comme des faits sociaux. Il en étudie le contenu et non la fonction. Or le mythe est une croyance religieuse, et non pas une tradition historique : le mythe d'Andromède, par exemple, est autre chose qu'un souvenir de la suppression du sacrifice humain. En tout cas, l'épisode du meurtre du dragon, de la lutte des bons et des mauvais esprits, fait partie de toute grande mythologie, constitue par lui-même un fait religieux. Mais M. H. pouvait difficilement faire la recherche que nous aurions souhaitée en prenant la légende de Persée toute formée et déjà très complète en Grèce. S'il en eût fait l'analyse historique, et s'il l'eût étudiée comme un tout mythique et non pas littéraire, il eût pu trouver, croyons-nous, la raison de sa naissance et la loi de sa fructification. Au lieu de cela M. H. décrit fort bien

les thèmes de la légende, en multiplie les exemplaires; il se soucie médiocrement d'en déterminer la place. Il nous donne une jolie collection d'épisodes semblables. Ce qui nous instruirait plus encore, ce sont les différences des épisodes équivalents. C'est déjà quelque chose d'avoir trouvé des similitudes; seulement on perd de vue la variété des faits et des conditions. Tout finit en une analyse assez vague et des appréciations quelquefois subjectives (Ex. p. 94 : « le sujet révoltant du sacrifice humain »). Mais il ne faut pas trop nous plaindre que M. H. ait été poète quelquefois. Le travail d'imagination qui a abouti à la création de tout ce système sociologique, greffé sur la légende de Persée, a eu des résultats scientifiques assez considérables.

MARCEL MAUSS et HENRI HUBERT.

REV. ELIAS OWEN. — **Welsh Folklore. A Collection of the Folk-tales and Legends of North Wales, 1896.** Owestry and Wrexham. *Folklore gallois*. (Print. a. publ. by Woddall Minshall et C^o, in-8^o, vi-359 p.)

La collection de légendes et contes populaires gallois du Rev. E. O. est un simple mémoire; mais le caractère de l'auteur, le choix de ses sources d'information, le soin avec lequel il nous renseigne sur la localité, le moment où ses contes ont été recueillis, la conscience avec laquelle il recherche les différentes versions d'une même histoire, doivent inspirer la plus haute confiance. Au point de vue documentaire, le livre de M. O. est certainement de réelle valeur. Comme le folklore de tous les pays celtiques, celui du Pays de Galles est infiniment riche, inépuisable presque (V. Préf.); la variété des contes que M. O. a enregistrés sur une aire très petite de pays, est vraiment étonnante. Un certain nombre se trouvent déjà dans le beau livre du prof. Rhys : *Welsh Fairy-Tales*. L'ouvrage de M. O. a pourtant sa place à côté de ce travail magistral, parce qu'il donne la physionomie complète de la pensée populaire de tout un coin du Pays de Galles.

La série de légendes qui nous présentent des fées est d'un réel intérêt. Les anecdotes que l'on répète encore sur la façon dont elles apparaissent, dont elles s'occupent des affaires des gens, les noms qu'on leur donne, tout cela, M. O. l'expose très simplement et avec beaucoup de sûreté. Dans le pays de Galles on dit que les fées forment un peuple, une tribu

(p. 2, 5). Elles ont un pays où certains hommes peuvent pénétrer; quelques-uns en reviennent, mais, à leur retour, meurent, dès qu'ils mangent. D'autres ont eu pour femmes des fées, et les familles de rebouteux doivent, comme on dit, le plus souvent à pareille origine leurs dons héréditaires. Mais ces mariages sont tout à fait instables, une infraction à une règle bizarre quelconque et la fée disparaît (p. 20, 29). Il y a des fées qui ont été prises; d'autres sont des esprits frappeurs dans la mine et le rocher (p. 114-195). Elles hantent surtout certaines places dans les bois, où elles dansent pendant la nuit, et elles y attirent des hommes qui restent là, enchantés, sans savoir le temps qui passe. M. O. croit que ce sont d'anciens lieux sacrés. Elles se mêlent d'ailleurs intimement à la vie humaine, elles fréquentent les maisons propres, travaillent dans les fermes, font la charité; mais aussi elles volent les enfants des hommes, les changent contre les leurs qui sont méchants, laids, malingres, et qu'il faut jeter à l'eau ou exposer, à un signe quelconque de précocité (p. 54 et suiv.), si l'on veut retrouver le véritable enfant. Tout ce tableau est fort animé et fort complet. Et si on ajoute à cela ce que M. O. nous dit concernant les animaux fantastiques (p. 124 et suiv.), dont il faut rapprocher l'ensemble des croyances sur les animaux et les bêtes, il ne restera rien à désirer, je pense, pour avoir une idée assez nette du monde où se meuvent les imaginations des paysans gallois.

Les histoires que l'on raconte sur le diable ont moins d'intérêt, quelque importance qu'elles aient dans le *Folklore gallois* (p. 144). Leur caractère local n'est pas prononcé. Les légendes qui nous décrivent ses transformations, ses formes habituelles, comment il acquiert les âmes, saisit les pêcheurs, sont trop traditionnelles et ont un caractère trop chrétien, pour qu'on n'y voie pas un élément récent de la tradition celtique. Peut-être les légendes relatives aux lieux hantés, au déplacement fantastique des églises sont-elles des restes d'anciens cultes (p. 174). Des revenants, on ne dit rien de plus que dans toute l'Europe celtique; ils apparaissent chargés de chaînes, ils font découvrir des trésors, on les exorcise, etc.

Les sorciers, d'après M. O., sont l'objet de nombreuses pratiques, de superstitions encore vivaces. Que la sorcellerie se perpétue dans certaines familles, que le don de magie soit souvent acheté par la vente de l'âme au diable (p. 252), que les sorciers puissent se métamorphoser souvent en animaux

(p. 224, 277), il n'y a là rien que de très ordinaire. Mais la façon dont se jettent les sorts sur le bétail, etc., la façon dont on les conjure, ou dont on les rompt, ou dont on s'en préserve (p. 245), sont souvent curieuses, quelquefois même véritablement importantes. Les indications très brèves que M. O. fournit sur la notion de l'âme et de la métempsychose, et comment on voit l'âme s'échapper de la bouche du mourant, nous font désirer qu'il les complète bientôt.

Quant aux explications historiques que M. O. donne des faits qu'il rapporte, elles ne nous paraissent pas avoir le même intérêt, et nous les avons négligées.

NOTICES

A. — MYTHOLOGIE COMPARÉE

MAX MULLER. — *Op. citatum.*

S. VODSKOV. — *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse. — Bidrag til Bestemmelsen af den mytologisk Metode af... I. Rgveda og Edda.* Kopenhague Lehmann et Itge, 1890-7.

Ouvrage qui paraît encore en livraisons, et dont nous nous réservons de faire le compte rendu.

B. — PEUPLES SAUVAGES

WASH. MATTHEWS. — *Navaho Legends, collected by... (American Folklore Society).* Boston, 1897, in-8°.

G.-HAMILTON CUSHING. — *Outlines of Zuñi creation myths (The 13th Annual Report of the Bureau of Ethnology. J.-W Powell, dir., 1891-2. (Smithsonian Institute Wash., 1896. Gov. Print. off., gr. in-4°, p. 325-447.)*

Très importante monographie. L'auteur possède très bien l'histoire et même la préhistoire de la peuplade dont il traite. Un développement, malheureusement court mais tout à fait remarquable, sur l'organisation mytho-sociologique zuñi, c'est-à-dire totémique, sur leurs cultes agraires; un exposé détaillé, probablement de grande valeur linguistique, des mythes et des cultes connexes, voilà ce que contient cette partie de ce beau volume.

D.-G. BRINTON. — *The myths of the New World, A treatise on the symbolism and mythology of the Red Race of America.* 3^e éd. 1896. Philadelphia.

C.-M. PLEYTE. — **An unpublished Batak creation Legend.** (*Journal of the Anthr. Inst.*), 1897, XXVI, 2, p. 103-109.

TH. ACHELIS. — **Der Gott Tané. Ein Kapitel aus der Polynesischen Mythologie**, 1897, in-8°.

H. BRINCKER. — **Die Sage der Ovambo vom Kalunga.** Berl. Stellenbosch., 1897.

M^{rs} LANGLOH PARKER. — **Australian Tales** (Introduction par A. Lang). Lond., 1896, Nutt, in-8°.

Collection intéressante de contes inédits.

D^r R. BRANDSTETTER. — **Malayo-Polynesische Forschungen. Die Gründung von Wadjo.** Luzern. Eisenring, 1896, in-4°, 48 p. Traduction d'un texte assez intéressant.

D^r RUD. LENZ. — **Araukanische Mærchen und Erzählungen**, mitgeteilt von Segundo Jara (Kalvun), Gesammelt und übersetzt. Valparaiso, Imprenta del universidad, G. Helfmann, 1896, in-8°, 71 p.

Destiné aux études de mythologie et folklore comparés. Un court résumé de la religion araucane. Des cas très curieux de combat mythique d'un héros avec un esprit, et de hantise de la fiancée par son amant mort.

A. SEIDEL. — **Geschichten und Lieder der Afrikaner.** Berlin, 1896, Schall und Grund, 340 p. in-12.

Collection d'ensemble de contes et de chants entendus par l'auteur, ou extraits des recueils les plus récents. Un certain nombre de renseignements donnés sur l'Afrique allemande étaient inédits. Le livre, sans prétention, répond aux nécessités d'une bonne critique.

C. — SURVIVANCES DE MYTHES

LYDIA SCHISCHMANOFF. — **Légendes religieuses bulgares**, traduites par... Paris, Leroux, 1896, in-16, viii-300 p.

A signaler les contes sur l'origine ou les mœurs des animaux, celle des ongles, un certain nombre de contes dépendant peut-être d'anciennes cosmogonies.

V.-A. URECHIA. — **Légende Rômane. Viata in Trecut. Reminiscente di...** 3^e éd. Bucarest, Soceccü, 1896, in-16, 500 p.

D. — MYTHOLOGIES PROPREMENT DITES

E. STUCKEN. — **Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Ägypter. I Th. Abraham. Religionsgeschichtliche Untersuchungen.** Leipz., Ed. Pfeiffer., 1896.

Étude de mythologie astronomique comparée, pleine des rapprochements les plus précieux entre les faits les plus éloignés que l'auteur connaît philologiquement. La théorie générale du livre a moins de valeur que le détail.

E. HIRZEL. — **Die Homonymie der Griechischen Gotter nach der Lehre antiker Theologen** (*Berichte über die Verhdl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil. Hist. Klasse*), 1897, III, Leipz.

Étude de l'esprit dans lequel ont été rédigées ces parties des ouvrages soit de Cicéron et des philosophes, soit des grammairiens, qui sont si précieuses aux mythologues.

H. GELZER. — **Zur Armenischen Götterlehre** (*ib.*), p. 99-149.

L'auteur cherche les différentes phases de la mythologie arménienne, suivant les influences qui y furent successivement prépondérantes : iranienne, syrienne, grecque, et démêle ce que fut la mythologie nationale.

A. LEFÈVRE. — **Mars, dieu du printemps, de l'orage et de la fécondité** (*Rev. Mens. de l'École d'Anthropologie*), 1897, p. 176-185. Étude peu méthodique de folk-lore et de linguistique comparée.

P. PERDRIZET. — **Mên** (*in Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, p. 54-106 suiv.).

D. DOMENICO BASSI. — **Saggio di Bibliografia mitologica. Apollo.** Torino, Loescher, 1896. Extrêmement utile.

M. SCHWAB. — **Vocabulaire de l'angéologie d'après les Mss. hébreux de la Bibliothèque nationale.** Paris, 1896, Klincksieck.

J. EHNI. — **Die Ursprüngliche gottheit des Vedischen Yama.** 1896, Leipz., Harrassowitz, vi-161 p.

H. OLDENBERG. — **Varuna und die Adityas** (*Zeitschr. der Morgenländischen Gesellschaft*), 1896, 2.

W. GOLTHIER. — **Handbuch der germanischen Mythologie**, in-8°, 1896.

A. GEFFROY. — **L'Islande avant le Christianisme**, d'après les Gragas et les Sagas. Paris, Leroux, 1895.

A. ANDLER. — **Quid ad Germanicas fabulas heroicas Hiberni contulerint**. Paris, 1897.

SOPHUS BUGGE. — **Helge Digtene i den aeldre Edda**. Kopenhague, 1896.

L. LÉGER. — **Études de Mythologie slave, II** (*Svantovit et les dieux en vit*). Paris, Leroux, 1896.

E. — LÉGENDES POPULAIRES

MARTIN DONOS. — **Légendes et Contes de Provence**. Paris, Flammarion, in-18, 1896.

S.-J. BRUN. — **Tales of Languedoc being folk-lore stories of the South of France**. San Francisco, 1896.

ALPH. VERNET. — **Histoire populaire de Grenoble**. Grenoble, 1897.

A. MAURY. — **Croyances et légendes du moyen âge**. (Réimpression.) In-8°, Paris, Leroux, 1897.
Encore utile.

M. LIDZBARSKI. — **Geschichten und Lieder aus den neu aramäischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin**. Weimar, Felber, 1896. Aussi sous le titre : *Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*.

Traduction de textes publiés par l'auteur et très intéressants.

WALLIS BUDGE. — **The laughable Stories**. (*Coll. by Mac Gregory John Barhebraus*.) Texte syriaque avec traduction. Lond., Luzac, 1897, in-8°.

L.-M.-J. GARNETT. — **Greek folk poesie**. (*Transl. with Essays by J. Stuart-Glennie*.) Lond., Nutt, 1896.

F. — MYTHOLOGIE CHRÉTIENNE

J. DENHAM PARSONS. — **The non christian Cross. An Enquiry into the origin and history of the symbol eventually adopted as that of our religion**. Lond., Simpkin Marshall, 1896, 224 p.

La croix chrétienne n'est qu'un cas particulier d'une représentation générale dans l'humanité, antérieure au christianisme (ch. xv-xx). D'une part il n'est pas du tout affirmé que le σταυρος auquel Jésus fut pendu ait eu la forme d'une croix à bras inégaux. Et d'autre part le christianisme hésita longtemps entre les différentes manières de figurer ce signe. La croix est donc bien un emprunt à un symbole usité du soleil de la victoire, symbole qui a évolué, s'est rapproché du monogramme chrétien, s'est fondu avec lui, et est devenu ainsi partie intégrante du mythe.

Dr G. RUNZE. — **Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft, III. Das Zeichen des Menschenohnes und der Doppelsinn des Jonazeichens**. Glossen und Materialien zur Erklärung der Herrsprüche vom Zeichen. Berlin, 1897, Gaertner, 153 p.

Utile contribution à la constitution d'une science des mythes chrétiens, quoique faite dans un esprit étroitement philologique. A noter cette partie où M. R. explique la confusion qui s'est faite entre le signe de Jonas (ionäh) (prophétique) et le signe de la colombe (ionäh), qui serait l'origine de la représentation figurée du Saint-Esprit.

Dr G. HENNECKE. — **Altchristliche Malerei und Altchristliche Literatur**. Eine Untersuchung über den Biblischen Cyklus der Gemälde in den Römischen Katakomben. Leipz., Veit u. Co., 1896, in-8°, XI-299 p.

Par une étude et une classification des peintures des catacombes de Rome, M. H. nous montre comment l'imagination populaire réfractait alors les divers épisodes de la tradition biblique et y voyait surtout des paraboles. Particulièrement intéressantes nous semblent les études relatives aux anciennes représentations du culte (p. 200 suiv.).

VIII. — ORGANISATION DU CULTE. MONACHISME

Dr O. ZOCKLER. — **Askese und Mönchtum**. *Zweite gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage, der « Kritischen Geschichte der Askese »* (Ascétisme et Monachisme). I^{er} v. Frankf. a. M. Heyder u. Zimmer, 1897, in-8°, VIII-322 p.

Le livre de M. Z. s'adresse expressément aux sociologues. L'auteur espère que son livre « excitera quelque bienveillant intérêt chez les représentants de la science aujourd'hui particulièrement en vogue, la science sociale ». Sans aucun doute, ceux-ci lui doivent dès maintenant plus que de l'in-

térêt. Ils lui doivent la plus vive attention. En premier lieu, la méthode suivie est la méthode sociologique même. Les institutions sont plus l'objet de la recherche que les individus qui les ont vécues ou façonnées. Car M. Z. étudie ce que le besoin ascétique de l'humanité est devenu dans les différentes conditions sociales, ce à quoi ses formes ont correspondu. Ensuite la méthode est strictement et sûrement comparative. Les manifestations ascétiques de la vie religieuse des différents peuples y sont soigneusement rapprochées, les ressemblances marquées, les différences observées. Enfin, cette comparaison s'étend à toute l'humanité. L'étude des sauvages, des religions du nouveau monde avant la conquête tient une place importante dans ce livre. Aussi l'auteur peut-il aboutir à un classement, à une sorte de hiérarchie des types d'ascétisme religieux réalisés par l'humanité. Tels sont les très grands mérites de l'ouvrage de M. Z. à notre point de vue. D'un autre côté, ce livre sera pour tout le monde la source d'excellents renseignements bibliographiques, et, dans toute la seconde partie de ce premier volume, l'ouvrage est fait d'après les textes eux-mêmes, établis et dépouillés avec une critique judicieuse.

Le premier volume ne met le lecteur en présence que d'une partie des faits. Tout ce qui concerne l'Europe occidentale et catholique, d'avant et d'après la réforme, sera l'objet du second volume. Mais le premier forme déjà un tout complet, et décrit l'origine et la naissance du monachisme.

M. Z. débute, en bonne méthode, par une définition. Certes, il procède plutôt par une recherche du sens du mot ascétisme et des différentes acceptions qu'il a eues au cours de l'histoire : il définit étymologiquement l'ascétisme comme étant l'exercice corporel et spirituel au cours d'une vie religieuse qu'il s'agit de perfectionner.

Dérivant immédiatement, selon lui, de ce besoin d'expiation et de cette sensation d'imperfection qui est à la base de la pensée humaine sous toutes ses formes religieuses, l'ascétisme est universel comme la religion elle-même. Le problème de son origine historique ne se pose pas. Dans toute religion un élément de privation et d'amélioration a existé. Il n'y a aucune raison de croire à une propagation d'un pareil besoin (p. 1, p. 5. Cf p. 13, p. 31). Telle est l'extension et telle est la nature du fait. Les formes s'en peuvent facilement classer. L'ascétisme est ou individuel ou social. L'ascétisme

individuel est toujours négatif, il consiste dans des douleurs que l'individu s'inflige : diète, privation de rapports sexuels, familiaux, recherche de la douleur. L'ascétisme, quand il est à la fois individuel et social, est toujours positif et vise une amélioration à la fois de la religion et des individus : augmentation de la vie religieuse, de la part faite à la prière, augmentation de la piété intérieure. Enfin, l'ascétisme social est positif en tant qu'il prescrit le travail, la prédication, la contemplation ; ou négatif en tant qu'il aboutit à des règles de pureté monacale, de pauvreté, d'humilité. C'est sous ces différentes rubriques que M. Z. classe avec soin les divers systèmes ascétiques qu'il étudie.

M. Z. sait l'universalité des principes ascétiques. Mais, non content de la déduire, il la prouve. A vrai dire, on n'en trouve naturellement chez les peuples primitifs que les rudiments ; mais les privations, les émotions douloureuses infligées au nom des principes religieux n'en sont pas moins fréquentes. Les pratiques sauvages d'initiation, les épreuves qui accompagnent le mariage ou le deuil, la circoncision, les lustrations nombreuses, sont les manifestations de ce besoin de douleur et d'humilité que la nature imprime à l'homme. Au Mexique, au Pérou, nous voyons poindre des organisations ascétiques. Des groupes d'hommes et de femmes sont consacrés au culte et soumis à des privations sévères (p. 86 et suiv.). Mais la terre classique de l'ascétisme fut l'Inde. Non seulement le christianisme n'en a pas le privilège, mais encore le monachisme même fut représenté, organisé, régularisé chez les Indous bien avant l'époque chrétienne. Dans la période antébouddhique, l'ascétisme fut, ou bien un acte momentané, par exemple lors des préparations au sacrifice, ou bien une habitude constante des brahmanes qui se retiraient dans les bois pour méditer et réciter les livres sacrés, et suppléaient par leurs privations et leurs prières aux actes matériels du sacrifice et de la piété extérieure. Certains d'entre eux surtout, pendant la lutte avec le bouddhisme, les gymnosophistes que nous décrivent les voyageurs grecs, parvinrent à un ascétisme fanatique. La réforme bouddhique eut au contraire un caractère modéré (p. 46). La vie du Bouddha, celle qu'il recommande à ses disciples, n'a rien d'absolument mortifiant. Mais la nouveauté importante du bouddhisme, ce fut la création d'une communauté, la distinction des moines et des laïques, la constitution d'une règle monastique, l'établis-

sement de monastères. Les excès qui se produisirent provinrent plutôt de la lutte du brahmanisme et du bouddhisme. On sait comment le premier a triomphé aux Indes et quelles sont les pratiques actuelles des faqirs. Quant au bouddhisme chinois et japonais, il n'a pas fait pénétrer bien avant l'ascétisme dans la vie des fidèles ni même dans la vie monastique ; et peut-être, dans l'organisation du bouddhisme lamaïque du Thibet et de la Mongolie, se trouve-t-on en présence d'influences chrétiennes dont l'histoire s'aperçoit de plus en plus.

L'Occident présente des phénomènes infiniment moins isolés les uns des autres. Et l'on se trouve ici en face d'influences historiques multiples et entre-croisées. Les Romains connurent, pour ainsi dire, un minimum d'ascétisme. Les seuls cas réellement nets étaient ceux de ces prêtres qui, comme le *Pontifex Maximus*, les Vestales, étaient accablés d'une série de prescriptions de pureté. De même chez les Grecs, l'esprit religieux n'était que secondairement ascétique : le devin était soumis à des règles de jeûne, de même le sacrifiant, l'initié de certains mystères, mais le tout était peu grave. Ce fut sous l'influence de l'Orient que l'Orphisme, probablement, se développa et proclama que « l'âme était la prisonnière du corps » (p. 100). Ce fut à l'imitation de l'Égypte que Pythagore fonda une véritable secte ascétique. Poursuivie par Platon, le Portique, et surtout le néoplatonisme, la tendance ascétique persista dans la philosophie grecque et finit par l'absorber entièrement, à l'époque de Porphyre. — Pendant ce temps, le groupe sémitique faisait une part de plus en plus grande à l'ascétisme. Nous ne savons que peu de choses des cultes phéniciens ou syriaques, mais ils faisaient certainement subir à leurs croyants de suffisantes épreuves. Sur ce fond, les pratiques juives se détachent. Ce n'est pas qu'elles aient été en aucune façon dirigées vers autre chose que vers le bien moral et pratique de l'individu. Mais la Bible connaît l'*innâh*, la peine infligée à l'âme, le jeûne à l'occasion du vœu, des fêtes expiatoires, à la veille des fêtes de communion. La législation lévitique impose au prêtre de nombreuses règles de pureté sexuelle et autre. Avec le développement du judaïsme et de la synagogue, les jeûnes se multiplient. L'exaltation de toutes ces expiations accomplies à cause des malheurs d'Israël donne naissance à l'Essénisme, qui, à partir de la destruction du temple, se voue (p. 125) à ne plus manger

d'aucune chair. Le judaïsme extra-palestinien avait déjà produit, à Alexandrie, sous l'influence combinée du Pythagorisme et des groupements égyptiens, Philon, le Traité de la vie contemplative (que M. Z., avec les derniers chercheurs, reconnaît authentique) et la secte philosophique et religieuse des thérapeutes, qui, soumise à des règles précises d'abstinence et de piété, fut le prototype de l'organisation monacale thbaine.

Le monachisme même n'est donc pas spécialement chrétien. Mais, d'autre part, il est évident que les formes de la vie ascétique les plus parfaites ont été réalisées par le christianisme. M. Z., de conviction fortement chrétienne, fait de celui-ci l'aboutissant de toute l'évolution antérieure. L'ascétisme chrétien est le dernier en date, le premier en achèvement. Chez les musulmans il consiste en de simples privations, et les quelques associations religieuses qu'on y rencontre proviennent d'imitations chrétiennes (p. 309 suiv.). Il ne s'agit donc que de savoir en quoi consiste le progrès que la religion chrétienne fit faire à l'ascétisme.

Or, chose curieuse, il est impossible, selon M. Z., d'admettre que le christianisme ait été à l'origine, « au temps du premier amour », une religion ascétique (p. 137). Les disciples, le demi-frère de Jésus étaient mariés. La mortification de la chair, Paul même ne le considère pas comme essentielle. L'humilité, le dédain des biens extérieurs sont prêchés ; mais le jeûne n'est admis qu'à un rang secondaire, les privations excessives sont blâmées. L'ascétisme fut donc le produit d'un développement ultérieur, et non pas un fait originel. Les jeûnes répétés apparurent les premiers, dès avant l'« Enseignement des Apôtres », livre du II^e siècle, mais peut-être y a-t-il là une influence montaniste. La séparation des sexes, la chasteté dans le mariage ne furent que plus tard des faits fréquents. De même pour le vêtement, ce fut par un renchérissement mystique toujours plus fort dans l'imitation du Christ, que certains chrétiens arrivèrent à ce genre d'ascétisme. Enfin, les nécessités de prier furent longtemps modérées, les veilles et les nuits passées en prières furent rares pendant les deux premiers siècles (p. 165 suiv.).

Mais les besoins ascétiques augmentaient ; l'influence manichéenne agissait vivement. L'existence, à Hiérapolis, à Alexandrie, de nombreuses sectes d'ascètes, d'individus pieux, excitait et préparait les exaltés. Le monachisme débuta sous des

formes diverses. D'abord ce furent des ascètes agissant individuellement, sans règles, pour leur salut propre. Puis un certain nombre de tentatives sociales ouvrirent la voie au mouvement. Ce furent : la secte d'Origène, moyen terme entre une Église, une congrégation et un simple groupement ; les ascètes voyageurs qui, eux, eurent des règles rigides, mais ne se réunirent point ; les moines d'Eusèbe qui eurent une organisation, mais menèrent une vie séculière ; puis, ces ermites qui partaient au désert et y menaient la vie anachorétique, à l'imitation de saint Jean-Baptiste. C'est sur ces différents mouvements que vinrent agir, combinant les traits de chacun, saint Pakhôme et saint Antoine, dont l'histoire ne nous est parvenue que moitié authentique et moitié légendaire, mais qui certainement groupèrent et réglèrent les volontés pieuses, tout en les retirant du monde.

Le caractère doux, profondément cénobitique du monachisme thébain (p. 201-5), se perdit rapidement. Des excès d'érémétisme furent fréquents (p. 234). L'isolement, la mystique, aboutirent à des raffinements ascétiques (stylites) ; la prière envahit toute la vie, absorba le sommeil, en même temps qu'elle devenait mécanique et vide. On tendit par l'extase au néant. Surtout on supprima tout travail, tout commerce avec le monde. La vie monacale et contemplative, l'ardente querelle dogmatique qui se poursuivait dans le monde chrétien surexcitèrent le fanatisme de certains moines ; de là de terribles rivalités d'écoles, des accusations de schisme. Le nestorianisme se constitua alors, avec ses vertus d'expansion et d'ardeur dogmatique. L'intervention des empereurs byzantins dut régler tout, relations avec les pouvoirs temporels, ou avec l'Église séculière ; le cénobitisme fut favorisé. Et c'est de là que vient le caractère général du monachisme oriental, russe ou anatolien, ou grec : de grandes communautés, celle du mont Athos par exemple, vivant absolument isolées, absorbant toute l'intellectualité du culte (p. 309), en satisfaisant tous les besoins généraux et purement religieux ; tandis que le clergé séculier, trop engagé dans la vie du peuple, ne peut avoir sur lui d'influence morale.

Du point de vue sociologique, le livre de M. Z. ne peut être considéré que comme un essai, si fructueux qu'il soit. Quoique toute conviction religieuse soit permise au savant, la science ne tolère ni les définitions *a priori*, ni les vues *a priori* sur la finalité de l'évolution. Or, la définition donnée pour

l'ascétisme est en somme la définition chrétienne, et les vues de l'auteur sur l'évolution historique sont aussi théologiques. Il se trouve qu'en procédant ainsi, M. Z. a confondu des choses qui doivent être distinguées. L'ascétisme ne fut que tardivement la manifestation du besoin d'expier un péché, et le monachisme ne lui est relié que dans un petit nombre de religions. L'ascétisme comme tel, c'est-à-dire en tant qu'acte conscient de privation ou d'exercice religieux, est plutôt récent. En règle générale, il est toujours individuel, et ne se fait jour que lorsque l'individu a acquis une valeur sociale et religieuse suffisantes. Aussi n'a-t-il été réalisé que dans les Indes, dans les sociétés sémitiques et chrétiennes. Il importe, en effet, de refuser le nom d'ascétisme à toute cette classe de faits qu'on appellerait mieux les interdictions rituelles. Celles-ci ne sont nullement infligées par la société à l'individu à cause d'un besoin mystique de la douleur et d'une croyance à la vertu de celle-ci. Tel ou tel aliment, le porc chez les juifs, par exemple, fut interdit, non pas en vue d'une privation pénible, mais parce qu'il était marqué d'un caractère religieux. De même, la circoncision, les épreuves de l'initiation furent bien intentionnellement douloureuses ; mais la douleur n'était pas le but, elle était l'accessoire de rites qui avaient pour fin l'admission de l'individu dans la société religieuse. — L'ascétisme proprement dit fut l'exaltation de cet accompagnement ordinaire de tous les actes religieux. Les interdictions multiples qui réglaient la vie du grand prêtre, des lévites ; celles qui enserraient, à Rome, la vie du *flamen dialis*, servirent de modèle à la constitution et à l'organisation de la vie sainte. La vie la plus religieuse fut celle qui supportait le plus d'interdictions ; elle fut ascétique, mais l'ascétisme n'est qu'une fructification du système des interdictions rituelles ; celui-ci n'en est pas une partie.

Une chose ressort du livre de M. Z., particulièrement des dernières pages de ce volume ; c'est une théorie sociologique de la formation des groupements monacaux. Une société religieuse étendue, comme le bouddhisme, le christianisme, embrasse nécessairement des individus de religiosité diverse, les uns mêlés perpétuellement à la vie du siècle, les autres attachés à leur direction. Il n'y a pas, à l'origine, d'organe qui prenne sur lui de concentrer la vie religieuse, de prière et de méditation. Des individus isolés, seuls, pouvaient le tenter ; ce furent les ascètes brahmaniques, les ermites chré-

tiens. La formation d'un organisme religieux assumant pour lui le travail d'expiation nécessaire à cause des péchés des autres membres de l'Église, suppléant par la constance de ses prières à l'ancienne perpétuité des sacrifices, voilà quelle fut la cause sociologique du monachisme. M. Z., si je l'ai bien compris, l'indique. Mais, ici encore, la considération des interdictions rituelles eût pu être décisive. La consécration religieuse de tout un collège de prêtres, ou de jeunes filles, ou de jeunes gens, à un dieu, est un fait d'une extrême généralité. Ce fut évidemment un premier pas vers l'organisation monastique. M. Z. connaît ces faits, il ne les met pas à leur véritable place. Ils sont l'institution même, et celle-ci n'eut qu'à être adaptée à des besoins mystiques nouveaux, à servir à une division du travail nouveau. Ceci permet de comprendre comment le collège du Serapeum put être imité par la secte des Thérapeutes, et celle-ci par les premiers moines chrétiens.

NOTICES

M. FERDINAND. — *Sexualmystik der Vergangenheit*. 1896, in-8°. (C. R. in *Wochenschrift für Classische Philologie*, XIV-23 p.)

D^r M. HEIMBUCHER. — *Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche*. Schöningh, Paderborn, 1896 (rédigé dans un esprit catholique).

WOODHOUSE (M.-A.). — *Monasticism, ancient and modern*. In-8°, Gardner Darton and Co, Lond., 1897.

TH. MOMMSEN. — (*Neues Archiv d. Gesells. f. ältere deutsche Geschichtskunde*, XXII, 2.) *Das Nonnen Alter*.

REV. P. LIMERICK. — *The Religious Orders in the Roman Communion*. (*Contemp. Review*.) Lond., p. 572-94, 1897.

NOTICES DIVERSES

SUR LES GRANDES RELIGIONS EN GÉNÉRAL

A. — CONSTITUTION ET DÉVELOPPEMENT DU DOGME
HÉBRAÏQUE ET ISRAÉLITE

J. JACOBS. — *Jewish Ideals and other Essays*, 1896. Lond. Nutt, in-8°, XVIII-242 p.

Contient un essai d'histoire philosophique et rapide des phases par lesquelles a passé la notion de Dieu en Israël (p. 23-60); un autre

sur la façon dont les Juifs servirent à la diffusion des contes populaires dans l'antiquité et au moyen âge (p. 134, 135).

R. KRAETZSCHMAR. — *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Marburg-Elvert, 1896, in-8°, VI-254 p.

L'auteur étudie d'un point de vue expressément théologique et philologique comment s'est développée en Palestine la notion de l'alliance avec Dieu. C'est d'abord un contrat accompagnant un rite d'alliance mystique, le plus souvent par le sang. Puis cette institution s'est développée en une alliance d'intérêts spirituels que les premiers prophètes ne connurent pas, mais qui s'est constituée au cours de la rédaction du Deutéronome et du Lévitique.

D^r E. SELLIN. — *Beiträge zur israelitischen und Jüdischen Religionsgeschichte (II. I). Jahwes Verhältniss zum israelitischen Volk und Individuum, nach altisraelitischer Vorstellung*. Leipz., Deichert, 1896, VIII-240 p.

Le sérieux intérêt de ce livre consiste à montrer qu'il n'y a pas eu diversité d'inspiration de la religion populaire et de la religion des prophètes. Dès l'origine, la tradition hébraïque montrait dans Dieu un être moralement uni à son peuple (II, 2) par un lien primitif. Le progrès a consisté à augmenter le caractère moral de ce lien, sans qu'il soit possible de parler d'une révolution proprement dite. De même pour le caractère moral de la religion (219-224); il n'y a donc aucune différence de nature, il n'y eut que des différences de degrés entre les divers moments de l'hébraïsme.

DAV. H. MULLER. — *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, etc.* I. B. *Protég. et Epilog.* Wien, 1896, Holder.

P. BOLZ. — *Die Vorexilische Jahweprophete und der Messias*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, in-8°, 1897.

O. NAUMANN. — *Das Deuteronomium, das prophetische Staatsgesetz des theokratischen Königthums*, 1897, Bertelsm, Gütersloh.

CONSTITUTION DE LA SYNAGOGUE

ED. MEYER. — *Die Entstehung des Judentums*. Halle, Niemeyer, 1896. Très bon.

MARQUART. — *Fundamente altisraelitischer und jüdischer Geschichte*. Gött. Dieterich, 1896.

- A. HARNACK. — **Über die Juden im Bosporianischen Reiche und die Genossenschaften der σε βόμενοι θεόν ύψιστον ebendasselbst.** (*Sitz. ber. d. k. Preuss. Akad. d. Wiss. Berl. Phil. Hist. Klasse.*) I, 1897.
- M. FRIEDLANDER. — **Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt.** Wien, Breitenstein, 1897, in-8°, 77 p. (Important.)
- Y. MARIANO. — **Gli antecedenti storici del christianesimo. II Gudaismo.** (*Nuova Antologia*, vol. LXVII, fasc. 4.)

B. — CHRISTIANISME. FORMATION DU DOGME

- A. HARNACK. — **Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. I. B. Die Chronologie der Literatur bis Irenaeus.** Leipz., Hinrichs, 1897, in-8°, XII-732 p. (*Gesch. d. Altchristlichen Literatur*, II Theil.)

Otre qu'il est un admirable instrument de travail, ce livre a plus qu'un intérêt historique ou philologique. Car soutenir, comme fait M. H., contre toute la critique biblique des cinquante dernières années, la vérité historique de la tradition en ce qui concerne les textes et leur ancienneté, c'est remettre les études en contact avec les faits plus qu'avec les textes, et par cela même obliger à voir dans le christianisme ancien autre chose qu'un enchevêtrement de doctrines et de traditions, qu'un choc d'idées individuelles, mais bien ce qu'il fut, un immense mouvement populaire dont les textes ne font que retracer l'aspect intellectuel.

- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.** (*Hergg. v. d. kommiss. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.*) Berlin, 1897.

Sont parus : Hiptolytus Werke, I B. I Hälfte. Bonwetsch, II Hälfte, Achelis.

Origenes Werke. I B. P. Kötschau.

- P. WEHRLE. — **Der Christ und die Sünde bei Paulus.** Fr. iB, Mohr, 1897.
- J.-J. LIAS. — **The Niceene Creed.** 1897, in-8°, Lond., Swan et Sonnenschein.

- ANATHON AALL. — **Geschichte der Logosidee in der Griechischen Philosophie.** (Leipz., Reisland, in-8°, xx-251 p.)

M. Aall soutient que c'est par le simple développement du concept grec du Logos que s'est formée chez Philon la notion, essentielle dans

le christianisme du Logos, divin. Il pose plutôt la question qu'il ne la résout. Lorsque sera résolue cette question d'histoire, il sera, alors seulement, permis de parler en sociologie de la formation du dogme chrétien.

- A. LOISY. — **Le prologue au quatrième Évangélique.** (*Rev. d'Hist. et de Litt. Rel.*, 1897 II, 1, janvier, p. 43-61; mars, 2, p. 141-164, 3, mai, p. 249-268.)

L'auteur montre les notions bibliques et apostoliques du Logos, rejoignant les principes de la philosophie grecque.

- R.-L. OTTLEY. — **The Doctrin of Incarnation.** Methuen and Co, 1897, Lond., in-8°.

C. — FORMATIONS ET FIXATIONS DES ÉGLISES

- W. RAMSAY. — **The Cities and Bishoprics of Phrygia**, gr. in-8°, II, Clar. Press. Oxf., 1897.

Ouvrage capital, pour l'étude de la formation des églises chrétiennes d'Asie Mineure; montre les conflits et les interférences qui se produisirent entre les anciens cultes et le nouveau (renseignements disséminés, mais de première valeur).

- W. RAMSAY. — **The Church in the Roman Empire, before. A. D. 170.** Lond., 1897, 4^e édit., Hodder and Stoughton.

- W. HOLDEN HUTTON. — **The Church of the sixth Century**, in-8°, 1897, Longmans and Co.

- A. DUCHESNE. — **Les premiers temps de l'État pontifical.** (*Rev. d'Hist. et de Litt. rel.*, I, p. 297 suiv., p. 453 suiv., II, p. 193 suiv.)

- M. CREIGHTON. — **A History of the Papacy.** Longm. and Co, 1897, nouv. édit.

- Eras of the Christian Church.** T. and T. Clark, Lond., 1897.

Contient :

- CLINTON LOCKE. — **The Age of the great Western Schism.**

- M.-L. VINCENT. — **The Age of Hildebrand.**

- J.-M. LUDLOW. — **The Age of the Crusades.**

D. — NAISSANCE ET EXPANSION DU CHRISTIANISME

- ALBERT REVILLE. — **Jésus de Nazareth.** 2 v. in-8°, Fischbacher, 1897.

C. NESTLE. — **Bemerkungen über den Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte.** Berlin, in-8°, Reuther, 1896. Discussion vive avec :

A. MEYER. — **Jesu Muttersprache.** 1896, in-8°. Freib. i. B. Mohr.

H. M. MORTIMER. LUCKOCK — **Footprints of the apostels.** Longmans, 1897.

L.-L. BOURGEOIS. **Martyrs de Rome.** Paris, 1897, Lamulle et Poisson.

Le Baptême.

PASTOR J. BORNEMANN. — **Die Taufe Christi.** Leipz., Hinrichs, 1896. (Théologie.)

F. KATTENBUSCH. — **Das apostolische Symbol, seine Entstehung,** etc. Leipz., Hinrichs, 1897. (Suffisamment historique.)

P. ALTHAUS. — **Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament.** Bertelsmann, Gütersloheim, in-8°, 1896.

L. KNAPPERT. — **Le christianisme et le paganisme dans l'Histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable** (*Rev. d'Hist. des Relig.*, XXXIV, p. 39-83, 143-173, 296-315). Fait l'histoire, d'après Bède, de la conversion des Anglais au christianisme. La façon dont celui-ci s'est assimilé les anciens cultes, dont les convertis envisageaient la religion nouvelle est particulièrement intéressante.

E. — BOUDDHISME

H. KERN. — **Manual of Indian Buddhims.** (*Grundr. d. Ind. Ar. Phil.*), III B. 2 H. Strasbourg, Trubner, 1896.

Je regrette que le plan de l'Année sociologique rende difficile un exposé détaillé des traités sur l'histoire complète d'une religion. Je me contente donc de signaler le livre de M. K. comme un des plus lisibles du *Grundriss*, un des plus maniables, et aussi des plus utiles. On y trouvera de nombreuses références aux textes; un exposé très élégant de la vie du Buddha, telle que la tradition nous la décrit; enfin tout ce qu'un résumé permet de dire sur la métaphysique et la morale du Bouddhisme (III), sur le culte, les saints, l'Église, les congrégations (IV), sur son histoire dans l'Inde, son expansion, sa dégénérescence dans le Mahāyānisme, puis le Tantrisme, qui préparent la voie à l'Hindouisme; son expulsion de l'Inde, et la façon dont il s'est réfugié au Népal et à Ceylan (V).

M. WASSILIEFF. — **Le Bouddhisme dans son plein développement d'après les Vinayas** (trad. par S. Lévi, d'un article des « Notes Orientales » de la Fac. des Langues Orientales de Saint-Petersbourg), in *Rev. de l'Hist. des Relig.*, XXXIV, p. 318-325.

Se sert surtout des documents chinois pour étudier la formation de la discipline monacale bouddhique, et la substitution d'une vie conventuelle à une vie ascétique errante.

J. TAKAKUSU. — **A record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago** (A. D., 671-693). I. Tsing, traduit par ... Oxf. Clar. Press., 1896, pet. in-4° LXIV-240 p.

Excellente traduction (C. R. de *Rev. d'Hist. des Religions*) des renseignements que le religieux chinois nous donne sur l'état de la discipline bouddhique au VII^e siècle.

H.-W. CAVE. — **The Ruined Cities of Ceylon.** Lond., Sampson Low, Marston and C^o, 1897, gr. in-4°, 126 p., illustration.

F. — MAHOMÉTISME

T.-V. ARNOLD. — **The preaching of Islam. A History of the Propagation of Muslim Faith,** 1896. Westminster-Constable; in-8°, XII-388 p.

Les débuts de l'Islam sont, comme toute son histoire, dirigés vers l'enthousiasme prosélytique. C'est ce côté de l'Islam que M. A. nous montre dans une étude d'ensemble. Marchands, pèlerins, voyageurs ont été les agents de cette tendance. A noter particulièrement le chapitre où l'auteur expose comment, dans l'Inde, l'Islamisme se superpose à l'hindouisme et comment l'oppression des castes pousse aux conversions qui libèrent l'individu.

V. CHAUVIN. — **La défense des images chez les Musulmans.** (*Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique*, IX, 4.)

TROISIÈME SECTION

SOCIOLOGIE MORALE ET JURIDIQUE

I. — THÉORIES GÉNÉRALES SUR LE DROIT ET LA MORALE

Par M. LAPIE.

ANTONIO LABRIOLA. — *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Paris. Giard et Brière, 1897. 1 vol. in-12, 348 p.

La conception matérialiste de l'histoire est en faveur : à chaque page de l'*Année sociologique* on en aura la preuve, car il s'est trouvé, dans chaque branche de la science, des écrivains préoccupés d'étudier au point de vue économique les autres éléments des sociétés. Or, expliquer le droit, la politique, la famille, la science, l'art, la religion et la morale par l'état de l'agriculture, de l'industrie et du commerce, voilà ce que, suivant l'opinion courante, Karl Marx nommait le matérialisme historique. L'originalité de M. Labriola consiste à restreindre la portée de cette thèse : pour éviter des objections, il arrive à lui enlever tout caractère paradoxal.

D'abord, le rapport qui unit l'économique aux autres phénomènes sociaux n'est plus un rapport nécessaire. C'est seulement pour « éclairer » les manifestations sociologiques qu'on les « place sur leurs supports économiques » (p. 7); on ne veut pas dire que l'état de la technique « détermine » les autres états sociaux. Du moins cette première restriction est-elle apportée à la thèse par M. Sorel qui présente au public français le livre de M. Labriola. Mais tel est bien aussi l'avis de l'auteur même : il se demande si « la morale, l'art, la religion, la science ne sont que des produits des conditions économiques : des effluves, des ornements, des irradiations et des mirages des intérêts matériels ». Et il répond nettement par

la négative : seuls « les niais pourraient réduire toute l'histoire à l'arithmétique commerciale », et il ne suffit pas, pour interpréter la Divine Comédie, de l'« illustrer avec les factures » des marchands florentins (p. 242, 243). Entre le « support » économique des faits sociaux et ces faits eux-mêmes il n'y a donc pas de relation causale : leur rapport, c'est le rapport de l'embryon et de l'être vivant : bien que l'embryon contienne l'homme en puissance, on doit, pour expliquer l'homme, connaître non seulement l'embryon, mais les causes qui lui permettent de se développer. C'est ce qu'exprime encore M. Sorel, dans sa préface, lorsqu'il dit que l'étude des faits économiques ne dispense pas de l'étude des autres faits : ceux-ci, bien qu'ils soient solidaires de ceux-là, gardent leur nature et leur valeur propres. Les faits sociaux ne sont pas tous de nature économique ; ils ne sont pas tous causés par des faits économiques, telle est la première et capitale restriction apportée par M. Labriola à la thèse du matérialisme historique.

Si les faits économiques ne sont ni l'essence ni la cause des faits sociaux, quel est le sens de la doctrine ? A en croire M. Labriola, elle signifie seulement que tous les faits sociologiques sont solidaires les uns des autres. Elle signifie que « l'histoire doit être prise dans son intégralité, et que chez elle le noyau et l'écorce ne font qu'un, comme Goethe le disait de toutes choses » (p. 134). Il y a action réciproque de l'économique sur le reste et du reste sur l'économique (p. 146, 147). L'État, par exemple, fondé pour défendre des intérêts, réagit sur la production et sur la répartition des richesses (p. 225). On ne peut pas isoler l'un des « facteurs » pour en faire le principe unique de l'histoire. C'est dénaturer le matérialisme historique que d'en « tirer une nouvelle philosophie de l'histoire systématique, c'est-à-dire schématique et tendancieuse » (p. 154). La vraie doctrine qui porte ce nom est un effort pour embrasser dans sa complexité la réalité sociale.

Par suite, on ne peut pas reprocher au matérialisme ainsi entendu d'oublier l'idéal, de ramener la mentalité et ses conséquences sociales à un simple épiphénomène. Il n'oublie rien puisqu'il prend l'histoire dans son « intégralité » ; rien, pour lui, n'est épiphénomène : « les desseins prémédités, les vues politiques, les systèmes de droit, etc., dérivent de conditions et de situations déterminées. Mais cela ne veut pas dire que ce soient de pures apparences, des bulles de savon. Si ce sont

là des choses devenues et dérivées, cela n'implique pas que ce ne sont pas des choses réelles » (p. 132, cf. p. 272). M. Labriola va plus loin : qui penserait que le matérialisme historique pût reconnaître l'influence des grands hommes dans l'histoire ? Pourtant, de même qu'il n'admet pas que Dante soit un produit économique, de même il soutient que l'individualité des grands hommes a joué dans l'histoire un rôle original : « que ce César déterminé que fut Napoléon soit né telle année, ait suivi telle carrière, et se soit trouvé prêt le 18 brumaire, tout cela est complètement accidentel par rapport au cours général des choses qui poussait la nouvelle classe, maîtresse du terrain, à sauver de la révolution ce qui lui paraissait nécessaire... Mais que ce qui est arrivé en réalité arrivât de la façon que nous connaissons, cela a dépendu de ce fait que ce fut Napoléon qui a mené l'entreprise, et non un pauvre Monck ou un ridicule Boulanger. Et dès ce moment l'accident cesse d'être accident, précisément parce que c'est cette personne déterminée qui donne l'empreinte et la physionomie aux événements » (p. 274). L'intelligence individuelle avec ses aspirations et son idéal, sous toutes ses formes, n'est donc pas bannie de l'histoire par le matérialisme économique.

C'est que, en dépit de son nom, cette doctrine ne s'oppose pas à l'idéalisme. Elle s'oppose plutôt à l'idéologie. Ce qu'elle combat, c'est surtout « l'interprétation » de l'histoire par des vues subjectives, que ces vues soient dans l'esprit des acteurs de l'histoire ou dans celui des spectateurs. Les acteurs croient que les événements s'orientent vers la fin qu'ils désirent ; mais, poussés par des causes qui échappent à la conscience des individus, les faits dévient, dès l'origine, de la route que les hommes leur ont tracée. Et de même la philosophie de l'histoire cherche à retrouver le sens des événements, mais elle a le tort de leur prêter une loi de finalité à laquelle ils ne sauraient obéir. Les faits sociaux ont leurs causes déterminantes qui dépassent les consciences individuelles. Sans doute, ils prennent l'empreinte d'un Luther ou d'un Napoléon, mais ils ne prennent pas le caractère qu'aurait voulu leur donner Luther ou Napoléon. Le matérialisme historique recherche les causes extra-individuelles qui déterminent les faits sociaux : il exclut les interprétations subjectives : il veut « objectiver » ou « naturaliser » l'histoire¹. Son vrai nom ne serait pas

(1) Voyez p. 126, 131, 147, 192.

celui de matérialisme que M. Labriola lui conserve ; ce serait celui de positivisme ou de naturalisme historique.

Si profondes que soient les restrictions apportées par M. Labriola à la thèse marxiste, il n'en conserve pas moins l'opinion que les faits économiques ont sur tous les autres faits sociaux une influence prépondérante. Cette influence est tantôt directe, tantôt indirecte. Elle est directe sur les relations juridiques et politiques, indirecte sur l'art, la religion et la science. En premier lieu, de la structure économique de la société dépendent l'existence et les rapports des classes. En particulier, la division de la société en capitalistes et prolétaires correspond à l'âge manufacturier de l'industrie. Et l'État n'est qu'une institution destinée à maintenir les rapports de subordination qu'établit entre les hommes notre régime économique. Aussi, dans le cas où ce régime changerait, les relations juridiques et politiques seraient nécessairement modifiées. Et l'affirmation du socialisme n'est autre que celle-ci : actuellement, depuis l'apparition des machines et de la grande industrie, la situation économique change sans que varie le droit ou l'État : mais cette anomalie ne durera pas ; il est nécessaire que la contradiction qui existe entre « les forces productives de la société et les rapports de la production » disparaisse rapidement : la révolution sociale est une nécessité déterminée par la révolution économique.

En second lieu, la religion, la morale, la science et l'art sont indirectement influencés par l'état économique. M. Labriola est timide en ce qui concerne la religion. Il se borne à noter que Luther ne sut jamais que le « mouvement de la Réforme était un moment du devenir du tiers état, et une rébellion économique de la nationalité allemande contre l'exploitation de la cour papale » (p. 132). Encore ne ferait-il pas difficulté, j'imagine, d'avouer que la Réforme fut autre chose qu'une révolution politico-économique. De même il n'explique pas sans précautions les rapports de l'éthique et de l'économique : il rejette avec énergie l'idée que la morale de chacun est « proportionnelle à sa situation économique individuelle » (p. 249). Il se borne à montrer que, dans des situations différentes, les hommes, pris « en masse », ont des mœurs et des croyances morales différentes. La morale subit donc des influences externes ; « la morale ne se pose ni ne s'engendre elle-même » (p. 245). Pareillement, l'histoire des idées « ne consiste pas dans le cercle vicieux des idées qui s'expliquent

elles-mêmes » (p. 259) ; elles subissent l'influence de l'état économique. Sur l'art et sur la science, l'auteur n'insiste pas : c'est qu'il veut, comme toujours, se garder du paradoxe.

La doctrine, ainsi dépouillée de son caractère provocant, est peut-être moins séduisante pour les esprits audacieux ; il faut avouer qu'elle est plus vraie. L'effort tenté par M. Labriola pour mettre en lumière la solidarité des faits sociaux n'aura pas été vain : l'économique agit sur le politique et le politique sur l'économique, et il en est de même de tous les éléments sociaux que l'abstraction peut découvrir. Montrer l'unité des « facteurs » historiques, c'est rendre à la sociologie un service analogue à celui qui fut rendu à la psychologie quand on démontra que les trois facultés de l'âme ne sont pas des personnes séparées, mais des classes de faits mal délimitées. De même, le droit, la morale, l'économie politique, toutes les catégories que distingue l'analyse sont reliées les unes aux autres par des intermédiaires nombreux et par des influences réciproques. On ne peut croire à la sociologie sans croire à l'unité des faits sociaux.

On peut même accorder à M. Labriola que, dans le *consensus* des forces sociales, l'économique joue un rôle plus important que ne croit le vulgaire. Aristote disait déjà que la richesse est une condition de la vertu : c'était affirmer, entre l'économique et l'éthique, un rapport devant lequel M. Labriola paraît reculer. De même est-il besoin d'être socialiste pour découvrir des causes économiques aux événements politiques ? Ceux mêmes qui, comme la Révolution française, paraissent provoqués par un réveil des consciences, ne sont-ils pas occasionnés par la révolte des intérêts ? Il n'est pas jusqu'à la religion qu'un écrivain peu suspect de collectivisme rattachait récemment à l'économique en disant que le sentiment religieux n'est que le besoin économique renversé : il montrait qu'en effet le sentiment religieux varie en raison inverse du bien-être matériel : on est d'autant plus mystique qu'on est plus misérable ; les périodes de calamités sont des périodes de foi : c'est que le sentiment religieux est le substitut du besoin économique¹. Ainsi, sans rechercher le paradoxe, on peut se montrer plus hardi que M. Labriola : les besoins physiques de l'homme ont sur la vie sociale une influence considérable.

(1) Lacombe. *De l'histoire considérée comme science*, p. 126.

Cette influence est-elle prépondérante ? Dans le livre même de M. Labriola on trouve des raisons de le nier. Un fait primordial reste inexplicé : l'homme, au moment où le prend l'auteur, ne vit pas à l'état de nature, mais sur un « terrain artificiel », dans un milieu qu'il a contribué à former. Mais comment l'a-t-il formé ? Est-ce sous l'impulsion du besoin économique ? On peut l'admettre, bien que l'auteur ne le prouve pas ; mais encore faut-il que ce besoin ait été servi par l'intelligence. L'intelligence a donc joué, dès le début, un rôle aussi nécessaire que celui du besoin.

En second lieu, on ne trouve nulle part, dans le livre de M. Labriola, une explication économique de la famille, de ses variétés et de ses transformations. N'est-ce pas une grave lacune ? On la trouvera plus grave encore si l'on constate que l'auteur admet, avant la période dans laquelle il constate la prépondérance de l'économique, l'existence d'une société fondée sur la famille : en effet, le peuple sur lequel il étudie l'action des forces économiques n'est pas « une masse quelconque d'individus, mais un plexus d'hommes organisés de telle et telle façon par des rapports naturels de consanguinité, ou suivant tel ou tel ordre artificiel ou coutumier de parenté et d'affinité... » (p. 126). Consanguinité, parenté, affinité, voilà donc des relations qui sont données avant les relations de maître et d'esclave, avant les relations de l'homme et de la terre : la famille ne dépend donc pas de l'économique puisqu'elle lui est antérieure. Et le texte même que nous venons de citer prouve qu'elle apporte avec elle un certain droit, qu'elle implique des coutumes ou des règles juridiques étrangères à l'ordre économique.

Enfin, M. Labriola ne peut pas proclamer à la fois l'unité des faits sociaux et la prépondérance de l'économique. Ou bien il faut prendre à la lettre ses métaphores : l'économique est le « support » des autres phénomènes ; mais alors il n'est pas le plus important, à moins qu'on ne soutienne que le socle est plus important que la statue ; et, d'autre part, les faits sociaux, dans cette hypothèse, sont juxtaposés, mais non solidaires. Ou bien, l'économique est partie intégrante d'un complexe de faits solidaires ; mais alors il n'est pas plus important que tel autre élément du même complexe : les membres et l'estomac sont également nécessaires à la vie de l'organisme ; une solidarité de ce genre suppose que les éléments sont coordonnés et non subordonnés. Telle que M. Labriola la

présente, la conception matérialiste est donc incomplète et inconséquente.

Faisons abstraction de ces défauts : la doctrine est-elle conforme aux faits ? A ce point de vue, on lui a déjà adressé de graves reproches. « Nul n'a encore montré, remarque M. Durkheim, sous quelles influences économiques le naturalisme était sorti du totémisme, par suite de quelles modifications dans la technique il était devenu ici le monothéisme abstrait de Iahvé, là le polythéisme gréco-latin¹. » On a montré que la charrue n'a guère varié depuis des siècles et que cependant les mœurs ont changé : la propriété même, dont la forme devrait être liée à l'état de la technique agricole, a passé, sans changement correspondant dans cette technique, de l'état collectif à l'état individuel. On a montré que plusieurs sociétés possédant la même technique pouvaient avoir des institutions et des croyances fort différentes. Mais il est inutile d'accumuler les faits. M. Labriola se dérobe provisoirement au jugement de l'expérience : « Je prie le lecteur, dit-il, d'attendre les exemples que je donnerai dans d'autres essais, dans une véritable narration historique » (p. 272).

A défaut de cette épreuve expérimentale, c'est à la méthode qu'on peut s'attaquer. Est-il légitime de faire abstraction des vues de l'esprit dans l'interprétation de l'histoire ? Accordons que l'historien ne doit pas imposer aux faits ses idées *a priori*, mais tirer des faits eux-mêmes ses conceptions. Est-ce à dire que les idées des hommes d'action n'ont sur les événements aucune influence ? Accordons encore que ces idées ne sont que « très rarement le résultat d'un choix critique ou d'une volonté raisonnante » ; peu importe leur origine ; la question est de savoir quels sont leurs effets. A-t-on prouvé que ces effets sont nuls quand on a montré qu'ils diffèrent des prévisions de quelques hommes ? Sans doute Luther ne voyait pas le mouvement politique et économique qui accompagnait son mouvement religieux. Mais Luther est-il le seul auteur de la Réforme ? Tout grand événement historique est l'œuvre de volontés innombrables qui, peut-être, ne cherchent pas toutes le même but, mais qui toutes cherchent un but. Que de l'ensemble de ces tendances il résulte un mouvement étranger ou contraire aux intentions de l'initiateur ou du principal

(1) *Revue philosophique*, déc. 1897, p. 650. Cf. Andler, *Revue de métaphysique*, sept. 1897, p. 650 et suiv.

meneur, cela n'a rien d'étonnant, mais ne prouve pas que les consciences individuelles soient pour rien dans l'événement. Il ne suffit pas, pour expliquer la Réforme, de faire la psychologie de Luther, mais cela ne prouve pas que la Réforme ne puisse pas s'expliquer par des idées et des courants d'idées. « Naturaliser » l'histoire, puisque dans l'histoire, de l'aveu même de M. Labriola, les idées et les sentiments ne sont pas des « bulles de savon », ce n'est pas exclure les idées, c'est les considérer comme des faits. La sociologie est à la psychologie ce que la science du complexe est à la science du simple ; elle étudie les résultantes que produit la composition des forces psychologiques : elle ne doit pas commencer par nier l'existence et la valeur des composantes, même si la résultante est différente des composantes. De ce que l'eau n'a pas les propriétés de l'oxygène et de l'hydrogène, il ne suit pas qu'on doive, dans l'étude de l'eau, négliger l'étude de ses éléments ; de même les faits sociaux ont beau posséder des propriétés distinctes de celles des faits individuels : il n'en est pas moins vrai qu'ils trouvent leur explication dans ces faits. Entre le naturalisme matérialiste et l'idéologie, il y a place pour un naturalisme psychologique.

Au moment où il paraît à la mode, le matérialisme historique s'assagit : il a conservé son nom de guerre, mais il est devenu prudent. Pourtant il n'est pas à l'abri des objections : attendons, pour le juger définitivement, que M. Labriola nous ait apporté ses preuves expérimentales.

S. FRAGAPANE. — **Il problema delle origini del diritto.**
(*Le problème des origines du droit.*) Rome, Lœscher, 1896,
1 vol. in-8°, 291 pages.

Le titre même de l'ouvrage de M. Fragapane annonce une doctrine évolutionniste. En effet, l'histoire du droit (livre I^{er}) aboutit, suivant l'auteur, à l'avènement des doctrines évolutionnistes et la logique des sciences juridiques (livre II) lui conseille d'appliquer à l'étude du droit une méthode génétique. C'est pour cette double raison qu'il pose le problème des origines du droit : « la loi d'évolution est pour la sociologie comme pour les autres sciences le postulat des postulats » (p. 126).

Ce n'est pas à dire que, pour expliquer le droit, M. Fragapane remonte « à la nébuleuse » ; il raille même ceux qui,

comme M. Letourneau, trouvent le fondement des « formations juridiques dans l'irritabilité de la cellule nerveuse » (p. 129). Pour lui, l'inconscient ne joue aucun rôle en sociologie (p. 166 et suiv.) : aussi ne cherche-t-il pas dans une période antérieure à l'apparition de la conscience l'origine de la justice. Le droit est le résultat d'une double évolution : pour qu'il y ait un droit, il faut en effet que des personnalités se soient formées et distinguées les unes des autres ; mais il faut aussi qu'un État réglemente et sanctionne les rapports de ces personnalités. Une évolution sociale aboutissant à la formation de l'État, une évolution mentale aboutissant à la formation de la personnalité, telles sont les deux conditions de la justice.

M. Fragapane étudie successivement dans les deux derniers livres de son ouvrage chacune de ces deux évolutions. D'abord l'évolution sociale : par quelle suite d'états une société passe-t-elle avant de posséder un droit ? « La cohésion sociale apparaît tout entière comme une trame d'obligations et de sanctions. » Mais toutes ces obligations et ces sanctions n'ont pas un caractère juridique : certaines en effet sont inconscientes : or, une coutume qui reste inconsciente, qui n'est pas explicitement formulée, n'a pas force de loi. « Le droit est le moment conscient pour tous les rapports qui naissent incessamment du jeu des forces sociales » (p. 174). Et quand vient ce moment conscient ? Quand les actes sont imposés et sanctionnés par le pouvoir. Ce n'est pas à dire que le pouvoir soit la source unique du droit et que la justice soit décrétée par les souverains ou les législateurs. Le pouvoir n'est lui-même que l'écho de la conscience sociale : « le pouvoir est tel que le groupe le fait » (p. 193). Même lorsque les institutions représentatives font défaut à un peuple, le pouvoir politique demeure soumis à l'opinion publique ; il est l'esclave de la tradition parce que l'opinion publique est elle-même fidèle au passé. Ainsi, le droit n'est ni l'œuvre de la volonté collective seule ni l'œuvre du seul pouvoir politique : il est le résultat de leur collaboration : « un acte du pouvoir correspondant à certaines exigences morales communes aux consciences associées » (p. 206), voilà la seule définition complète de la justice.

Nous ne suivrons pas M. Fragapane dans l'analyse des transformations au cours desquelles cette double condition se serait réalisée : cette partie de l'ouvrage est trop pauvre en

documents et en faits bien établis pour que les conclusions puissent être retenues. Ce qui précède suffit à montrer le principe de la théorie : l'État et la personnalité sont pour l'auteur les deux pôles de l'idée de droit. Aussi nie-t-il l'antinomie qu'on prétend découvrir entre la personne et l'État. Et il nie que l'un de ces deux termes doive, dans l'avenir, être sacrifié à l'autre. « Toute l'évolution juridique montre la trace d'une élévation croissante de la personne humaine... Aussi le progrès juridique est-il senti par l'individu comme une liberté croissante. Une sanction n'est pas seulement un lien qui attache l'individu au tout, mais c'est le sceau d'une nouvelle liberté, l'investiture d'un nouveau droit » (p. 286). Le passé nous garantit l'avenir : à mesure que l'État se constituait, la personnalité grandissait : que l'État perfectionne sa constitution et la personnalité grandira. C'est sur cette pensée optimiste que M. Fragapane ferme son livre.

Prise en elle-même, cette prévision n'a rien d'in vraisemblable : M. Fragapane n'est pas le premier à montrer que le nombre des règlements grandit parallèlement au nombre des libertés : « Par cela même que le droit de réunion n'était pas reconnu, dit quelque part Renan, il n'était pas limité » : il en est de même pour tout droit. Mais l'analyse de l'idée de droit que propose M. Fragapane prête davantage à la critique. Pour lui, un droit doit être accepté par tous les individus associés. Mais ne peut-il arriver que l'« exigence morale » qui donne naissance au droit ne soit sentie que par quelques consciences d'élite ? Ne suffit-il pas que les esprits de la foule ne contiennent rien de contraire au droit nouveau pour qu'il s'établisse ? Nous avons reproché à M. Labriola de supprimer le rôle de la conscience dans la vie sociale : ne peut-on pas reprocher à M. Fragapane de l'exagérer ? Sans doute, une règle juridique, pour être posée, doit être consciente au moins dans un esprit ; pour subsister, elle doit être tacitement acceptée par tous, ou du moins elle ne doit rencontrer aucune opposition formelle ; mais est-il nécessaire qu'elle recueille l'adhésion explicite de toutes les consciences, qu'elle réponde à des « exigences communes » à tous les membres de la société ? Un droit qui aurait pour lui une telle unanimité réaliserait un idéal : dans l'histoire, le droit ne contient pas l'élément qu'y découvre M. Fragapane.

Il reste vrai, si nous en croyons l'évolution du droit contemporain, que les règles juridiques dérivent des règles

morales. On commence par protester contre l'esclavage au nom de la conscience, puis les lois sanctionnent l'« exigence morale ». On proclame les droits de l'homme dans les livres avant de les reconnaître dans les institutions. Un mouvement d'opinion précède le vote de toute loi nouvelle. On peut donc accorder à M. Fragapane que la naissance d'un droit positif est le terme d'une évolution morale.

Les règles morales, à leur tour, dérivent-elles des instincts? La discussion de ce problème serait hors de propos dans l'*Année sociologique*. Mais, pour l'auteur, l'instinct qui donne naissance à l'obligation n'est autre que l'instinct social, car toute société est un tissu d'obligations et de sanctions. L'idée de droit aurait donc une extension égale à celle de l'idée de société : tout fait social étant moral et toute règle morale pouvant devenir juridique, tout fait social pourrait donner naissance à une règle juridique. Mais tous les faits sociaux présentent-ils un caractère moral? tous nous engagent-ils envers quelqu'un? tous nous imposent-ils des sanctions? A première vue, il semble du moins que l'art et la science, en tant que faits sociaux, peuvent être indépendants de l'éthique. Ajoutons cependant qu'au début des sociétés, l'art et la science même obligent les individus : la danse n'est-elle pas réglementée et les mouvements contraires au rythme ne sont-ils pas parfois punis de mort? Quant à la science, elle se confond avec la religion dont le caractère impératif n'est pas discuté. Il est donc possible de dire avec M. Fragapane qu'à l'origine au moins tout fait social a une valeur morale. Cette idée, une des plus intéressantes du livre, aurait gagné à être établie par des faits plus nombreux et mieux critiqués.

D^r FRED BON. — *Grundzüge der wissenschaftlichen und technischen Ethik* (*Bases d'une éthique scientifique et pratique*). Leipzig, Engelmann, 1896, 1 vol. in-8°, 166 pages.

La morale, pour M. Bon, a la double mission de fixer le but de nos actions et de donner les moyens de l'atteindre. De même que, dans l'étude de la nature, on peut distinguer la science, qui observe et définit, et la technique, qui utilise pour les besoins des hommes les vérités découvertes par la science; de même, dans l'étude de la conduite humaine, on peut distinguer une science qui observe les actions, et une

technique qui utilisera pour le bien de l'homme les vérités découvertes par la science morale.

La science morale est une science d'observation. Elle constate l'évolution des mœurs humaines et s'efforce d'en dégager la loi. D'abord à son insu, puis avec conscience, l'homme passe de l'égoïsme à l'altruisme : « l'évolution morale s'accomplit par la prédominance progressive des intérêts qui unissent (conclutorisch) sur les intérêts qui séparent » (isolatorisch). En induisant l'avenir du passé, M. Bon conclut que nous tendons vers un état où les conflits individuels seront réduits au minimum, où non seulement l'intérêt de la cité l'emportera sur celui des particuliers, mais où l'intérêt de la société elle-même sera primé par celui de l'humanité. Cette victoire de l'altruisme sur l'égoïsme est d'abord inconsciente. Les hommes se sont groupés, sans savoir pourquoi, sous la pression des nécessités extérieures. Mais peu à peu la conscience s'est éveillée. Dès lors l'homme se rend compte des ordres que lui donne la société, en comprend les raisons, devient un facteur de sa propre évolution. L'hétéronomie se change en autonomie.

On voit que M. Bon prend pour accordé le principe spencérien d'après lequel l'état idéal est celui vers lequel nous entraîne l'évolution, et cela sans examiner les énormes difficultés que soulève ce postulat. D'ailleurs la loi même qui domine toute la théorie est-elle bien établie? A lire le titre de l'ouvrage on s'attend à trouver des inductions rigoureuses; mais on rencontre plus de citations de Spiuza et de Nietzsche que de faits et de raisonnements. Cette méthode mérite-t-elle le nom de « scientifique »?

E. DE ROBERTY. — *L'Éthique. — Le Psychisme social, deuxième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire*. Paris, Alcan, 1897, 1 vol. in-18, 218 pages.

Par ses ouvrages précédents, surtout par un premier essai sur la morale considérée comme « sociologie élémentaire », on sait déjà que M. de Roberty, en éthique, se place au point de vue positiviste : la morale est une science, c'est la science sociale.

La morale est une science; elle n'a pas à donner d'ordres, elle doit enseigner des vérités. Elle est la science du surorganique comme la biologie est la science de l'organisé. La force

qui se déploie dans l'univers, après s'être manifestée sous forme de matière et de vie prend une forme nouvelle, celle du « psychisme social » et cette forme nouvelle est l'objet de l'éthique. « Les banalités qu'on répète sur le dictamen de la loi naturelle : sois fort, et sur les préceptes de la loi morale : sois prudent, vertueux, charitable, etc., prouvent, dit l'auteur, combien on méconnaît encore la vraie nature du psychisme collectif. On se refuse à voir dans la socialité un mode nouveau de la force universelle ; on ne veut pas comprendre que nous donnons le nom de vertu à l'énergie transformée, devenue, de mécanique ou vitale, morale ou sociale ; et que nous appelons prudence ou sagesse l'économie de cette même force, sa dépense réglée par le principe de la moindre résistance » (p. 12). Ainsi la vertu est un phénomène aussi nécessaire que la chaleur ou l'électricité. Le vice de même : « quant à la prétendue primauté de la force brutale sur le droit, il est manifeste qu'une telle formule ne signifie rien, à moins qu'elle ne serve à indiquer une transformation rétrograde de l'énergie, une décomposition rapide d'un mode supérieur de l'existence et un brusque retour au mode immédiatement inférieur (p. 13) ». Le mal moral, c'est une chute dans le monde organique, comme le mal physiologique, la mort, c'est une chute dans le monde inanimé. Mais ces deux « décompositions » sont également produites par des lois nécessaires. La morale, ainsi entendue, est donc une science comme la biologie ou la physique.

La morale est la science du surorganique. Mais qu'est-ce que le surorganique ? C'est, pour M. de Roberty, le moral, le conscient, le social, le rationnel : tous ces termes sont synonymes. En somme, le surorganique, c'est tout ce qui dépasse la vie pure et simple. Ce n'est pas à dire que la sociologie et la psychologie individuelle se confondent : il y a entre elles la même différence qu'entre l'abstrait et le concret. La psychologie étudie les êtres vivants sur lesquels s'appliquent les lois sociales. Un individu humain, c'est un groupe de faits biologiques et de faits sociaux, le lieu où s'entre-croisent les lois de la vie et les lois de la société : faites abstraction des premières, et il reste l'objet de la sociologie. M. de Roberty semble distinguer parmi les faits de conscience deux groupes de phénomènes : ceux qui sont produits par le corps vivant, et ceux qui sont produits par la société ; il distingue une psycho-physique (ou psycho-physio-

logie, p. 62, 58) qui rentre dans la biologie, et une psychologie proprement dite avec laquelle « la sociologie descriptive doit confondre ses limites » (p. 62). On voit donc comment, pour lui, conscient et social sont termes synonymes.

De cette proposition sort un corollaire intéressant. Par cela même que le social est un des éléments constitutifs de l'individu, l'homme est altruiste avant d'être égoïste ; l'égoïsme n'est chez lui qu'une sorte d'atrophie du sens social. Il ne faut donc pas dire avec La Rochefoucauld que l'altruisme est un égoïsme déguisé, ou avec Spencer que l'altruisme est né de l'égoïsme : c'est au contraire l'égoïsme qui naît, par évolution régressive, de l'altruisme primitif. Ou plutôt, M. de Roberty paraît distinguer deux égoïsmes comme il distingue deux consciences. Nous avons une conscience physiologique et une conscience sociale ; de même il existe un égoïsme d'origine physique et un égoïsme d'origine sociale ; le premier, c'est « la bête dans l'homme » ; le second c'est une déviation de l'altruisme ; en tant qu'animal l'homme est égoïste ; en tant qu'être social il est foncièrement altruiste, mais il devient égoïste par l'avortement de son altruisme. Sous ces deux formes l'égoïsme est le mal.

Ces opinions sur les rapports du psychique et du social et sur les origines de l'égoïsme sont des indications ingénieuses. Quant aux thèses fondamentales de l'ouvrage elles ne comportent pas de discussion, car elles sont simplement énoncées sans démonstration méthodique. Elles ne se distinguent pas, d'ailleurs, des thèses classiques d'un évolutionnisme un peu démodé.

MARCEL BERNÈS. — Sociologie et morale. Deux années d'enseignement sociologique. Paris, Giard et Brière, 1896, 1 vol. in-8°, 163 pages.

Le livre de M. Bernès est un « programme » de cours : aussi les thèses qu'il renferme sont-elles privées du développement et des démonstrations qu'elles comportent ; elles échappent, par suite, en partie, et à l'analyse et à la critique. Elles peuvent se ramener à deux propositions essentielles : la morale fait partie intégrante de la sociologie ; la socialité fait partie intégrante de la moralité.

Au gré de M. Bernès, la sociologie demeure trop théorique. Elle oublie qu'elle traite de faits humains et qu'à ce titre elle

ne doit pas se désintéresser des aspirations des hommes. Elle est, en général, naturaliste : elle devrait être idéaliste. En effet, la morale est la science *normative* (p. 5) qui correspond à la sociologie, science descriptive. Mais, dans ce domaine, le réel et l'idéal sont inséparables ; une société, c'est à la fois « une chose et une idée » (p. 106), un ensemble de faits donnés et d'évolutions inachevées vers les fins qui attirent les hommes. La sociologie a pour objet l'étude d'actions humaines : or, toute action, même la plus insignifiante en apparence, est « qualifiable » (p. 86, 89) moralement, et l'appréciation que les hommes en donnent est un fait social important. Donc, la théorie et la pratique doivent se réconcilier sur ce terrain (p. 82). La « sociologie sans la morale reste mutilée » (p. 5).

En revanche, la morale devient abstraite et morte si elle perd de vue la réalité sociale et ne fait pas aux sentiments sociaux une place importante. L'histoire de la morale en est la preuve. La morale primitive est une morale « sociale » (p. 107) : l'individu n'y est guère reconnu ; il n'a pas de valeur : c'est la vie sociale qui est la fin de l'activité de ses membres. Mais quand la réflexion s'éveille, le sentiment social perd sa prépondérance : c'est ce qui s'est produit en Grèce, au temps de Socrate. Par bonheur, Socrate conserve encore le sens de la réalité concrète et de la vie sociale, mais ses successeurs accentuent les tendances individualistes de sa morale, en même temps qu'ils s'éloignent de la vie réelle. L'individualisme est la marque de la morale hellénique. Et la morale chrétienne, malgré son désir de s'opposer à la morale antique, se détourne, elle aussi, des réalités sociales. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, avec Kant et les philosophes français, que la solidarité reprend sa valeur aux yeux des moralistes. En dépit des interprétations ordinaires, M. Bernès trouve dans le kantisme et dans les maîtres de la Révolution française l'ébauche d'une morale contraire à l'individualisme. Reprenant une idée exprimée par M. Henry Michel dans son livre sur *l'Idée de l'État*, il montre que l'individualisme banal est une « déviation » de l'individualisme du XVIII^e siècle. Et celui-ci, comme le kantisme, est « la transition du pur individualisme qui règne dans la morale antique, à la morale sociologique fondée sur le sens de la solidarité » (p. 143). L'avenir nous réserve donc — et il faut s'en féliciter selon M. Bernès — une morale de la solidarité. Ce n'est pas à dire que nous retour-

nerons à la morale primitive : l'auteur se défend de vouloir « prendre son idéal en arrière ». Il va même jusqu'à dire que l'idéal n'est pas de « consolider » la société présente ; l'idéal, ce n'est pas l'« ordre » (p. 165), la stabilité. Nous ne devons pas nous plaindre de l'anarchie actuelle des consciences ni lutter contre elle par une régression vers le passé. Mais « la morale n'est pas réduite à cette alternative d'être sociale et traditionnaliste en étouffant l'individu, en mettant une contrainte à la place d'un idéal, ou de placer dans l'individu le principe unique de l'action morale, et, en se faisant subjective, de renoncer à être sociale » (p. 158). Il existe une troisième solution qui consiste, si l'on comprend bien M. Bernès, à chercher la solidarité par des efforts individuels. La morale de l'avenir ne consistera pas à obéir de force à la loi sociale, ni à chercher chacun pour soi la tâche à accomplir : elle ordonnera à chacun de se solidariser volontairement avec tous (p. 164). Ainsi à la solidarité forcée des âges primitifs, au libre individualisme des philosophes antiques et modernes, doit succéder la solidarité volontaire, conforme aux données de la sociologie et aux aspirations de la morale.

A vrai dire, aucune des deux thèses principales de M. Bernès ne paraît très neuve. On soupçonne, en lisant son programme, qu'elles sont développées dans son cours avec beaucoup d'ingéniosité : les paradoxes qu'il émet sur la morale de Socrate, sur l'individualisme hellénique et sur l'éthique de Kant exigent des démonstrations dont le détail doit être piquant. Mais il est bien difficile de discuter, même sommairement, des indications aussi brèves. Et cette discussion serait mieux à sa place dans une histoire de la philosophie que dans une *Année sociologique*. Quelle que soit en effet l'importance sociale des doctrines d'un Socrate ou d'un Kant, ce n'est pas faire œuvre de sociologue que les étudier pour elles-mêmes. Ne cherchons donc pas querelle à M. Bernès sur les moyens qu'il emploie pour démontrer sa thèse et accordons-lui que les sentiments sociaux, en général, et le sentiment de la solidarité, en particulier, jouent un rôle important dans la vie morale.

Sans être plus neuve, l'idée d'unir la sociologie et la morale est plus discutable que la thèse précédente. Il est vrai que la sociologie s'occupe d'idées et d'aspirations autant que de faits matériels. Mais ces aspirations mêmes sont données dans l'observation sociologique. Le sociologue n'a pas à s'interroger

sur leur valeur morale : il n'a qu'à constater les courants d'opinions qui entraînent les sociétés dans un sens ou dans un autre. De ce que les faits sociaux sont des tendances plus que des états, il ne suit pas qu'il faille joindre à l'observation scientifique l'appréciation morale de ces faits : les tendances s'observent plus difficilement peut-être, mais par les mêmes méthodes que les états. On n'a pas étudié les mœurs actuelles si l'on s'est borné à décrire nos actions : il faut y joindre nos croyances et nos désirs ; mais ces désirs eux-mêmes sont des faits qui se traduisent par des paroles ou des actes observables : ne serait-il pas imprudent de joindre à leur étude des jugements sur leur valeur ? Ne serait-ce pas s'exposer à perdre l'impartialité qui est la première condition de la recherche scientifique ? Nos passions ou nos préjugés politiques ou moraux ne risquent-ils pas de troubler notre regard ? Ainsi, l'union de la sociologie et de la morale ne nous paraît ni imposée par la nature des faits sociaux ni exigée par l'intérêt de la sociologie : d'une part, il est vrai qu'en agissant, les hommes se proposent des fins idéales et qu'on ne peut pas séparer la connaissance de leurs actions de la connaissance de ces fins ; mais ces fins sont données au sociologue non comme des fins mais comme des faits. D'autre part, l'appréciation de ces fins suppose que le savant les considère non comme des faits, mais comme des fins, c'est-à-dire qu'il renonce à la méthode scientifique et à la vérité.

Pourtant, M. Bernès a raison de montrer que la théorie et la pratique sont inséparables. Mais leur rapport n'est pas le rapport d'identité qu'il veut établir : c'est un rapport de succession. La pratique suit la théorie : à une connaissance confuse succède l'instinct : à une connaissance distincte succède l'activité réfléchie. La sociologie sans la morale ne serait pas mutilée, n'aurait perdu aucun de ses membres, mais elle serait découronnée. Si des vérités sociologiques sont découvertes, nul doute qu'elles ne se transforment en règles pratiques : elles nous donneront le moyen d'atteindre l'idéal fixé par la conscience. Mais ce n'est pas à dire que la sociologie doive se proposer pour tâche essentielle la découverte de ces moyens. De même que dans les sciences de la nature les applications pratiques ont souvent suivi les découvertes théoriques sans avoir été l'objectif des savants, de même la sociologie nous fournira peut-être des règles de conduite imprévues des théoriciens. Si nous admettons donc que la

morale et la sociologie sont, en fait, intimement unies, nous croyons qu'en droit il reste légitime de séparer leurs disciplines. La morale, dit M. Bernès, est la « science normative » à laquelle correspond la sociologie. Mais pourquoi ces deux sciences ne demeureraient-elles pas séparées comme la logique est séparée de la psychologie du raisonnement ou comme l'art de l'ingénieur est séparé de la mécanique ? Qu'il soit ou non difficile pour un sociologue de s'abstenir de juger les faits qu'il observe, la distinction n'en garde pas moins sa valeur logique.

Prof. Dr M. LAZARUS. — *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze (La vie de l'âme ; ses phénomènes et ses lois étudiés sous forme de monographies)*, III^e vol., 3^e édition. Berlin, Dümmler, 1897, 1 vol. in 8°, xvi-441 pages.

Le livre de Lazarus n'est pas nouveau : aussi nous bornons-nous à signaler, sans l'analyser, la troisième édition du troisième volume.

Le dernier chapitre de l'ouvrage traite « de l'origine des mœurs ». Les mœurs sont des « coutumes générales et conscientes » ; elles fondent ce qu'il y a de « général et d'objectif » dans les consciences : la psychologie des peuples qui étudie « ce qu'il y a de commun aux consciences individuelles d'une nation » doit donc étudier les mœurs.

Les mœurs sont « l'aboutissement d'un processus psychique » dont le premier terme est le « sentiment moral » : par là, l'auteur entend tout sentiment accompagné soit d'une approbation, soit d'un blâme : or, une « propriété et une nécessité » fondamentale de notre nature psychique consiste à « percevoir toute action humaine accompagnée d'un sentiment d'approbation ou de blâme »². Ce sentiment est d'abord inconscient, mais il détermine une action, et la conscience de cette action, c'est la conscience morale. « L'homme primitif perçoit sa nudité : cette perception est accompagnée d'un sentiment de désapprobation ; il n'a pas conscience de son senti-

(1) Bouglé. *Les sciences sociales en Allemagne*; I. Lazarus, p. 29.

(2) Page 374. Nous avons déjà rencontré cette théorie chez M. Fragapane et chez M. Bernès sans qu'on puisse dire si ces deux auteurs l'ont ou non empruntée à Lazarus.

ment comme nous avons aujourd'hui conscience des nôtres ; mais son sentiment se traduit immédiatement en action : l'homme se couvre et dans cet acte il saisit son sentiment » (p. 375). Comme, à cette époque, tous les individus se ressemblent, ils éprouvent tous, dans les mêmes circonstances, les mêmes sentiments : par suite, l'action de l'un est répétée par tous les autres. Les mœurs s'expliquent donc par la loi de la qualification des actes et par la loi de l'identité des consciences primitives : deux lois psychologiques.

Ces deux lois ne sont pas démontrées par des faits : l'auteur n'a prétendu tracer qu'une esquisse « semblable à une figure mathématique ». Mais cette méthode schématique convient-elle à une histoire ?

II. — ÉTUDES OBJECTIVES SUR LES MŒURS

Par M. LAPIE

ALFRED VIERKANDT. — *Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie. (Peuples primitifs et peuples civilisés ; contribution à la psychologie sociale.)* Leipzig, Duncker et Humblot, 1896, 1 vol. in-8°, xi-497 p. Prix : 10 M. 80.

Disciple de Wundt plutôt que de Lazarus, M. Vierkandt s'occupe moins de « psychologie des peuples » que de « psychologie sociale ». Il ne décrit pas les traits communs aux consciences individuelles d'une nation, mais dans l'âme humaine en général il trouve des phénomènes dont les lois expliquent les phénomènes sociaux.

Dès les premières pages, l'auteur s'engage à « déduire » d'un caractère psychologique les différences qui séparent sauvages et civilisés et à ramener à des problèmes psychologiques les problèmes sociaux relatifs à la civilisation. Ce n'est pas qu'il ait la prétention d'« expliquer » (p. 12) ; il ne cherche qu'un point de vue permettant de grouper systématiquement les faits sociaux qu'il étudie. Son livre n'est donc pas une philosophie de l'histoire, mais une collection de faits sociaux régulièrement disposés autour de leur centre psychologique.

Ce centre psychologique, c'est l'activité. On peut distinguer dans l'activité deux degrés : l'instinct et la volonté, l'activité irréfléchie et l'activité réfléchie. La première caractérise la vie

des sauvages, la seconde celle des civilisés : telle est l'idée maîtresse du livre. Il suffit, en effet, suivant l'auteur, d'analyser l'instinct et la volonté pour voir quels caractères doit prendre la vie physique, intellectuelle, morale et religieuse d'êtres soumis à chacun de ces modes d'activité. Ainsi les coutumes, les mœurs, les sciences, les arts et les religions varieraient comme varie l'activité des hommes.

L'acte instinctif est violent mais de courte durée : déterminé par une excitation physique, il a la force et la durée de cette excitation. Il est aveugle puisque sa cause est mécanique ; il ne suppose qu'un minimum d'activité intellectuelle. Ces caractères psychologiques, que tout le monde accordera à l'auteur, lui suffisent. — La vie des sauvages, voués à l'instinct, sera une vie de passion : leurs actes seront violents, mais leur activité vite lassée ; leur vie est une succession de crises passionnelles. Et leur vie sociale ressemble à leur vie individuelle : c'est une série d'événements sans lien puisqu'ils se succèdent au hasard des impulsions. En dépit de la continuité que la force de la coutume donne à leur existence, on ne peut pas dire que les peuples sauvages aient une « histoire » : il ne peut être question pour eux que d'une « chronologie ».

L'instinct est aveugle, il ne voit pas l'avenir et n'est pas guidé par des fins prévues : les sauvages ne prévoient pas ; leur économie politique demeure rudimentaire parce qu'ils ne connaissent ni l'épargne ni la production préventive : ils consomment leurs richesses à mesure qu'ils les produisent. — De même leur droit pénal est imprévoyant : il réprime, mais ne prévient pas le crime. Il est vrai que cette imprévoyance enlève aux sauvages des soucis : leur humeur est plus gaie et leur félicité plus parfaite que celle des civilisés. Leur activité, se déployant sans but, est une activité de « jeu » ; elle va au hasard, elle se gaspille : ses produits sont par suite plus nombreux que ceux de l'activité civilisée : les langues des sauvages sont plus riches que les nôtres et dans tous les domaines de leur activité on remarque le même luxe. Mais ce luxe est stérile. L'activité de jeu des sauvages ne produit pas un art véritable : il n'y a pas de « création » chez eux, car pour créer il faut agir en vue d'une fin. L'instinct, purement mécanique, ne donne donc naissance qu'à un art passif, imitateur, mais non créateur. La même stérilité se note dans l'intelligence. Aux deux degrés de l'activité correspondent en effet deux degrés d'intelligence : l'association et

l'aperception, l'une passive, l'autre active : les sauvages ne connaissent que la première : leurs pensées, comme leurs actes, se succèdent donc au gré des circonstances. Ils ne peuvent s'élever à l'idée de la science ; leur tour d'esprit est mythologique : en effet, dans la formation des mythes, l'analogie, la métaphore jouent le rôle essentiel : or, l'analogie et la métaphore ne sont que des espèces d'associations. — D'autre part, cet état d'inconscience dans lequel l'instinct laisse l'âme humaine ne permet pas à la personnalité de se reconnaître : l'individu ne se distingue pas de ses voisins ; par suite, il ne peut pas trouver en lui-même des raisons d'agir et de bien agir. La morale est tout extérieure : non seulement elle ne propose pas à l'individu de se prendre pour fin, mais elle n'agit sur les hommes que par la voix de l'opinion publique et de la religion. La conscience morale ne s'éveille pas. Enfin, l'instinct a sa cause en dehors de l'homme : l'être soumis à l'instinct ne se sent donc pas maître de sa destinée : à plus forte raison ne se sent-il pas maître de la nature ; au contraire, il en est l'esclave et il reconnaît cet esclavage : le sentiment religieux est un sentiment de crainte et de dépendance. Des coutumes économiques imprévoyantes, un droit répressif, une morale extérieure, un art impuissant, une science mythologique et une religion de la peur, voilà donc ce que l'homme, à l'état de nature, doit à la prédominance de l'instinct.

Pour avoir le portrait du civilisé, il suffit de remplacer chaque trait du sauvage par son contraire : l'activité caractéristique du civilisé est en effet l'activité libre qui est le contraire de l'instinct. Il en résulte que les peuples civilisés seront capables de « grands desseins et de vastes pensées » : ils ne s'arrêteront pas quand l'impulsion, venue du dehors, aura cessé d'agir ; leur histoire dépendra de leur volonté et leur volonté est tenace parce qu'elle est raisonnée. Leur vie présente donc de la continuité et les événements en sont réglés par des idées : on peut dire qu'ils ont une « histoire ».

D'autre part, les civilisés sont des prévoyants. Le souci de l'avenir, voilà peut-être le critère le plus sûr de la civilisation : or, il ne peut prendre place qu'en des âmes soustraites aux impulsions de l'instinct. L'économie politique en dérive : l'agriculture et l'industrie produisent des objets non seulement pour les besoins du jour ou du lendemain, mais pour

ceux des années futures. On ne vit pas au jour le jour ; on fait des réserves, on épargne, on capitalise pour l'avenir. Assurément, ce souci de l'avenir n'est pas sans inconvénients. Il tue, dans l'esprit des civilisés, la bonne humeur des sauvages ; partout la civilisation amène avec elle l'inquiétude. Mais, malgré ce pessimisme, la civilisation n'est pas inféconde. L'activité volontaire est une activité économique ; elle permet à l'homme d'obtenir à moins de frais plus de résultats : la langue anglaise est moins riche en synonymes que les langues des sauvages, et pourtant elle permet de mieux exprimer la pensée. Et il en est de même dans les autres domaines de l'activité. « Organisée, » l'activité des civilisés est moins gaspillée que l'activité « de jeu » des sauvages.

Elle est aussi plus créatrice : notre art n'est plus passif ; ce n'est pas une simple imitation de la nature ; c'est une création de la beauté. Elle imprime son caractère à l'entendement même : la science des civilisés n'est pas « mythologique », elle n'est pas une série d'associations d'idées, mais un système d'aperceptions solidement enchaînées. Plus active, la conscience s'éveille et se révèle à elle-même : l'individualité se distingue des individualités voisines ; la dignité personnelle devient le motif moral de nos actions. Habitée à délibérer, c'est-à-dire à peser la *valeur* de nos actes, la volonté applique à elle-même cette notion de valeur, et l'homme comprend qu'il a une destinée morale à remplir. Aux ordres tout extérieurs de l'opinion publique et de la religion se joignent les prescriptions de la conscience morale.

Enfin, cette morale influe sur la religion même. L'homme, par la volonté, s'aperçoit que la nature externe n'est pas la seule cause de ses actes, qu'il est lui-même l'ouvrier de son être ; il est indépendant de la nature, il en est le maître. Dès lors il n'a plus à craindre cette nature ni les êtres terribles que la « pensée mythologique » des premiers âges voyait derrière les forces naturelles. Dieu, c'est l'idéal moral sur lequel la volonté se modèle. Moral et religieux sont toujours synonymes ; mais dans la civilisation les actes ne sont pas moraux parce qu'ils sont dictés par les dieux : au contraire, un ordre paraît divin quand il est moral. Une économie politique prévoyante, un art créateur, une science explicative, une conscience éclairée sur sa propre valeur et une religion morale, voilà donc ce que l'homme civilisé doit à la prédominance de la volonté sur l'instinct.

L'auteur n'oppose pas ces deux portraits sans reconnaître qu'il existe entre eux des intermédiaires. Entre l'état de nature et la civilisation il place la demi-civilisation. Le genre civilisé lui-même comprend des variétés. Cependant, il est peu étendu ; car la civilisation est, selon M. Vierkandt, un fait exceptionnel et presque anormal. Pour lui, en effet, deux exemples de sociétés civilisées peuvent seuls être produits : la société hellénique du v^e siècle et la société européenne des temps modernes. Les Chinois, les Égyptiens, les Phéniciens, les Romains mêmes dans l'antiquité, les Arabes et les Européens du moyen âge n'ont été que des demi-civilisés. A deux reprises seulement, la civilisation est née : en Grèce au v^e siècle, en Europe à la Renaissance. Comment expliquer cette rareté d'un phénomène aussi important ? C'est que l'activité instinctive est favorable à la vie sociale tandis que l'activité réfléchie lui est nuisible. Ce qui pousse les hommes à s'unir en sociétés, ce n'est pas la conscience claire, mais c'est un instinct. Que la volonté l'emporte sur l'instinct, et le sentiment social tend à disparaître : une société qui tend à se civiliser tend donc à se suicider. Partout, réciproquement, où le sentiment social reste fort, la civilisation avorte. L'auteur insiste sur ce point et démontre son opinion par des arguments variés (p. 5, 24 à 26, 352). Les actes instinctifs, dit-il encore, sont plus simples que les actes volontaires ; par suite, ils peuvent être conçus par un plus grand nombre d'hommes à la fois ; les combinaisons compliquées ont moins de chances de se produire que les combinaisons plus simples ; les aspirations instinctives sont donc plus générales que les tendances volontaires ; par les instincts un plus grand nombre d'hommes communient que par les pensées claires : l'instinct unit, la volonté divise ; où celui-là l'emporte — dans la barbarie — la société est forte ; où celle-ci prédomine — dans la civilisation — la société s'affaiblit : il y a donc comme une antinomie entre société et civilisation. Sans doute la morale et la civilisation sont en harmonie : car la morale, telle que l'entend M. Vierkandt, est inséparable de la dignité personnelle ; tout ce que gagne la conscience de soi est gagné par la moralité. Mais le triomphe de la morale, assuré par la civilisation, n'en est pas moins la ruine de la société. Comme l'homme est un « animal social », il n'est pas un animal « civilisé » : c'est pourquoi la civilisation n'est dans son histoire qu'une exception.

Pour cette raison, la civilisation est perpétuellement en état d'équilibre instable. Les vrais civilisés sont le petit nombre même dans les sociétés civilisées. Et d'ailleurs la civilisation ne peut pas étendre indéfiniment son empire sans faire courir un danger à l'humanité, car si elle remet en question toutes les coutumes ou toutes les croyances traditionnelles, si elle veut tout passer à l'épreuve de la critique, si elle renonce à agir sous prétexte de délibérer, n'est-il pas à craindre qu'elle n'aille à sa ruine en ruinant la vie sociale ? La civilisation est donc une fleur rare et éphémère dans l'histoire de même que l'activité volontaire dans la vie individuelle.

On ne saurait dissimuler le plaisir que procure à l'esprit l'ingéniosité de toutes ces déductions. Quelques-unes d'entre elles choquent bien le lecteur, et s'il était dans la logique du système de considérer, comme le veut l'auteur, les savants et les marchands comme des représentants d'un même type de civilisation, on ne pourrait que plaindre le système : une telle conséquence ne suffirait-elle pas à le condamner ? Mais, outre que d'autres remarques de l'auteur lui-même tendent à faire rentrer les marchands dans une classe moins « intellectuelle », on sera moins tenté de lui reprocher la bizarrerie de la première assimilation si l'on remarque les transformations que la science moderne introduit dans la technique : c'est par le caractère scientifique de son industrie, de son commerce et de son agriculture plus que par leur extension que se distingue notre civilisation. Même dans les déductions les plus osées, on peut donc trouver des vues exactes.

Pour ce qui est du principe général de la théorie, si l'on en juge d'après ses résultats, il prête à la critique. Il exige que la religion primitive soit une religion de la peur, mais on verra, par d'autres chapitres de l'Année, combien est discutable cette conception des premiers cultes. La famille et l'État s'expliquent moins bien encore dans la théorie de M. Vierkandt. L'auteur dit, il est vrai, que, en raison de la prépondérance de l'instinct, les peuples sauvages sont divisés en deux classes, tandis qu'une troisième, celle de l'intelligence, s'ajoute aux deux premières chez les civilisés. Mais c'est la seule explication qu'il donne des faits d'ordre politique. On peut bien combler en partie cette lacune, montrer, par exemple, que le parlementarisme est le gouvernement propre aux êtres dont l'activité est réfléchie, tandis que l'autoritarisme convient

à des sujets impulsifs. Mais pourquoi telle forme de l'autoritarisme est-elle adoptée plutôt que telle autre ? La théorie semble impuissante à le dire. Et de même on ne voit guère comment la polygamie serait liée à l'impulsivité, la monogamie à la réflexion. Deux groupes d'institutions sociales, — et non des moins importantes — les institutions politiques et surtout les institutions domestiques, paraissent donc échapper à la déduction de M. Vierkandt : il n'a pas coordonné au point de vue psychologique tous les faits sociaux.

D'autre part, sa classification des faits sociaux est rudimentaire. Placer d'un côté les Grecs du v^e siècle et les Européens modernes, et de l'autre tout le reste de l'espèce humaine, c'est donner une classification plus grossière que celle qui place d'un côté l'homme et de l'autre les animaux, car, entre l'homme et l'animal il y a, au moins en apparence, une différence essentielle, tandis que, de l'aveu de l'auteur, les sauvages et les civilisés ne sont séparés que par des degrés. Dès lors, ne fallait-il pas distinguer quelques-uns de ces degrés ? Est-il d'une bonne méthode de ranger sous la même rubrique les Chinois et les Arabes, ou même les Australiens et les Sioux ? Si imparfaits qu'ils soient, les documents que nous possédons sur ces sociétés nous permettent d'établir des classifications plus précises. Mais M. Vierkandt, ayant voulu tout déduire des modes de l'activité et n'ayant distingué que deux de ces modes, ne pouvait distinguer que deux espèces de sociétés.

Il en résulte que les explications de M. Vierkandt demeurent abstraites : elles rendent compte des aspects les plus généraux de la vie des sociétés inférieures ; mais elles ne déterminent pas avec précision les institutions caractéristiques de ces sociétés. C'est que l'auteur omet un facteur important : l'association. Du mode d'association, de la manière dont les individus réagissent les uns sur les autres dépendent en effet les coutumes et les croyances. Bien qu'elle se nomme « sociale », la psychologie de M. Vierkandt demeure trop voisine de la psychologie individuelle.

Pourtant, cette psychologie repose sur un postulat dont la valeur n'est pas douteuse : elle suppose que l'âme humaine est partout semblable et que par suite les lois de la psychologie générale sont partout appliquées. Et sans doute ce principe n'est pas neuf ; M. Vierkandt cite, en épigraphe, une phrase de Nadaillac qui dit : « Toujours et partout nous trouvons

chez les races humaines en apparence si différentes les mêmes goûts, les mêmes efforts, les mêmes tendances, les mêmes conceptions. » Il aurait pu citer aussi la pensée de Taine : « De même qu'en minéralogie, les cristaux, si divers qu'ils soient, dérivent de quelques formes corporelles simples, de même, en histoire, les civilisations, si diverses qu'elles soient, dérivent de quelques formes spirituelles simples. » Et sans doute aussi ce principe, chez M. Vierkandt, est bien plutôt un postulat qu'une induction. Pourtant, il donne quelques exemples précis à l'appui de sa thèse : des coutumes en apparence contraires, et dont la contradiction apparente réjouirait un Montaigne, s'expliquent par le même sentiment : la naissance de deux jumeaux est considérée par certains peuples comme un événement heureux, par d'autres comme un événement malheureux : y a-t-il contradiction ? La même cause a-t-elle produit des effets contraires ? Non : la cause de l'opinion est dans les deux cas la rareté du phénomène : il attire l'attention et comme tous les faits exceptionnels, il est considéré comme un signe de bon ou de mauvais augure. Pourquoi de bon augure ici, de mauvais augure là ? Cela dépend de causes locales, d'associations d'idées accidentelles. Mais le phénomène essentiel, celui qui se retrouve partout, a pour cause un fait psychologique également général. Ainsi, en distinguant dans les faits sociaux l'accidentel et l'essentiel, on arrive à les expliquer par leurs causes psychologiques, elles-mêmes particulières ou universelles. M. Vierkandt donne donc des exemples à l'appui de la théorie de l'uniformité de l'âme humaine et il fournit une méthode permettant d'interpréter dans le même sens un grand nombre de faits. Mais admettons même que cette théorie demeure chez lui à l'état hypothétique. Cette hypothèse est le postulat nécessaire non seulement de toute science sociologique, mais de toute science humaine. Si l'on n'admet pas qu'il existe entre les idées et les sentiments de tous les hommes une parenté et même une homogénéité relative, on s'interdit de rechercher une loi ayant la valeur des lois de la nature. Et dès lors il est inutile de collectionner des faits en vue d'inductions futures : il ne saurait y avoir d'inductions sociologiques. Malgré tous ses défauts, le livre de M. Vierkandt a donc le mérite de poser un postulat indispensable à la sociologie en proclamant l'uniformité des âmes humaines.

D^r RICHARD HILDEBRAND. — *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen: Erster Theil.* (*Le droit et les mœurs aux différentes phases de l'évolution économique.*) Iéna, Fischer, 1896, 1 vol. in-8°, iv-490 pages.

M. Hildebrand se propose d'étudier le droit et les mœurs dans les diverses civilisations, classées au point de vue économique. Ce n'est pas qu'il reconnaisse formellement la prépondérance de l'élément économique sur les autres éléments de la civilisation; mais, pour lui, les institutions économiques passent partout et toujours par les mêmes périodes d'évolution; elles fournissent par suite un moyen de dater les autres institutions: sachant que telle coutume juridique est contemporaine de l'âge pastoral, par exemple, nous pourrions fixer sa date dans l'histoire, car l'état pastoral n'a pu se présenter qu'à un moment déterminé de l'évolution. Les institutions économiques sont donc le cadre dans lequel viennent se placer les autres faits sociaux. M. Hildebrand réunit les textes principaux qui nous renseignent sur les diverses sociétés et il les classe suivant le principe que nous venons d'indiquer.

C'est seulement la première partie de son travail qu'il publie aujourd'hui: elle concerne les peuples chasseurs et pêcheurs, les pasteurs, enfin les agriculteurs primitifs et les premiers propriétaires fonciers.

Les hommes vivent d'abord de chasse et de pêche: leurs institutions économiques sont alors rudimentaires. Ils errent à la recherche de leur proie; ils ne sont pas nomades, mais ils sont vagabonds. La rareté de la nourriture les force en outre à demeurer isolés: la famille est le seul groupe social; il n'y a même pas encore de horde. Par suite, il n'y a pas de pouvoir politique: le seul pouvoir est celui de l'homme sur la femme et l'enfant, et ce pouvoir étant unique n'est limité par rien: tout le travail tombe donc sur la femme. Ce n'est pas à dire que la femme soit une esclave ravie ou achetée; si grossier qu'il soit, le mariage résulte, à cette époque, du consentement des deux parties: les parents donnent seulement leur assentiment, tacite ou explicite, et ils reçoivent, en général, des présents de l'époux: mais ces présents ne sont pas un prix d'achat. A la vérité, M. Hildebrand ne donne pas de sa thèse une démonstration positive: il se borne à dire qu'à une époque où l'idée de la propriété est encore inconnue, la

femme ne peut pas être la propriété de son mari, et l'intérêt n'est pas encore le motif exclusif des actions des hommes. C'est seulement à l'âge pastoral que nous trouvons des textes relatifs au rapt ou à l'achat des femmes: à ce moment, en effet, la femme est devenue une richesse; ses parents ne la cèdent qu'à la condition d'être indemnisés: le mariage se fait par achat. Et les pauvres, qui ne peuvent acheter une femme, sont réduits soit à vivre célibataires, soit à voler leur femme; puis les riches, par avarice, imitent la coutume des pauvres: le mariage par rapt suppose le mariage par achat comme le vol suppose la propriété. Il faut donc renverser l'ordre admis souvent dans l'évolution du mariage: on place le mariage par consentement mutuel après le mariage par achat et celui-ci après le rapt: pour M. Hildebrand, le consentement mutuel (d'ailleurs aussi peu formulé que possible) précède l'achat et celui-ci précède le rapt.

L'homme n'en est pas moins, dès l'origine, le souverain absolu de la famille, et ce n'est pas pour placer le matriarcat à l'origine des sociétés que l'auteur relègue le rapt au troisième rang. Comme il n'y a pas encore de groupe complexe, la promiscuité ne saurait exister chez les chasseurs et les pêcheurs. En outre, l'intérêt n'est pas encore le motif prépondérant: « personne n'est encore assez avare pour que la possession exclusive d'une femme lui paraisse être un luxe. Les passions et les instincts naturels ou élémentaires commandent encore sans restriction » (p. 14); or, parmi ces instincts naturels, se trouve la jalousie. Dire que la monogamie est la forme primitive de la famille serait ambigu, car la famille n'a pas encore de forme stable et précise à cette date; mais ce qui est sûr, c'est que la famille ne débute pas par la promiscuité. C'est seulement chez les pasteurs qu'apparaît la polyandrie; chez ces peuples où la femme est achetée, le pauvre, s'il n'est pas assez fort pour la ravir et s'il ne veut pas se résigner au célibat, doit s'associer à ses frères ou parents pour acheter une femme. Et les riches font, par avarice, ce que les pauvres font par besoin. De même que la polyandrie, le matriarcat n'apparaît qu'à l'âge pastoral ou à l'âge agricole. Il arrive, en effet, à ces époques, que ce ne soit pas la femme qui est achetée par le mari, mais le mari par la femme. Dans ce dernier cas, le mari ne joue qu'un rôle secondaire et ses enfants n'héritent pas de lui, mais de leur oncle maternel. Le matriarcat et le patriarcat ne sont donc pas deux phases successives, mais

deux modes contemporains de la famille. Les riches adoptent le mode patriarcal, les pauvres doivent subir le matriarcat. Il ne faut donc pas voir à l'origine des sociétés un état dans lequel la femme prévaudrait sur l'homme. — En résumé, à l'âge de la chasse, les institutions sont encore dans un état amorphe : le pouvoir politique n'existe pas ; et si la famille existe, elle n'a pas la forme précise que lui donnent les théoriciens : on n'y trouve ni promiscuité ni matriarcat, ni rapt ni achat : tout ce qu'on en peut dire, c'est que deux individus de sexe différent se trouvent associés et que l'un, la femme, est sous l'autorité absolue de l'autre.

Les chasseurs sont des « prolétaires » ; les pasteurs, qui leur succèdent, sont déjà des « capitalistes » ; ils ont des richesses en réserve, leur bétail. Le bétail, en effet, ne sert pas à la consommation courante ; c'est seulement pendant les disettes ou pendant les fêtes qu'on abat un animal. Au début de l'âge pastoral, les hommes continuent à chasser pour vivre, et le bétail ne sert que dans les circonstances exceptionnelles ; plus tard, on apprend à tirer du bétail un revenu : le lait ; on peut consommer ce revenu sans toucher au capital : « l'état pastoral devient une industrie laitière ; le pasteur est un galactophage ».

Quel droit et quelles mœurs correspondent à cet état économique ? D'abord, les pasteurs sont nomades ; mais beaucoup d'entre eux se bornent à posséder deux résidences fixes : l'une pour l'été, l'autre pour la saison des pluies. En second lieu, les dimensions du troupeau déterminent les dimensions du groupement humain chargé de la surveillance. Si le troupeau grandit, plusieurs familles s'unissent pour en prendre soin. S'il grandit encore, s'il prend des proportions excessives, la famille, au contraire, se divise, et ses fractions vont chercher pâture dans des directions différentes : c'est ainsi qu'Abraham et Loth se séparent. Comment sont organisées ces familles ainsi formées par l'état économique ? L'idée de valeur étant née avec la propriété du bétail, on l'applique à la femme ; la femme a une valeur qui s'estime en têtes de bétail ; le mariage se fait par achat. L'autorité dans la famille appartient donc au père et la parenté paternelle prévaut. Pourtant, le pouvoir paternel ne dure pas plus longtemps que la jeunesse de l'enfant ; du vivant d'Isaac, Jacob et Esaü sont maîtres dans leur maison, distincte de celle de leur père. Aussi ne peut-on pas encore parler de famille

patriarcale. Il n'y a pas d'avantage de droit d'aînesse, en dépit de l'anecdote relative aux mêmes Jacob et Esaü : l'aîné n'a de privilège sur ses frères que dans les cas où le père meurt avant la majorité des autres enfants : en d'autres termes, le droit d'aînesse n'entraîne pas une inégale distribution des biens après la mort du père ; mais c'est un pouvoir exceptionnel qui est reconnu à l'aîné pour que la famille ne soit pas privée de chef. Il n'y a pas davantage, comme on l'a cru, de droit du plus jeune ; mais il peut arriver qu'à la mort du père les plus jeunes héritent seuls, si les aînés, arrivés à la majorité du vivant de leur père, ont reçu de lui la part qui leur revient. — La famille, à cette époque, comprend des esclaves : ce sont des prisonniers ou des pauvres.

La famille est encore l'unique société : il n'y a pas d'État ; si certains personnages ont de l'autorité sur plusieurs familles réunies, c'est une autorité toute morale, que leur confère soit leur naissance, soit leur âge, leur intelligence, leur force ou leur richesse. Ils ne donnent pas des ordres, mais des conseils : il n'y a donc pas encore de loi. — L'âge pastoral nous fait assister à la naissance des mœurs ; elles sont déjà plus distinctes et plus réglées que dans l'âge précédent ; mais ces règles viennent de la coutume ; le droit n'est pas né.

Naîtra-t-il à l'âge agricole ? — L'auteur distingue, au début de cette période, deux stades : celui dans lequel apparaît la culture, celui qui voit poindre la propriété foncière. Il ne faut pas croire, en effet, que l'agriculture entraîne immédiatement la propriété du sol. Tant qu'il y a de la terre en abondance, elle est, comme l'air et l'eau, *res nullius*. Et celui qui la défriche n'a pas encore sur elle de droit exclusif : il n'a de droit que sur les fruits que son travail a fait mûrir. Le sol, en tant que sol, n'est pas encore approprié. C'est à ce stade qu'appartiennent les Germains que nous décrivent César et Tacite. Aussi M. Hildebrand entre-t-il dans un examen minutieux des textes de ces auteurs pour rétablir, contre certains interprètes, la physionomie exacte des Germains de cette époque. Nous ne pouvons pas le suivre dans les détails de son travail parfois plus philologique que sociologique. En voici les résultats. Les Germains sont encore peu agriculteurs : autour de leurs résidences de vastes étendues demeurent désertes et incultes. Aussi la propriété n'existe-t-elle pas encore : nous verrons en effet que, suivant l'auteur, la propriété du sol ne peut apparaître qu'au moment où les terres

de culture deviennent rares. Les Germains ne connaissent qu'un droit de jouissance ; on a le droit de récolter ce qu'on a semé, mais on n'a pas de droit sur le sol ; il y a trop de terres pour que la terre ait une valeur, et puisqu'on ne lui reconnaît pas de valeur on ne songe pas à se l'approprier. — Est-ce à dire que la propriété soit collective ? Mais il n'y a ni propriété ni collectivité : comment parler d'une propriété collective ? Il n'y a pas de collectivité, pas d'État : sauf en temps de guerre, il n'y a pas de gouvernement, donc pas de droit public. L'individu n'est pas considéré comme citoyen, ni, à plus forte raison, comme homme : il est membre d'une famille et le seul droit de cette époque comprend les règles qui régissent ses rapports avec les autres membres de sa famille. Et puisqu'il n'y a pas de droit collectif, il ne saurait y avoir de propriété collective. Comment expliquer, dans cette hypothèse, les textes fameux d'après lesquels les Germains se partageaient les terres et refaisaient chaque année le partage ? Ces textes, selon M. Hildebrand, qui reprend ici l'opinion de Fustel de Coulanges, ont été mal compris : « *arva mutant* », dit Tacite ; et on a lu : *arva inter se mutant*. C'est un contresens. Les Germains changent de champ, parce qu'ils ont devant eux d'immenses espaces incultes, parce que la terre n'est pas encore rare (*et superest ager*) ; mais cela ne veut pas dire qu'ils échangent leurs champs. *Agros partiuntur*, dit encore Tacite ; mais rien ne prouve que ce soit la collectivité qui fasse ce partage entre ses membres ; l'examen minutieux des textes prouve qu'il s'agit d'une répartition des terres d'un individu entre ses divers tenanciers. Et cet individu lui-même ne peut pas encore être appelé propriétaire du sol : il ne reconnaît pas de valeur à la terre : il l'abandonnera bientôt pour une autre. Même au temps de Tacite, la propriété foncière n'est pas encore née chez les Germains : le seul progrès qui se soit accompli depuis l'époque de César, c'est celui-ci : on reste plusieurs années sur la même terre au lieu de l'abandonner après chaque récolte : la possession (je ne dis pas la propriété) devient plus stable.

Quand la population s'accroît, les terres deviennent rares ; elles prennent alors de la valeur, même si elles ne sont pas cultivées ; le fonds par lui-même devient une richesse : la propriété foncière apparaît. M. Hildebrand montre les transformations sociales qui l'accompagnent : la division des classes, l'institution du colonat, puis du servage ; la naissance de

l'État ou de la collectivité qui interdit aux étrangers de posséder et déshérite les femmes pour éviter l'immixtion des étrangers. Mais il s'attache surtout à démontrer, toujours à la suite de Fustel de Coulanges, que cette propriété primitive n'est pas une propriété collective. Nous avons maintenant les deux éléments qui nous manquaient tout à l'heure pour constituer une propriété collective : la propriété et la collectivité. Pourtant la propriété demeure individuelle. L'opinion contraire repose, dit l'auteur, sur une quadruple confusion : 1° Elle confond *res communis* avec *res nullius* ; de l'existence de terres qui ne sont à personne, elle conclut à l'existence de propriétés qui seraient à tout le monde. — 2° Elle confond *propriété collective* et *propriété indivise*. Or, dans les sociétés où l'indivision est d'usage, elle n'est pas du tout de droit : l'indivision est commode, parce qu'elle permet à tous les copropriétaires, sauf au gérant, de percevoir les fruits de la propriété sans travailler ; la division, surtout à l'origine, est au contraire incommode, car les premiers agriculteurs, habitués, dans l'âge pastoral, à se partager les troupeaux, trouvent moins facile de partager le terrain ; mais nulle part, ni chez les Kabyles de Hanoteau et Letourneux, ni chez les Indiens de Sumner Maine, on « n'est tenu de rester dans l'indivision ». — 3° Une troisième confusion consiste à prendre un droit de *jouissance* pour un droit de *propriété*. De ce que certains individus font paître leurs troupeaux sur un sol qui ne leur appartient pas en propre, on conclut que ce sol appartient à tout le monde ; mais il peut très bien appartenir — et il appartient réellement — à un autre individu qui concède aux premiers un droit de jouissance sur sa propriété. — 4° Enfin, on confond un droit purement *administratif* de l'État avec un droit de propriété. De ce que l'État lève des impôts fonciers, on conclut qu'il est le propriétaire : l'impôt serait un fermage. Mais l'existence des impôts fonciers — et même du droit d'expropriation — dans nos sociétés ne prouve pas que la propriété soit chez nous collective. Ainsi, la théorie de la primauté du communisme reposant sur tant de confusions doit être abandonnée : la propriété primitive est individuelle.

C'est à ce point que s'arrête le volume de M. Hildebrand, sans qu'il ait le loisir de montrer dans le détail quelles institutions domestiques, politiques, quelles coutumes morales correspondent à ce stade économique. Il réserve sans doute cette étude pour les volumes ultérieurs.

Nous avons résumé avec quelque détail le livre de M. Hildebrand parce qu'il est fait avec méthode et avec critique. C'est un des rares livres traitant des origines de la société qui n'accueille pas de confiance tous les récits des voyageurs les premiers venus sur les premiers venus des sauvages. Aussi ses conclusions, même lorsqu'elles ne concordent pas avec les idées reçues dans la sociologie contemporaine, paraissent-elles plus solidement établies que ces idées reçues. On reprochera peut-être à l'auteur d'avoir abusé des vues subjectives dans son interprétation de certaines origines. Par exemple, lorsqu'il dit que la promiscuité n'est pas le premier état de la famille parce que la jalousie est un instinct plus naturel et plus élémentaire que l'intérêt, on lui demandera les preuves objectives de son affirmation. De même lorsqu'il affirme que le mariage par rapt est une institution inventée par les pauvres et imitée par les riches. Il répondrait sans doute que ces vues subjectives ne sont pas contredites par les textes, qu'aucun cas de promiscuité ou de rapt n'est signalé à l'âge de la chasse, qu'on n'a donc pas le droit de considérer ces coutumes comme primitives et qu'il faut dès lors les considérer comme dérivées de l'intérêt. Mais il reste qu'aucun texte ne confirme positivement son hypothèse. En outre, elle n'explique pas tous les faits de l'âge pastoral : que des frères pauvres puissent s'associer pour acheter une femme, c'est admissible ; mais on ne comprend pas que cette possibilité devienne un devoir ; le caractère obligatoire du lévirat par exemple n'est pas expliqué par cette cause purement économique : la polyandrie ne s'explique pas entièrement par la richesse ou la pauvreté des individus. L'imitation des pauvres par les riches aurait aussi besoin d'être démontrée. En général, ce sont plutôt les pauvres qui, de gré ou de force, imitent les riches. Et, puisque M. Hildebrand assimile le rapt à un vol ordinaire, on voit bien que des pauvres sont poussés au vol par leur misère ; mais on voit rarement des riches imiter cette pratique par avarice. Avouons d'ailleurs que, si arbitraire qu'elle soit, l'hypothèse demeure fort ingénieuse.

A mesure que M. Hildebrand avance dans l'histoire et se trouve en présence de textes plus précis, l'arbitraire disparaît : aussi ses conclusions relatives à l'état de la propriété chez les Germains ainsi qu'à l'individualisme de la propriété primitive paraissent-elles très plausibles. Il est vrai que sur

ce point son originalité est moindre puisqu'il suit presque partout l'opinion de Fustel de Coulanges. Mais peu importe : l'esprit critique dont il fait preuve dans ces chapitres promet pour la suite de l'ouvrage des théories fortement prouvées.

Un doute subsiste : c'est que M. Hildebrand puisse tirer du point de vue économique auquel il se place tous les avantages qu'il en attend. Il n'est pas dit un mot du sentiment religieux des peuples décrits : pourtant, la religion existe chez ces peuples et elle influe sur leur droit et sur leurs mœurs. Comment n'est-elle pas même nommée ? Ne serait-ce pas parce qu'elle est assez indépendante des faits économiques pour que le principe de classification adopté par M. Hildebrand soit mauvais ? Je sais bien qu'il ne dit nulle part qu'il veut rattacher à l'économique toutes les formes sociales. Mais sa méthode lui permettra-t-elle d'arriver même à dater les faits sociaux ? L'évolution des faits économiques est-elle aussi immuable qu'il le dit dans sa préface ? Il remarque lui-même, au début du chapitre consacré aux premiers agriculteurs, qu'on a pu passer de l'âge de la chasse à l'âge agricole sans connaître l'état pastoral. Dès lors, comment accepte-t-il son principe ? Et son livre peut-il démontrer la thèse qu'il annonce ? Même s'il y échoue, il demeure un répertoire précis et méthodique des textes relatifs aux peuples primitifs ; et surtout — on ne saurait trop insister sur ce point — ce recueil n'est pas un amas de documents quelconques, mais une collection de documents critiqués.

VINCENZO GROSSI. — **La Morale pratica degli antichi Messicani : ricerche e documenti etnografici** (*La morale pratique des anciens Mexicains ; recherches et documents ethnographiques*). (*Rivista scientifica del diritto*, avril 1897.)

M. Grossi met en lumière le contraste qui existe entre la cruauté du droit pénal et l'élévation de la morale pratique chez les anciens Mexicains. D'une part, en effet, les peines les plus terribles sont édictées contre le voleur et l'adultère ; d'autre part, l'ivresse et le mensonge sont condamnés plus sévèrement que dans nos sociétés.

C'est surtout dans les coutumes domestiques que se révèle la pureté de cette morale. La monogamie est de règle, sauf pour les chefs. La femme est respectée : on trouve, chez les anciens Mexicains, cette formule évangélique : « Regarder

une femme avec une curiosité excessive, c'est commettre l'adultère avec les yeux. » La femme ne s'occupe pas des travaux trop fatigants. En revanche, elle participe aux fonctions sacerdotales. — Ce n'est pas seulement le respect de la femme, c'est aussi l'éducation de l'enfant qui prouve combien est vif chez les anciens Mexicains le sentiment moral. Mais sur ce point M. Grossi se borne à citer de longues pages de Clavigero (*Storia antica del Messico*) et à traduire, d'après la version française de Rémi Siméon¹, l'exhortation d'un père mexicain à son fils et la réponse du fils à son père. Ce long morceau n'est pourtant pas d'une originalité profonde : il contient plus de règles de savoir-vivre que de préceptes moraux, et l'on ne comprend guère l'admiration qu'il excite dans l'âme de M. Grossi : pour lui, il n'y aurait rien à retrancher, et presque rien à ajouter à ces conseils. Et il s'étonne, une fois de plus, du contraste que présente cette morale avec la barbarie des Aztèques. Comment les mêmes hommes peuvent-ils se passionner pour les sacrifices humains et concevoir en même temps un idéal moral aussi pur ?

Le problème n'est peut-être pas insoluble. D'une part, en effet, M. Grossi exagère la pureté de cette morale : c'est surtout par la crainte que le père mexicain agit sur l'esprit de son fils : « Si tu trompes les hommes, tu ne seras pas bien vu, tu passeras tes jours sur la terre dans la douleur et les larmes ; quand tu mourras, ta fin sera misérable ; tes lèvres et ta langue seront dévorées par le feu. » Qu'y a-t-il de si pur dans ces menaces ? Et qu'y a-t-il de si élevé dans les règles de civilité puérile qui tiennent une place importante dans ce morceau ? Les Aztèques ne sont pas les seuls hommes qui, pratiquant des sacrifices humains, recommandaient à leurs fils de « saluer les gens en tout lieu ». — D'autre part, est-il bien sûr que le texte cité soit d'une antiquité très reculée ? M. Grossi se contente d'affirmer, d'après un auteur français, Chevalier, que l'on s'est borné à remplacer dans ce morceau le nom des divinités aztèques par le nom de « Notre-Seigneur » ou de « Jésus-Christ ». Mais on voudrait une démonstration plus complète : est-il vraisemblable que les auteurs de cette substitution l'aient considérée comme suffisante ? N'auront-ils pas été tentés d'insérer dans le texte des préceptes chrétiens ? Il est donc pos-

(1) *Grammaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, composée en 1547, par le Franciscain André de Olmos, et publiée avec notes, éclaircissements, etc., par Rémi Siméon. Paris, Imprimerie nationale, 1873.

sible que le problème posé par M. Grossi se ramène à un problème d'érudition : l'écart réel entre la morale des Aztèques d'une part, leur droit et leur religion de l'autre, serait moins grand qu'il n'apparaît dans des textes altérés.

Dr PHILIPP PAULITSCHKE. — *Ethnographie Nordost-Afrikas. Die geistige Cultur der Danakil, Galla und Somal (Ethnographie du nord-ouest de l'Afrique. Culture intellectuelle des Danakils, des Gallas et des Somalis)*. — Berlin, Reimer, 1896, 1 vol. in-8^o, xvii-312 pages.

M. Paulitschke s'est livré à une étude complète des Danakils, des Gallas et des Somalis : la première partie a été publiée dans un volume traitant de leur civilisation matérielle ; l'auteur publie maintenant ses recherches sur la civilisation intellectuelle des mêmes peuples.

Aucune théorie n'est soutenue : l'auteur se borne à énoncer les faits ; il a contrôlé par lui-même les faits rapportés par d'autres écrivains, voyageurs ou missionnaires et il se contente de décrire. Il se place, en outre, au point de vue ethnographique qu'il prend soin de distinguer du point de vue de la psychologie des peuples. Aussi la sociologie ne peut-elle pas chercher dans ce livre des hypothèses nouvelles ; mais elle y trouvera de nombreux documents pour défendre ou attaquer d'anciennes hypothèses. Ce livre est un recueil de matériaux choisis avec soin : à ce titre il est précieux. Il entre dans les détails les plus minutieux sur l'organisation de l'État et les attributions des fonctionnaires, sur l'organisation des religions et le rôle de leurs prêtres ; nous ne pouvons pas résumer ces chapitres ; quant aux autres, ils n'appartiennent pas à la sociologie morale, car l'auteur y parle des facultés psychologiques, du langage, de l'art et de la science de ces trois peuples.

Avec ses références et ses index, ce livre sera un instrument d'enquête très commode. Au point de vue qui nous occupe, c'est tout ce que nous en pouvons dire ; nous le regrettons, car cette note n'est pas proportionnée à l'importance de l'ouvrage. Mais elle sera peut-être suffisante pour attirer sur lui l'attention des sociologues.

III. — LA FAMILLE

Par M. DURKHEIM.

Prof. J. KOHLER. — *Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht.* (Contribution à l'histoire primitive du mariage. Totémisme, mariage collectif, droit maternel.) Stuttgart, Entke, 1 vol. in-8°.

I. — On sait comment Morgan, après avoir observé les termes employés dans un grand nombre de tribus différentes pour désigner les divers degrés de parenté, a cru pouvoir conclure de ces nomenclatures à l'existence d'une organisation familiale où l'enfant suivrait la condition de la mère et où le mariage se contracterait, non entre individus, mais entre groupes. Tous les hommes d'une société domestique déterminée épouseraient collectivement toutes les femmes d'une autre société du même genre, et réciproquement. Après avoir été, pendant longtemps, acceptées par la généralité des sociologues, ces conclusions ont été récemment l'objet d'attaques vives et répétées. C'est Starcke qui a commencé¹ : puis sont venus les frères Sarasin, qui prétendirent avoir trouvé chez les Weddas de Ceylan une organisation matrimoniale très régulière et même une véritable monogamie, quoique la civilisation y fût très primitive². Westermarck, dans un ouvrage touffu et quelque peu diffus, reprit les objections de Starcke et réunit, pour les appuyer, un nombre assez respectable de documents ethnographiques³. Enfin, tout dernièrement, Mucke⁴, tout en combattant les théories de Westermarck et de Starcke et tout en reconnaissant l'importance des faits observés par Morgan, entreprit de prouver que cet auteur n'en avait pas compris le sens et en proposa une interprétation nouvelle.

(1) *Die Primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung.* Leipzig, 1888. — La traduction française a paru chez Alcan, Paris, 1891.

(2) Paul und Fritz Sarasin. *Die Weddas von Ceylon und die sie umgebende Völkerschaften*, ein Versuch die in der Phylogenie des Menschen liegenden Räthsel der Lösung näher zu bringen. Wiesbaden.

(3) *The history of human marriage.* Londres, 1891. Trad. fr. par H. de Varigny, Paris, 1895.

(4) *Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung.* Stuttgart, 1895.

Le livre de M. Kohler a pour objet de réagir contre cette tendance. Suivant lui, si ces auteurs ont à ce point méconnu l'œuvre de Morgan, c'est qu'ils ne tiennent pas compte des faits ou qu'ils leur appliquent une mauvaise méthode. Ils croient, en effet, avoir démontré le caractère primitif du mariage et de la famille patriarcale en faisant voir que l'un et l'autre se rencontrent même chez des peuples dont la civilisation est ou leur paraît être très rudimentaire. Or, outre que les critères d'après lesquels on décide ainsi du degré de civilisation d'un peuple sont, le plus souvent, arbitraires, la question posée dans ces termes est insoluble. Car il n'y a aucun moyen de prouver qu'une institution quelconque est primitive, absolument parlant. Tout ce qu'on peut rechercher, c'est si telle pratique est la forme primitive de telle autre ou en est dérivée. On ne peut situer les stades de l'évolution historique que les uns par rapport aux autres ; et, pour y arriver, ce ne sont pas les circonstances ambiantes qu'il faut considérer, mais les faits mêmes dont on veut déterminer la relation causale et chronologique.

Mais cette étude même ne doit pas se faire sans méthode. Il est des principes dont on ne doit pas se départir. M. Kohler énonce les suivants qui, s'ils sont appliqués avec circonspection, nous semblent en effet irréprochables :

1° Quand on constate, dans un certain nombre de cas, que l'institution *a* est issue de l'institution *b*, sans que jamais la relation inverse ait été observée, il est logique d'admettre que la seconde est la forme originelle de la première.

2° Divers procédés peuvent donner à cette conclusion un surcroît d'autorité :

a. Si l'on parvient à trouver quels sont les facteurs qui ont déterminé l'évolution à se faire dans ce sens, et surtout si l'on peut établir que ces facteurs se retrouvent identiquement dans toute société humaine ;

b. Si, là où *a* est en pleine floraison, on trouve des traces de *b* qui sont en train de s'effacer, mais ne peuvent s'expliquer que comme des survivances du passé.

Pour savoir ce qui doit être qualifié de survivances, il convient de prendre pour point de repère la forme que présente l'institution considérée là où elle est parvenue à son plus entier développement. L'observation des peuples où l'on peut en suivre le déclin jusqu'au moment où elle n'est plus qu'une simple formalité sera plus démonstrative encore.

3^o Enfin, quand deux institutions se rencontrent constamment ensemble, malgré la diversité des races et des civilisations, on sera fondé à supposer qu'il existe entre elles un lien interne, surtout si l'on peut faire voir quelles sont les causes psychologiques ou sociologiques qui font cette solidarité¹.

C'est la méthode ainsi formulée² que l'auteur va appliquer à la question du mariage et de la famille primitive.

II. — On a vu plus haut en quoi consiste le totémisme³. Pour ne rappeler que les faits les plus essentiels, le totem est l'être animé ou inanimé qui sert d'emblème au clan et lui donne son nom. Ce nom collectif est aussi celui des individus. Or, suivant M. Kohler, c'est sur le totémisme que repose l'organisation primitive de la famille. En effet, c'est l'institution sociale la plus ancienne que nous connaissions. D'un autre côté, elle soutient avec la famille des rapports évidents ; car l'animal qui sert de totem est honoré comme l'ancêtre du groupe. Tous les membres du clan sont donc censés descendre d'une même origine, être faits de la même chair et du même sang ; autrement dit, ils sont tous parents.

De cette première proposition sort aussitôt un important corollaire. Si le totémisme est la pierre angulaire de la famille, celle-ci a dû nécessairement commencer par être maternelle, c'est-à-dire que la famille de l'enfant a été d'abord celle de sa mère, et non celle de son père.

En effet, c'est un principe général que nul ne peut avoir deux totems à la fois. Car quelqu'un qui participerait simultanément à deux êtres totémiques serait un hybride, un monstre inconcevable ; on ne peut être en même temps un loup et un lièvre, une tortue et un serpent. D'autre part, nous savons que, en vertu de l'exogamie, deux époux ne sont jamais d'un seul et même totem. Par conséquent, l'enfant doit appartenir exclusivement soit au totem de son père, soit à celui de sa mère ; et comme du totem dépend la parenté, celle-ci ne peut être qu'étroitement agnatique ou purement utérine ; elle doit s'établir uniquement *ex masculis et per mas-*

(1) Cette question de méthode a été plus amplement traitée par l'auteur dans le *Juristisches Literaturblatt*, VII, 197.

(2) On trouvera une discussion de ces règles dans un article de Westermarck, *Rev. inter. de sociol.*, 1897.

(3) Voyez p. 2-3 et 51.

culos, ou bien, au contraire, *ex feminis et per feminas*. Parce qu'on ne peut pas ressortir à deux totems, on ne peut pas avoir deux familles. La filiation sera nécessairement unilatérale.

De ces deux systèmes opposés, lequel est le plus ancien ?

Si l'on s'en tient aux faits directement observés, il semblerait qu'aucun d'eux n'eût précédé l'autre ; car c'est tantôt le premier et tantôt le second qu'on rencontre chez les différentes sociétés qui, en Australie et en Amérique, pratiquent le plus manifestement le totémisme. Mais comme l'unité d'origine des tribus indiennes n'est pas douteuse, non plus que celle des peuplades australiennes, et que deux régimes familiaux aussi contradictoires n'ont pu coexister dans le groupe originel, il est certain que l'un d'eux doit être antérieur à l'autre. Or l'auteur opte pour l'antériorité de la filiation utérine. Il est inutile de reproduire ici les raisons par lesquelles il prouve sa thèse, car nous les avons nous-même exposées un peu plus haut¹. Il a toutefois le tort de ne pas distinguer nettement entre la famille totémique ou le clan, et les petites familles de fait qui se forment au sein du clan. S'il est certain que, à l'origine, la première ne se composait que de parents utérins, il n'est pas prouvé qu'il en ait été de même des secondes. Cette confusion nuit à l'argumentation.

En même temps qu'à la famille maternelle, le totémisme, suivant M. Kohler, devait nécessairement conduire au mariage collectif.

En effet, la loi d'exogamie implique qu'un totem déterminé en épouse un autre, non moins défini. C'est dire que les hommes du premier épousent collectivement toutes les femmes du second et réciproquement. Tout individu mâle qui porte les signes du totem A est, de droit, l'époux de toute femme qui porte les signes du totem B.

Mais M. Kohler ne s'en tient pas à ces considérations générales. Pour prouver la réalité de ces unions collectives, il invoque des faits nouveaux, empruntés aux nomenclatures de parents.

C'est déjà à cette source que Morgan avait puisé ses principaux arguments. Voici, ramenée à ses traits essentiels, en quoi consistait sa démonstration. Dans une multitude de tribus,

(1) Voyez p. 22 et suiv.

l'enfant désigne par le même nom sa mère et les sœurs utérines de sa mère, si la filiation se fait exclusivement en ligne maternelle ; il appelle les unes et les autres ses mères. De même, il appelle pères, outre son père proprement dit, tous les frères utérins de son père¹. Il se considère donc comme issu de l'union contractée entre ce groupe d'hommes et ce groupe de femmes, sans que, ni dans l'un ni dans l'autre, il distingue d'individus déterminés qu'il traite personnellement comme ses parents. C'est dire, concluait Morgan, que ces deux groupes sont unis collectivement. Il trouvait une confirmation de cette hypothèse dans ce fait que, là où l'exogamie est établie depuis longtemps, l'enfant, qui confond sous une même rubrique sa mère et les sœurs de sa mère, désigne, au contraire, par un mot différent les sœurs utérines de son père ; il les nomme, non pas ses mères, mais ses tantes. C'est donc qu'il ne peut pas se croire né d'elles. Il procède de même pour les frères utérins de sa mère ; il les traite, non de pères, mais d'oncles. Or c'est bien ce qui doit arriver par suite de l'exogamie. Celle-ci, en effet, prohibe le commerce sexuel entre frères et sœurs de mère sous le régime de la famille maternelle. Par conséquent, je ne puis pas avoir le jour ni aux frères de ma mère ni aux sœurs de mon père. L'existence de dénominations distinctes, selon que des rapports de filiation sont ou non possibles entre l'enfant et l'individu désigné, prouve que tout ce vocabulaire exprime bien des relations de consanguinité et de parenté ; et puisque les vocables employés sont collectifs, il faut bien que la parenté elle-même ait le même caractère. Mais comment la filiation pourrait-elle être collective, si le mariage ne l'était pas ?

C'est cette argumentation qu'ont attaquée Starcke et Westermarck. Ils ont prétendu que ces nomenclatures n'expriment pas des rapports de parenté ; que les termes dont elles sont faites sont de simples formules, etc. Sans répondre directement à leurs critiques, M. Kohler entreprend de les réfuter en s'attachant à mettre en relief certaines particularités, ou récemment observées ou insuffisamment remarquées, de la

(1) Ces termes de pères et de mères ont même une extension plus grande qu'il ne pourrait sembler d'après cet exposé. En effet, en vertu du principe, ma mère regarde comme ses mères les sœurs de ses mères ; elle appelle donc sœurs les filles de ces dernières qui, par suite, sont mes mères. La même extension a lieu du côté paternel.

terminologie usitée chez les Omahas et chez les Choctas et où il croit trouver une confirmation définitive des théories de Morgan. Il insiste surtout sur les premiers qui ont été l'objet d'une excellente étude de Dorsey¹.

Nous savons par cet observateur que, dans cette peuplade, où la filiation se fait en ligne paternelle, l'homme épouse ou peut épouser, outre sa femme et les sœurs de celle-ci, les tantes et les nièces des précédentes en ligne agnatique, c'est-à-dire les filles du frère de la femme et les sœurs de son père. Or ce qui, d'après Kohler, démontre catégoriquement que le vocabulaire contesté correspond bien à des relations de parenté, c'est que ces conditions particulières du mariage rendent compte de tous les détails de la nomenclature qui est usitée chez ces mêmes peuples ; et pourtant ils sont d'une extrême complication, en même temps qu'ils forment un système d'une remarquable unité logique.

En effet, si mon père se considère comme le mari, non seulement de sa femme et des sœurs de sa femme, mais encore des tantes et des nièces de ces dernières, je devrai donner aux unes et aux autres le nom de mères. Et en effet, elles sont toutes désignées dans la langue des Omahas par le même terme (*inaha*). Cette expression s'étend même plus loin, et cela conformément aux lois de la logique la plus rigoureuse. En effet, si la nièce de ma mère, étant la femme de mon père, est ma mère, la nièce de cette nièce (toujours en ligne agnatique), c'est-à-dire la fille du fils de mon oncle, se trouve être, elle aussi, la nièce d'une personne que j'appelle mère ; par conséquent, en vertu du même principe, je dois l'appeler également du même nom et c'est pourquoi le mot d'*inaha* lui est appliqué.

Pour la même raison, je devrai considérer comme frères ou sœurs tous les enfants des femmes que je considère comme mères, c'est-à-dire les enfants des sœurs, des tantes et des nièces et des petites-nièces de ma mère. C'est effectivement ce qu'on constate. Toutes ces personnes sont confondues sous la même dénomination (*ijice* ou *itange* selon le sexe).

Une dernière originalité de cette nomenclature s'explique de la même manière. Il n'y existe pas de mot spécial qui corresponde à l'idée de *cousin* ; c'est-à-dire que ce rapport de

(1) III. *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, p. 211 et suiv.

parenté ne paraît pas y être distingué des autres. Or ce serait une conséquence nécessaire du mariage collectif tel qu'il se pratique chez les Omahas. En effet, comme j'ai pour oncles les frères de ma mère et pour tantes les sœurs de mon père, je ne puis avoir pour cousins que les enfants des uns et des autres. Mais les filles du frère de ma mère sont, par définition, les nièces de ma mère; partant, d'après ce qui a été dit plus haut, elles sont mes mères (*inaha*) et non mes cousines. Quant aux fils du frère de ma mère, puisqu'ils sont les frères des précédentes, c'est-à-dire de personnes que j'appelle mères, ils sont, non mes cousins, mais mes oncles (*inégi*). Enfin, les enfants de la sœur de mon père me traiteront de mère si je suis femme, puisque je suis nièce de leur mère, et, si je suis homme, puisque mes sœurs sont leurs mères, je serai leur oncle et ils seront, selon leur sexe, ou mes neveux ou mes nièces (*itacka*). Le terme de cousins est donc sans emploi.

M. Kohler passe en revue toutes les formes possibles de parenté et montre qu'elles sont toutes déduites de la même prémisse. Nous ne pouvons reproduire ici la suite de ses déductions: nous nous en tiendrons aux précédentes qui sont les plus caractéristiques. Mais si la nature du mariage rend ainsi compte de la terminologie, n'est-ce pas que celle-ci répond aux différentes relations de consanguinité?

Les observations faites chez les Choctas confirment curieusement les précédentes. Chez ces peuples, la filiation se fait en ligne maternelle. Or, on retrouve chez eux toutes les particularités qui viennent d'être relevées chez les Omahas, avec cette différence, toutefois, qu'elles y sont renversées. Chez les Omahas, je donne le nom de mères, non seulement à ma mère et à ses sœurs, mais encore à ses tantes et à ses nièces en ligne agnatique. Chez les Choctas, c'est le nom de père qui reçoit cette extension; il sert à désigner, outre le père et ses frères, leurs oncles et leurs neveux en ligne utérine, et toute la nomenclature est modifiée dans le même sens. Cette inversion est la conséquence logique de l'inversion signalée dans le système de filiation. En effet, ma mère, dans ce cas, peut très bien épouser le neveu utérin de son mari, c'est-à-dire le fils de la sœur de ce dernier. Car ce neveu est, par hypothèse, du totem que portent et sa mère et le frère de sa mère, son oncle utérin, puisque le totem se transmet par les femmes. Et puisque cet oncle est déjà le mari de ma mère, il en résulte que

le neveu lui aussi appartient au clan dont les hommes sont, de droit, les époux de ma mère. Par conséquent il est un mari pour ma mère et, pour moi, un père. On ferait le même raisonnement pour l'oncle de mon père. Au contraire, la nièce de ma mère ne peut pas s'unir à mon père ni, par suite, être considérée comme ma mère. Car cette nièce, fille du frère de ma mère, appartient au clan de sa mère; ce clan, par définition, n'est pas celui de son père, ni, par conséquent celui de ma mère. Elle est donc d'un autre clan que celui avec lequel mon père est allié sexuellement.

III. — Quoique, prises à la lettre, la plupart des conclusions de l'auteur ne nous semblent pas acceptables, nous considérons son étude comme une importante contribution à la sociologie de la famille. Les éléments de son travail et certains des résultats auxquels il est arrivé nous paraissent devoir être conservés, et peut-être facilitent-ils l'entente sur les points contestés.

Tout d'abord, le rapport établi entre le totémisme et la famille primitive est, croyons-nous, incontestable et il est de nature à jeter une très vive lumière sur l'évolution domestique. A l'origine, la religion du totem est certainement le centre et le foyer de la vie familiale; on ne peut pas comprendre l'une sans l'autre. Si même il est un reproche qu'on peut adresser à M. Kohler, c'est de n'avoir pas tiré de ce principe toutes les conséquences qu'il implique. Nous aurons à revenir sur ce point.

Mais pour ce qui est du mariage collectif, nous ne voyons pas comment on peut le déduire du totémisme et les faits nouveaux exposés par l'auteur ne nous paraissent aucunement avoir la valeur décisive qu'il leur attribue. Toute l'argumentation de M. Kohler suppose que les nomenclatures expriment des liens de sang, hypothèse dont il croit trouver la confirmation définitive dans les systèmes qu'il étudie. C'est parce que le mot d'*inaha*, par exemple, signifie, selon lui, le rapport de filiation qui unit une mère à ses enfants, qu'il en conclut que l'enfant voit dans toutes les femmes qu'il nomme ainsi des épouses de son père; d'où il suit que celui-ci a une collectivité de femmes appartenant à une même famille. Et comme le même raisonnement peut se répéter de toutes les personnes désignées par le mot que l'on convient de traduire par pères, il en résulte, semble-t-il, qu'à cette collectivité

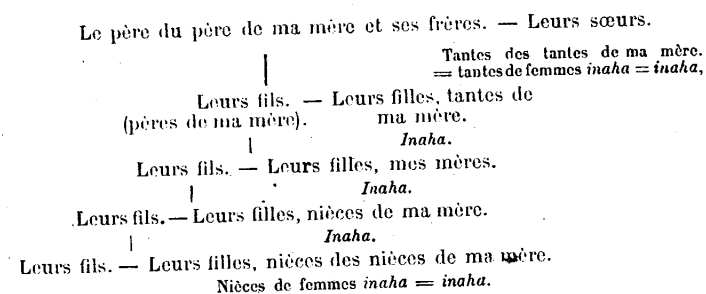
de femmes correspond une collectivité d'époux, c'est-à-dire que le mariage a lieu entre groupes. Mais M. Kohler n'a pas répondu à l'objection qui a été déjà faite à Morgan : comment l'enfant peut-il croire qu'il a plusieurs mères ? A la rigueur, on pourrait encore comprendre que l'incertitude de la paternité, due à de semblables unions, pût déterminer le mot de père à s'appliquer d'une manière indistincte et confusé à tout un groupe d'individus parmi lesquels se trouve mon père véritable. Mais la maternité n'est pas exposée à la même équivoque : d'où vient qu'elle puisse être également conçue comme collective ?

Suivant notre auteur, la seule idée que le mariage a lieu entre groupes et non entre individus aurait suffi à produire ce résultat ¹. Parce qu'un ensemble déterminé d'hommes est collectivement uni à un ensemble déterminé de femmes, l'enfant regarderait indistinctement comme ses pères tous les membres du premier groupe, comme ses mères tous ceux du second. Mais comment ne voit-on pas qu'une telle maternité n'a rien de commun avec le lien de sang que ce mot désigne ? Car ce lien ne peut s'établir qu'entre des personnes définies. Si je me sais descendu de telle femme, je ne puis concevoir que je soutienne la même relation avec d'autres, non plus qu'avec le groupe formé par leur réunion. Sans doute, le mot dont je me sers exprime mes rapports avec ce groupe et la manière dont je les entends ; mais il est impossible que ce soient des rapports de consanguinité. Si donc ces expressions n'ont rien de commun avec aucune idée de descendance, elles ne sauraient être expliquées par la nature du mariage ni, par conséquent, servir à prouver que le mariage, alors, a telle ou telle forme.

Les faits mêmes rapportés par M. Kohler auraient dû l'avertir qu'ils ne sauraient avoir la signification qu'il leur donne. Toute sa théorie du système employé par les Omahas repose sur l'extension du terme *inaha*, qu'il traduit par mère. Or, que veut dire au juste ce mot ? Pour le comprendre, construisons le schéma de la famille à laquelle appartient ma mère sous un tel régime. Comme la filiation juridique est unilatérale et qu'elle se fait exclusivement en ligne paternelle, la famille de ma mère ne comprend que des descendants

(1) Voyez p. 45. C'est d'ailleurs le seul passage où l'auteur touche à la difficulté.

ex masculis et per masculos. Elle présentera donc l'aspect suivant :



On voit que le mot d'*inaha* s'applique indifféremment à toutes les femmes du groupe dont fait partie ma mère, depuis les plus âgées jusqu'aux plus jeunes. Le sens de ce terme se trouve par cela même déterminé. Il désigne toutes les femmes de la famille (ou du clan ?) où mon père a contracté mariage. Sans doute, on peut avoir quelque mal à comprendre comment une même expression peut convenir à tant de personnes différentes. Mais ce qui est certain, c'est qu'elle ne saurait éveiller dans les esprits aucune idée de descendance, au sens ordinaire du mot. Car un homme ne peut pas sérieusement considérer son arrière-cousine comme sa mère, même virtuelle. Ce vocabulaire doit donc exprimer tout autre chose que des rapports de consanguinité proprement dits. — On ferait voir de même que, chez les Choctas, le mot qu'on traduit par père s'applique indistinctement à tous les hommes du clan auquel mon père appartient et dont je ne fais pas partie, puisque chez ce peuple la filiation se fait en ligne maternelle.

Cela posé, faut-il conclure de ce qui précède que les nomenclatures de Morgan et de Dorsey ne nous apprennent rien sur l'organisation primitive de la famille ? Il s'en faut. D'abord, en fait, il est certain que toutes les personnes qui se désignent par ces différents termes sont ou, ce qui revient au même, se considèrent comme de même sang. Puis, déjà les faits rapportés autrefois par Morgan ne paraissent guère pouvoir s'interpréter autrement. Ils portent trop évidemment la marque et de la loi d'exogamie et du mode de filiation adopté par chaque société, pour être étrangers à toute idée de parenté. Mais ce qui tranche, croyons-nous, la question,

c'est la comparaison instituée par M. Kohler entre le système des Omahas, et celui des Choctas; et c'est là ce qui fait le grand intérêt de son étude. En effet, chez les premiers, où la filiation est agnatique, il y a un terme d'une extension extrême, c'est celui qui désigne les femmes du clan dont fait partié ma mère. Chez les seconds, dont la filiation se fait en ligne maternelle, on retrouve une expression dont l'indétermination n'est pas moindre, mais il désigne les hommes du clan où est né mon père. Les traits caractéristiques du vocabulaire changent donc suivant que la parenté agnatique prime l'autre ou est primée par elle; puisqu'il varie avec l'organisation de la parenté, c'est évidemment qu'il en dépend et qu'il l'exprime.

Mais alors n'aboutissons-nous pas à une antinomie en admettant, d'une part, que ces tableaux ne figurent aucunement des liens de sang, et que, pourtant, ils traduisent des relations de parenté? Nullement. Il suffit d'admettre, ce qui est l'évidence même pour quiconque est au courant de l'évolution familiale, que parenté et consanguinité sont choses très différentes. La consanguinité n'est pas la condition suffisante de la parenté, puisque, aujourd'hui encore, l'enfant naturel non reconnu n'est pas, au sens social du mot, le parent de ses ascendants; il n'a, avec eux, aucun lien de famille. De même, à Rome, l'enfant ne devenait pas membre de la famille où il était né, par le seul fait de sa naissance; il fallait de plus que le père le reçût comme tel par une cérémonie appropriée, et, par l'émancipation, il pouvait également mettre fin à toute parenté, quoique la consanguinité subsistât intégralement au su et au vu de tout le monde. Elle n'est pas davantage la condition nécessaire de la parenté, puisque l'adopté est le parent de l'adoptant et des parents de ce dernier; et pourtant, entre eux et lui, il n'y a pas de sang commun. Enfin, là même où il y a concordance, la parenté ne varie pas toujours comme la consanguinité; à Rome, elle est beaucoup plus étroite entre les agnats et l'enfant qu'entre celui-ci et ses parents maternels, et c'est l'inverse sous le régime de la famille maternelle. Cependant, les liens physiques sont les mêmes de part et d'autre.

C'est que, en effet, la parenté est essentiellement constituée par des obligations juridiques et morales, que la société impose à certains individus. Ces individus appartiennent à des groupes dont les membres sont, en général, issus d'une

commune origine ou se regardent comme tels. Mais si cette condition est générale, elle n'est pas absolue ni nécessaire, et surtout ces obligations ne se graduent ni ne se classent exactement comme les relations de consanguinité. Bien des considérations, étrangères à toute idée de descendance, peuvent déterminer la société dans la manière dont elle répartit, entre les différents membres du groupe familial, les droits et les obligations domestiques. Telle particularité de la structure sociale, telle croyance religieuse peuvent faire en sorte que l'enfant soit, ici, plus étroitement rapproché, là, plus éloigné de sa mère que de son père, mêlé plus intimement à la vie de l'un qu'à celle de l'autre; par suite, il ne sera pas parent de l'un et de l'autre au même degré. En un mot, la parenté varie suivant la façon dont est organisée la famille, suivant qu'elle compte plus ou moins de membres, suivant la place qui est faite à chacun, etc., etc. Or, cette organisation dépend avant tout de nécessités sociales et, par conséquent, ne soutient qu'un rapport très lâche avec le fait tout physique de la descendance.

Cette distinction faite, les nomenclatures de parents deviennent explicables et instructives. Ce qu'elles nous apprennent, c'est que, à l'origine ou, pour parler plus exactement, à l'époque lointaine dont elles nous ont conservé le souvenir, la parenté était presque complètement indépendante de la consanguinité. Du moins, jamais cette indépendance n'a été aussi grande. Nous y voyons, en effet, classés sous le même titre et, par conséquent, mis au même rang, des individus qui soutiennent avec celui qui leur adresse la parole des rapports de consanguinité très différents, par exemple, mon père et ses frères, ma mère et ses sœurs ou même tous les membres féminins de sa famille. Inversement, je distingue radicalement des personnes de même sexe, qui ont avec moi exactement les mêmes liens de sang: par exemple, les sœurs de ma mère que j'assimile à ma mère, les sœurs de mon père que je traite tout autrement.

C'est d'ailleurs ce qu'implique le principe très juste duquel est parti M. Kohler, à savoir que la famille primitive pour base le totémisme. En effet, s'il en est ainsi, pour être membre d'une famille, il faut et il suffit qu'on ait en soi quelque chose de l'être totémique, c'est-à-dire de l'objet divinisé qui sert au groupe d'emblème collectif. Mais si cette participation peut résulter de la génération, elle peut être obtenue de bien

d'autres manières, par le tatouage, par toutes les formes de la communion alimentaire, de la communion sanglante, etc. De là vient la large pratique de l'adoption dans les sociétés inférieures. Même, à elle seule, la naissance ne suffit pas *ipso facto* à faire de l'enfant un membre intégrant de la société domestique; il faut que des cérémonies religieuses s'y surajoutent. L'idée de consanguinité est donc tout à fait au second plan. Par conséquent, il est tout naturel que l'organisation de la parenté exprime tout autre chose que des relations généalogiques.

Nous disions que, peut-être, l'entente pouvait se faire sur cette conception. Il nous semble, en effet, que les théories contraires s'y acheminent comme d'elles-mêmes. D'une part, tout ce qu'il y a d'essentiel dans le système de Morgan est retenu dans notre interprétation; car nous maintenons que les nomenclatures de parents tiennent à la constitution de la famille primitive. L'hypothèse d'un mariage collectif n'a jamais été qu'une *ultima ratio*, destinée à rendre représentables ces étranges coutumes; mais il est impossible de méconnaître toutes les difficultés qu'elle soulève¹. Si donc on peut conserver aux découvertes de Morgan toute leur importance sans recourir à cette invraisemblable conception, le mieux n'est-il pas de s'en passer? D'un autre côté, Westermarck, écho de Starke, tout en rejetant la thèse de Morgan, admet que les termes des nomenclatures correspondent à une parenté sociale² qu'il oppose à la parenté naturelle. Mais toute parenté est sociale; car elle consiste essentiellement en relations juridiques et morales, sanctionnées par la société. Elle est un lien social ou elle n'est rien. Si Westermarck a fait cette distinction, c'est que, pour lui, comme pour le sens commun, la véritable parenté se confond avec la consanguinité et ne fait que l'exprimer. Mais du moment où l'on a fait cesser cette confusion, il ne peut plus y avoir qu'une parenté, c'est celle qui est

(1) Il est vrai qu'on trouve des exemples de mariages collectifs, mais qui ne ressemblent aucunement à ce que Morgan et Kohler appellent ainsi. Ce qu'on voit, c'est un groupe de frères épousant une femme, ou un groupe de sœurs s'unissant à un homme, mais non un groupe confus et énorme d'hommes épousant un groupe aussi indéterminé de femmes. Ces mariages collectifs, qui sont incontestables, n'ont rien de commun avec la promiscuité et on ne les constate qu'à un moment relativement avancé de l'évolution familiale.

(2) *Origine du mariage*, p. 93.

reconnue comme telle par la société. Or c'est à elle que se rapportent les tableaux que nous devons à Morgan.

Il est vrai que, sous la famille qui nous est ainsi révélée, ces auteurs croient en distinguer une autre; mais nous verrons à propos de l'ouvrage suivant que les groupements qu'ils appellent ainsi ne méritent pas ce nom.

GROSSE (ERNEST). — **Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft.** (*Les formes de la famille et les formes de l'activité économique.*) Fribourg-en-Brigsgau, J.-C.-B. Mohr, 245 p. in-8°.

Cet ouvrage est conçu dans un tout autre esprit que le précédent. Tandis que M. Kohler s'attachait surtout à déterminer quel a été le point de départ de l'évolution familiale, M. Grosse laisse systématiquement de côté tous les problèmes que peut soulever le devenir de la société domestique. Il estime, sans d'ailleurs prouver autrement son opinion qu'en alléguant l'échec de la tentative de Morgan, que l'heure n'est pas encore venue d'aborder ces questions. Il se propose donc uniquement de décrire les différents types de famille que l'on peut constituer par l'observation directe, en les rattachant à leurs conditions concomitantes, mais sans chercher aucunement à les enchaîner les uns aux autres suivant un rapport chronologique et causal. Il laisse entendre, d'ailleurs, que, à son sens, les véritables causes des institutions se trouvent beaucoup moins dans le passé, c'est-à-dire dans les institutions similaires qui ont précédé, que dans le présent, c'est-à-dire dans l'état du milieu social dont elles font elles-mêmes partie et dont elles dépendent. Et comme, de tous les facteurs sociaux, c'est le facteur économique qui lui paraît le plus important, il prend les différentes formes de l'activité industrielle comme points de repère pour distinguer les formes correspondantes de l'organisation familiale. Ainsi s'explique le titre du livre.

I. — Tout l'ouvrage est dominé par quelques définitions fondamentales qu'il est nécessaire de résumer. L'auteur distingue trois sortes de famille : la famille *stricto sensu*, telle qu'elle existe à l'heure actuelle dans les grandes sociétés européennes; la famille *lato sensu* et le clan (*die Sippe*). Il définit la première : la communauté formée par un homme et une femme, qu'unit un lien matrimonial durable et exclusif, et par

les enfants nés de ce mariage. La famille au sens large comprend, outre les parents et leurs enfants, les femmes des fils et leurs enfants, les femmes des petits-fils et leurs enfants. C'est la première, étendue à toute la suite des générations issues du couple initial. Quant au clan, c'est l'ensemble de tous ceux qui se reconnaissent comme unis par des relations de consanguinité. Toutes ces formules sont rapidement énoncées au début de l'ouvrage, comme si elles étaient évidentes par elles-mêmes. En réalité, elles laissent échapper une partie des faits qu'elles devraient exprimer. Quelle est dans cette classification la place de la *Zadruga* slave, de la *Joint-family* de Sumner-Maine? Ce n'est pas simplement une famille *lato sensu*; car elle comprend des branches collatérales. Dira-t-on que c'est un clan? Mais, justement chez les Slaves, le clan se distingue très nettement de la *Zadruga*; c'est le *bratstvo*. Et il en est de même dans l'Inde, en Germanie, etc. Nous verrons plus loin les conséquences de cette confusion.

Pour ce qui est des différentes sortes d'organisation économique, l'auteur s'en tient à la distinction traditionnelle : peuples chasseurs, peuples pasteurs, peuples agriculteurs. Il se contente d'introduire dans le premier et dans le troisième groupe deux sous-divisions et de distinguer chez les chasseurs et chez les agriculteurs deux stades, l'un inférieur et l'autre supérieur. Les peuples chasseurs du premier stade (*Die niederen Jaeger*) diffèrent de ceux du second en ce que, chez ces derniers, l'art de la chasse est plus développé et dispose d'instruments plus perfectionnés; ce qui permet à la civilisation de prendre un peu plus d'essor. On retrouve une différence analogue entre les deux sortes de sociétés agricoles. On obtient ainsi cinq types sociaux caractérisés par la nature de l'industrie. L'auteur, toutefois, n'entend pas dire que ces lignes de démarcation soient tranchées; on passe d'autant plus facilement d'un type à l'autre par une gradation continue qu'il n'y a pas de peuple qui soit exclusivement chasseur ou pasteur, etc. Mais c'est toujours telle ou telle forme économique qui est prépondérante. Enfin, il faut ajouter que, conformément à son principe, M. Grosse ne présente pas cette série comme représentant l'ordre de l'évolution économique. Il laisse la question en dehors de sa recherche et se demande simplement quels sont les types familiaux qui correspondent aux types sociaux ainsi constitués.

Les peuples qui pratiquent la forme inférieure de la chasse

sont, par exemple, les Boschimans en Afrique, les Wedda à Ceylan, les habitants de la Terre-de-Feu, les Esquimaux en Amérique et, surtout, les différentes tribus australiennes. Ce sont des nomades qui errent par petites troupes sur d'assez vastes surfaces de territoire. Il ne s'y trouve aucune trace de division du travail ni aucun pouvoir central. Chaque division jouit d'une autonomie à peu près complète. La nature de la famille résulte de cet état de la technique économique. Dans de pareilles conditions d'instabilité, de grands groupes familiaux ne sauraient se maintenir. C'est pourquoi ce qu'on rencontre, c'est la famille *stricto sensu*, comprenant l'homme, la femme et les enfants. S'appuyant surtout sur le témoignage de Curr, Grosse rejette donc complètement les théories d'après lesquelles on trouverait chez ces peuplades, sous le nom de mariage collectif, une promiscuité plus ou moins développée. Partout, en Australie notamment, on trouve l'homme uni à une ou à plusieurs femmes déterminées. Généralement même, la monogamie est la règle. La femme est si peu commune qu'elle est la propriété de son mari : celui-ci peut la frapper, la vendre à son gré. Il n'a pas un pouvoir moins étendu sur ses enfants. Par conséquent, quoi qu'on en ait dit, la famille n'y a point la mère pour centre; elle n'est pas maternelle.

Mais au delà de cette famille restreinte que M. Grosse ne craint pas d'appeler patriarcale, il y a le clan formé par la réunion de plusieurs familles particulières, issues d'une même origine. L'organisation du clan donne lieu à deux remarques : 1° elle est inconsistante; les relations entre les familles qui le forment sont rares et lâches; 2° tantôt les clans se recrutent complètement par voie de filiation agnatique, tantôt, et c'est le cas le plus général, quoique l'enfant vive dans le clan de son père, il porte le nom (ou totem) du clan où est née sa mère. C'est sur ce dernier fait qu'on s'est appuyé pour soutenir que la famille, en Australie, avait été primitivement utérine. Mais, d'après notre auteur, c'est donner à un usage tout extérieur une importance qu'il n'a pas. Dans notre Europe actuelle, l'enfant porte le nom de son père, non celui de sa mère. Cette pratique n'implique pourtant aucune primauté de la parenté agnatique sur l'autre. Pourquoi la coutume australienne aurait-elle plus de signification? De quelque manière qu'on dénomme l'enfant en Australie, c'est chez le père, dans le clan du père, sous l'autorité paternelle qu'il vit. Cela seul importe. — Reste, cependant, à expliquer comment l'enfant

porte le totem de sa mère, si c'est le père qui est le centre de la famille. Reprenant une idée de Curr, l'auteur ne voit dans cette réglementation qu'un artifice destiné à empêcher certaines relations incestueuses, spécialement abhorrées. Comme l'enfant est uni à sa mère par des liens physiques plus immédiats qu'à son père, ces sociétés, qui ont l'horreur des mariages entre proches, se seraient appliquées particulièrement à prévenir les unions entre parents utérins. La société totémique se serait organisée dans ce but; elle aurait donc compris tous les parents entre lesquels le commerce sexuel est plus expressément prohibé, c'est-à-dire les parents par les femmes et eux seuls. Mais elle n'aurait pas d'autre portée.

Les peuples chasseurs du stade le plus élevé (*die hoeheren Jäger*) ne diffèrent des précédents qu'en ce que leur chasse est plus productive, soit à cause des armes qu'ils emploient, soit à cause de l'abondance naturelle du gibier. C'est surtout dans l'Amérique du Nord, tout le long de la côte ouest, que ce type social est le plus largement représenté. En Asie, on en trouve au nord-ouest, dans le Kamtchatka, par exemple. Par suite de cette aisance plus grande, ils forment des sociétés beaucoup plus considérables qui comptent parfois jusqu'à 10 000 têtes. En même temps, ils deviennent moins nomades, ils ont des maisons et de véritables villages. De là résultent les quelques particularités nouvelles que présente, chez ces peuples, la société domestique. La seule notable consisterait dans une plus grande consistance du clan, qui se fixe sur le sol d'une manière définie. On trouve de vastes maisons qui hébergent 200 et 300 membres d'une même famille, et entre les différentes maisons de ce genre qui forment un village il paraît bien exister aussi des liens de parenté. Quant à l'organisation, elle est la même qu'en Australie, et, comme il avait déjà fait pour les tribus australiennes, l'auteur qualifie ces clans de paternels (p. 86), quoique l'enfant hérite du totem de la mère. Cette erreur tient toujours à la même cause, à savoir à l'extrême indétermination où reste la notion du clan. Sans doute, il arrive souvent que le mari emmène sa femme chez lui; que les enfants, par conséquent, naissent sur le territoire occupé par le père. Mais c'est le totem, et non le territoire occupé, qui fixe le clan des individus; l'enfant peut habiter chez son père et appartenir au clan de sa mère. Du reste, de l'aveu de l'auteur, c'est souvent le mari qui vient vivre chez la femme où il occupe une situation assez inférieure (p. 77 et

83). Dans ces conditions, on ne s'explique pas que M. Grosse qualifie de patriarcale cette organisation familiale et dise « que l'homme en est le chef ». Il ajoute, il est vrai, « qu'il doit, parfois, renoncer à ses droits pour des raisons économiques » (p. 84). La constitution patriarcale de la famille est, paraît-il, bien peu solide pour dévier aussi facilement de sa nature.

La distance est grande entre ces sociétés et les peuples pasteurs (Kirghis, Mongols, Thibétains, Arabes, etc.). L'élevage est entre les mains des hommes dont l'importance sociale se trouve ainsi sensiblement accrue. Elle augmente encore par ce fait que ces tribus sont souvent en guerre les unes contre les autres; car les vertus militaires ne peuvent acquérir plus de prix sans que la prépondérance masculine s'accuse. De tout cela viennent les rares nouveautés que présente la famille. Comme, pour élever des bestiaux, il n'est pas nécessaire d'être très nombreux, les familles particulières sont isolées les unes des autres. Le clan ne prend quelque consistance qu'en temps de guerre. Quant à la famille *stricto sensu*, par suite de l'autorité plus grande des hommes, le caractère patriarcal en devient encore plus marqué. L'homme achète la femme par un contrat régulier et, par conséquent, il en est propriétaire. Le pouvoir paternel n'est pas moins absolu. Il est vrai que l'auteur a quelque mal à expliquer certaines pratiques, difficilement conciliables avec un esprit patriarcal aussi invétéré. Chez les Arabes, chez les Cafres, la famille de la femme intervient souvent dans les relations entre époux et limite singulièrement la puissance maritale (p. 113). Il y a surtout l'institution du mariage *Mota*, étudiée par Smith chez les anciens Arabes¹. Sous ce régime matrimonial, la femme reste chez ses parents et les enfants appartiennent à la famille de leur mère. M. Grosse dit, il est vrai, que ce genre d'union n'est qu'un moyen pour les femmes riches de maintenir leur indépendance. C'est possible; mais il y a des femmes riches aujourd'hui comme autrefois, et pourtant notre droit n'admet plus de semblables combinaisons. Pour qu'il les tolérât chez les anciens Arabes, il fallait pourtant que l'autorité maritale et paternelle y fût moins absolue qu'on ne dit. On est également étonné de ne pas trouver dans ce chapitre une étude plus approfondie sur la formalité du rapt et sur ses origines. Il est vrai que, suivant M. Grosse, jamais le rapt n'aurait cons-

(1) *Kinship and Marriage in early Arabia.*

titué une formalité légale du mariage. Cette assertion surprenante aurait eu besoin d'être prouvée.

Les peuples agriculteurs du degré inférieur ne sont pas nécessairement descendus des précédents et ne sont pas d'une civilisation supérieure. Ils ressortissent à une autre branche de l'évolution humaine. Mais ce que l'agriculture apporte avec elle par la force des choses, c'est la vie sédentaire qui permet aux grands groupements de prendre plus de stabilité en se fixant sur le sol. Il en résulte que le clan se constitue très fortement ; il devient la société domestique proprement dite et absorbe dans son sein la famille particulière qui perd son individualité. C'est ce que l'auteur établit en passant en revue les peuples de la Malaisie, certaines sociétés mélanésiennes et surtout les tribus indiennes de l'Amérique. Malheureusement, l'indécision avec laquelle est employé ce mot de clan (*die Sippe*) jette un grand trouble sur cette démonstration. On ne sait jamais si, par ce terme, l'auteur désigne le clan proprement dit ou simplement la *joint-family*. Ou plutôt, il est évident qu'il prend l'un pour l'autre et réciproquement ; car il donne indifféremment ce seul et même nom et à des groupes de parents qui soutiennent les uns avec les autres des relations de consanguinité définies, pourvu qu'ils comprennent plusieurs branches collatérales, et à des villages qui sont formés par la réunion de plusieurs groupes de ce genre. Il semble même que ses exemples soient beaucoup plus démonstratifs quand ils se rapportent au premier ordre de faits qu'au second, et la véritable nouveauté qui caractérise ce type paraît plutôt être la constitution de groupes familiaux composés (*joint-family*), qu'un renforcement de la vie propre au clan.

Ce qu'ont de particulier ces agrégats, de quelque manière qu'on les appelle, c'est que tantôt ils se composent exclusivement d'agnats, tantôt ils ne comprennent que des parents utérins. Suivant l'auteur, ces deux variétés seraient en nombre à peu près égal. Il semble bien pourtant que la seconde soit plus fréquente ; d'après un calcul de Frazer, elle s'observerait en Amérique trois fois sur quatre¹. Toujours est-il que, cette fois, ce n'est plus seulement le nom qui se transmet par les femmes. Toute l'organisation de la famille repose ici sur le principe de la filiation utérine ; l'auteur ne le conteste pas. Il explique ce changement par la plus grande aptitude qu'il

(1) *Totemism*, p. 70.

attribue à la femme pour les travaux agricoles et par la plus grande autorité sociale qu'elle acquerrait ainsi. Mais si telle était la cause de cette organisation, celle-ci devrait être générale partout où la civilisation est agricole. D'où vient, cependant, que, dans un nombre respectable de cas, l'enfant suive la condition du père, et cela parfois dans des sociétés parentes et voisines de tribus où la filiation inverse est en usage ? De plus, si c'était la supériorité économique de la femme qui déterminait cet arrangement domestique, on devrait voir la femme, d'une manière générale, exercer une véritable suprématie dans la famille et la société. La filiation utérine devrait aller de pair avec le matriarcat. Or c'est un des mérites de cet ouvrage d'avoir bien fait voir que le matriarcat n'est qu'une rareté très exceptionnelle ; il ne s'observe que chez un nombre infime de peuples. Si on laisse de côté ces exceptions, partout où l'enfant suit la mère, la femme est vis-à-vis des parents mâles de sa propre famille dans l'état de subordination et d'infériorité où elle se trouve ailleurs vis-à-vis de son mari et des parents de son mari. C'est son oncle maternel, ce sont ses frères en ligne maternelle qui gouvernent, ce n'est pas elle. En un mot, la situation respective des deux sexes en général ne paraît pas différer de ce qu'elle est ailleurs : ce qui est particulier à ce type de famille, c'est la situation respective du mari par rapport à la femme. Elle ne saurait donc s'expliquer par le rôle de la femme dans la vie économique.

Nous arrivons enfin au dernier stade, aux agriculteurs de l'ordre supérieur, c'est-à-dire aux peuples où l'agriculture est complétée par d'autres fonctions industrielles, tout en restant la forme principale de l'activité économique. Nous serons bref sur cette partie de l'ouvrage dont la rédaction paraît un peu précipitée. Non seulement les informations sont moins nombreuses que dans le reste du livre, mais elles sont moins critiquées et assez confuses. L'auteur parle à la fois de toute sorte de peuples divers, Grecs, Romains, Slaves, Germains, Indous, Chinois, Japonais, alors que le caractère très complexe que prend la famille à cette phase de l'évolution sociale eût nécessité, pour chacun d'eux, une étude laborieuse et étendue. Ce n'est pas en quelques pages que l'on peut décrire et expliquer même la seule famille romaine.

Aussi la description est-elle pâle et indécise. M. Grosse remarque d'abord que, dans toutes ces sociétés, on trouve des

traces du clan, la *gens*, le *γένος*, etc. Mais ici encore la confusion, tant de fois signalée, s'accuse de nouveau et de la manière la plus nette. La *Zadruga* slave est formellement assimilée à la *gens* alors qu'elle est tout autre chose, ainsi que nous l'avons dit. Le pendant de la *gens* est le *bratstvo*. Mais si, dans tous ces pays, le clan a laissé des traces, partout aussi il est en décadence et il tend de plus en plus à s'effacer à mesure qu'on avance dans l'histoire. Comment M. Grosse n'a-t-il pas aperçu que, si cette régression est vraie du *bratstvo*, elle est fautive de la *Zadruga* qui, il y a moins d'un siècle, était encore florissante chez les Slaves du sud ?

Ce qui prend la place de ces grands groupements, c'est la famille *lato sensu*, que nous n'avons pas encore observée jusqu'ici. Le modèle le plus parfait en est donné par la famille romaine où tous les descendants *ex masculis et per masculos* vivent en commun sous l'autorité du plus ancien ascendant mâle. M. Grosse croit retrouver également cette même organisation en Grèce, dans l'Inde et la Germanie. Il y aurait fort à dire sur ces rapprochements. La famille était en Germanie tout autrement constituée qu'à Rome. Le fils adulte pouvait, à volonté, s'émanciper de son père en quittant la maison paternelle ; l'identité de la *manus* et du *mundium*, qui a été parfois soutenue, est tout à fait inexacte ; la parenté agnatique et la parenté utérine étaient chez les Germains sur le même plan, etc. Dans l'Inde et en Grèce, le fils qui se mariait cessait de vivre avec son père et allait allumer un foyer spécial ; c'était la règle dans le premier de ces deux pays, le cas le plus fréquent à Athènes. Pour faire rentrer ces deux sortes de famille dans la même formule que la famille romaine, il faudrait donc, tout au moins, modifier la définition de la famille *lato sensu*. Dans les détails de la description, on relève également plusieurs affirmations contestables. C'est ainsi que, suivant l'auteur, l'asservissement de la femme croîtrait avec le pouvoir paternel. Rome, où la puissance du père atteint son maximum d'intensité, est aussi, de toutes ces sociétés, celle où la femme est le plus complètement l'égale de son mari.

C'est de ce type familial que serait sortie notre famille actuelle.

II. — Il ne saurait être question de méconnaître l'intérêt de ce livre, sérieusement informé, et où l'on retrouve cette pen-

sée éprise de clarté et souvent ingénieuse qui distinguait déjà le précédent ouvrage de M. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*¹. Mais nous faisons les plus expresses réserves et sur la méthode employée et sur les conclusions générales qu'il croit avoir établies. De véritables erreurs ont d'ailleurs été commises.

La méthode qu'a suivie l'auteur n'est peut-être pas impraticable ni même sans avantages ; mais c'est à condition qu'on se borne à un travail de pure description. Il n'est pas impossible de déterminer différents types de famille par le groupement méthodique des ressemblances et des différences et sans se préoccuper de savoir quels liens généalogiques il peut y avoir entre eux. Mais dès qu'il s'agit d'explication, la méthode génétique, celle qui, pour rendre compte des faits, commence par marquer leur place dans la suite du devenir, s'impose au sociologue. Car une institution est toujours, en partie, le produit du passé. Chaque peuple trouve en naissant, pour ainsi dire, un certain nombre de pratiques et de coutumes établies, de croyances toutes faites qu'il hérite de ses devanciers. Il les transforme de manière à les mettre en harmonie avec ses conditions d'existence ; mais il ne les crée pas de toutes pièces. Par conséquent, pour pouvoir comprendre pourquoi elles ont pris telle ou telle forme par suite des changements qu'il leur a fait subir, il faut savoir dans quel état il les a trouvées. Les conditions concomitantes peuvent expliquer comment il a été amené à élaborer à nouveau la matière qu'il a reçue ; mais elles ne sauraient rien nous apprendre sur la contexture de cette matière, qui pourtant ne peut pas ne pas affecter les produits de cette élaboration. Pour ne citer qu'un exemple, il nous paraît impossible de rien entendre aux origines de la famille actuelle si l'on ne sait qu'elle dérive directement de la famille germanique et non de la famille romaine. Car celle-ci, enfermée dans le cadre étroit de l'organisation agnatique la plus unilatérale qui ait jamais existé, ne pouvait pas en sortir d'elle-même ; et en fait, elle n'en est pas sortie complètement, quelque effort qu'elle ait fait pour s'en affranchir progressivement.

Aussi presque toutes les explications proposées par l'auteur sont-elles bien peu satisfaisantes. Nous n'avons pas à nous prononcer ici, d'une manière générale, sur la thèse du maté-

(1) Fribourg-en-Brisgau, J.-C.-B. Mohr.

rialisme économique à laquelle se réfère manifestement l'auteur ; elle est traitée dans une autre partie de notre *Année*¹. Mais, dans le cas spécial de la famille, son insuffisance est particulièrement éclatante. Le même type de famille se retrouve, au moins dans ses traits essentiels, sous des régimes économiques bien différents. Les Todas, les Thibétains, les Juifs sont des peuples pasteurs ; les Malais sont classés parmi les agriculteurs. Or les uns et les autres pratiquent la polyandrie fraternelle où plusieurs frères épousent une femme en commun ; ce qui implique que les branches collatérales vivent ensemble (voyez p. 142 et 117). Les Slaves et les Romains sont des agriculteurs ; les premiers s'en sont tenus à la *joint-family* ; les seconds l'ont très vite dépassée. La famille juive de l'époque pastorale semble être assez voisine de la famille patriarcale romaine, alors que la distance entre les deux civilisations économiques est considérable, etc., etc. On a pu voir, d'ailleurs, combien les raisons économiques, alléguées par l'auteur, sont insuffisantes à expliquer la filiation utérine unilatérale.

Mais ce qui est surtout grave, c'est que l'auteur a complètement méconnu la nature propre du clan, comme société domestique.

Le clan est tout autre chose qu'un agrégat de familles collatérales, de frères et de sœurs qui cohabitent ensemble et avec leurs descendants. Il présente, comme nous l'avons dit, les deux caractères distinctifs suivants : 1° Il est formé d'individus qui sont ou se considèrent comme étant en général consanguins les uns des autres, mais qui ignorent absolument quels liens définis les unissent les uns aux autres. La croyance en leur consanguinité vient seulement de ce qu'ils pensent tous avoir un même ancêtre, de nature toujours mythique. 2° Puisqu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'arbre généalogique du clan, le signe auquel ils reconnaissent leur parenté, c'est qu'ils portent un même totem. Au premier abord, ce fait a l'air bien superficiel ; mais c'est ignorer ce qu'était le totem pour les sociétés inférieures. C'est le signe auquel les parents se distinguent des étrangers, celui qui détermine le milieu dans lequel chacun doit ou ne doit pas contracter mariage ; il s'imprime dans l'*habitus* des individus qui s'efforcent de l'imiter par le tatouage, par la

(1) Voyez plus haut, p. 270.

disposition de la chevelure, etc. Mais surtout, c'est le centre de la vie religieuse ; le totem est le Dieu et toutes les divinités particulières sont d'abord conçues par rapport à lui. Et comme la religion s'étend alors à tout, on conçoit quelle importance avait la société totémique, à savoir le clan. Et pourtant c'était une famille, puisqu'il constituait un groupe partiel, qui ne se confondait pas avec la société politique (celle-ci comprend toujours plusieurs clans), et qu'il était formé d'individus qui se regardaient comme de même sang. Il est évident qu'un tel groupe ne ressemble ni à la famille patriarcale des Romains, ni à la *Zadruga* slave.

Cela posé, toute une série de rectifications devient nécessaire aux thèses de l'auteur. Il n'est plus possible de considérer comme une formalité sans importance le fait que, en Australie, l'enfant porte le totem de sa mère et appartient, au moins dans la généralité des cas, au clan maternel. Ce n'est pas simplement un nom qu'il reçoit ainsi, c'est une religion ; c'est un ensemble de croyances et de pratiques qui règlent sa vie. Elles avaient à ses yeux encore plus de gravité que n'en eurent plus tard pour les Romains les *sacra gentilitia* qui n'en furent, pourtant, que la transformation. Par conséquent, en tout état de cause, il y avait dès lors une sorte de famille qui reposait sur de tout autres principes que la famille particulière puisqu'elle n'avait pas pour base le mariage, et qui pourtant avait une grande vitalité.

Il y a plus : c'était alors la famille proprement dite. Il faut, en effet, s'entendre sur le sens des mots, c'est-à-dire classer convenablement les choses. Une communauté de fait entre des consanguins qui se sont arrangés pour vivre ensemble, mais sans qu'aucun d'eux soit tenu à des obligations déterminées envers les autres et d'où chacun peut se retirer à volonté, ne constitue pas une famille. Autrement, il faudrait donner ce nom au groupe formé par un homme et une femme qui, sans être mariés, cohabitent régulièrement ensemble et avec leurs enfants non reconnus. Pour qu'il y ait famille, il n'est pas nécessaire qu'il y ait cohabitation et il n'est pas suffisant qu'il y ait consanguinité. Mais il faut de plus, comme nous l'avons déjà dit, qu'il y ait des droits et des devoirs, sanctionnés par la société, et qui unissent les membres dont la famille est composée. En d'autres termes, la famille n'existe qu'autant qu'elle est une institution sociale, à la fois juridique et morale, placée sous la sauvegarde de la collectivité

ambiante. En limitant ainsi le sens du mot, nous ne le restreignons pas abusivement ; car, à moins de vouloir confondre les contraires, on ne peut réunir sous un même vocable deux ordres de faits qui contrastent aussi énergiquement entre eux qu'un agrégat de fait, sans liens de droit, désapprouvé même le plus souvent par la loi et par l'opinion, et une société régulière dont tous les membres sont liés juridiquement et moralement les uns aux autres. D'un autre côté, quand on entreprend de faire l'histoire de la famille humaine, c'est de la famille comme institution sociale qu'on entend s'occuper. C'est donc à cette dernière que le mot doit être réservé.

Cette distinction faite, les faits si confus que l'on rapporte à propos des sociétés australiennes s'éclairent singulièrement. Les principaux droits et obligations domestiques sont alors, et sont même encore dans des sociétés plus avancées, les suivants : 1° le devoir de venger les offenses faites à un parent (vendetta) ; 2° le droit de chaque parent sur le patrimoine familial ; 3° le droit de porter un certain nom ; 4° le devoir de participer à un certain culte. Or, tous ces droits et ces devoirs sont attachés au clan et à lui seul ; tous les porteurs d'un même totem jouissent également des premiers et sont tenus également aux seconds. Le clan est donc la famille par excellence. Sans doute, il renferme des groupes de consanguins moins étendus ; l'homme, sa femme et leurs enfants tendent naturellement à s'isoler et à faire bande à part. Mais entre les membres de ces groupes, il n'existe pas de liens juridiques. Ce n'est pas le fait d'appartenir à tel de ces agrégats et non à tel autre qui détermine la nature des personnes auxquelles on doit la vendetta, le nom que l'on porte, la religion que l'on pratique. De même, comme, tant que la tribu n'a pas dépassé l'âge de la chasse et de la pêche, toute la propriété foncière est la chose du clan, ces sociétés plus restreintes n'ont pas de patrimoine. Chacun possède bien les objets meubles dont il se sert, mais c'est à titre personnel ; il en fait ce qu'il veut. Le seul rapport où l'on pourrait soupçonner un caractère juridique consiste dans la dépendance où les enfants sont vis-à-vis du père, qui peut les tuer ou les vendre à volonté. Mais si la société ne proteste pas quand il agit ainsi, elle ne lui garantit aucun droit. Si l'enfant se sauve, le clan n'intervient pas. C'est affaire au père de s'arranger, avec ou sans l'assistance de ses amis. Ce n'est donc pas un droit, à parler exactement. On peut comparer ce pouvoir paternel à

celui que l'opinion, aujourd'hui, reconnaît à l'occasion au père naturel sur ses enfants naturels qu'il a élevés. Pourtant, le groupe qu'il forme avec eux ne forme pas actuellement une famille, au sens juridique du mot. Il en est de même de ces petites associations qu'on observe dans les clans australiens. Ce sont des associations de fait, non de droit. Elles dépendent du gré des particuliers, se forment comme elles veulent, sans être tenues de s'astreindre à aucune norme préalable. Elles ne constituent donc pas une institution sociale. On peut y voir des germes pour l'avenir ; mais ce ne sont en tout cas que des germes. C'est en dehors d'elles que se trouve alors l'*institution domestique*.

De ce point de vue, l'évolution de la famille reprend, à la fois, sa complexité et son unité. Elle est d'une extrême simplicité telle que la conçoit M. Grosse : au début comme à la fin, il trouve également la famille particulière, dirigée par le père et le mari. Les changements qui se seraient produits chemin faisant, se réduiraient à de simples nuances ; ceux, plus importants, dont il est obligé, çà et là, de constater l'existence, font plutôt l'effet, dans le tableau qu'il nous retrace, d'anomalies locales ou passagères. Il en est tout autrement si le point de départ est le clan ; car alors, c'est par de laborieuses et complexes transformations que, peu à peu, du sein du clan, confus et inorganisé, ont émergé des familles de plus en plus restreintes, à arbres généalogiques définis et d'une organisation de plus en plus savante. Mais, en même temps, le développement de la famille apparaît plus un. Car on ne comprend pas bien, dans le système de M. Grosse, comment le clan, inconsistant dans le principe, se consolide pour un temps très court au milieu de son évolution, pour s'effacer ensuite à nouveau. La vérité c'est que, depuis l'origine, il régresse sans interruption. A mesure qu'il se fixe sur le sol, le totem perd son caractère primitif ; il finit par ne plus devenir qu'un emblème collectif, un nom particulièrement vénéré. Le clan devient village ; c'est-à-dire que sa nature de société domestique n'est plus guère qu'un souvenir. Ce qui progresse réellement au cours de cette régression, ce sont les familles du type de la Zadruga, soit avec filiation utérine, soit avec filiation agnatique, et que M. Grosse a indûment confondues avec le clan. Il est vrai que, en même temps, l'organisation politique devient plus stable et plus ferme ; mais, justement, cet affermissement vient de ce que le

clan, morcelé en familles moins étendues quoique vastes encore, a cessé d'être ce qu'il était à l'origine.

Mais si importante que nous paraisse être cette erreur, il s'en faut que ce livre soit sans résidu objectif. Parmi les résultats auxquels aboutit l'auteur, il en est d'importants qui peuvent, croyons-nous, être regardés comme acquis ; ce sont les suivants :

1° L'hypothèse de la promiscuité obligatoire, telle que l'avaient imaginée Bachofen, Giraud-Teulon, Morgan, etc., nous semble définitivement réfutée. Précisément parce que M. Grosse ne nie pas comme Starcke et Westermarck la réalité de la famille utérine, son argumentation sur ce point n'en a que plus d'autorité.

2° Il a bien démontré qu'il ne fallait pas confondre la famille avec filiation utérine et le matriarcat, entendant par ce dernier mot une organisation à la fois familiale et sociale où la femme jouirait d'une véritable suprématie. Sans nier l'existence de tout cas de matriarcat, il en a fait très justement une anomalie et une exception. D'où il suit qu'on n'a pas réfuté la généralité et l'importance de la famille maternelle, quand on a fait voir que le matriarcat était une rareté.

3° Il a bien établi que, même dans la famille maternelle, il n'y avait pas absence de toutes relations entre le père et l'enfant. Si celui-ci dépend plus immédiatement de sa mère et des parents de sa mère, il ne laisse pas de soutenir avec son père des rapports définis, quoique moins nettement réglementés. D'où il suit, entre autres conséquences, que ce n'est pas l'incertitude de la paternité qui a déterminé le mode de filiation.

4° Enfin, en utilisant les travaux de Cunow, il a fait voir que le clan peut s'accommoder de la filiation agnatique, puisque nous rencontrons le clan agnatique dans les sociétés les plus inférieures que nous connaissions à côté du clan utérin. Toutefois, il y aurait lieu de rechercher si, comme nous l'avons montré plus haut¹, le clan, en cessant d'être utérin, ne perd pas certaines de ses propriétés caractéristiques. Le totémisme semble bien n'y être plus qu'une survivance. Mais la question n'existait pas pour M. Grosse, parce qu'il a méconnu le rapport si étroit du clan et du totem.

(1) Voyez p. 23.

LEIST. — *Alt-Arisches Jus civile*. (*Droit civil primitif dans les sociétés aryennes* ; 2^e partie.) Iéna, Fischer, 1896, 414 p. in-8^o.

Par une série de travaux, conduits avec persévérance, M. Leist a entrepris de déterminer le droit primitif des différentes sociétés aryennes. Il a commencé par comparer à cet égard les Grecs et les Italiens, et ainsi est né le livre qui a pour titre : *Græco-italische Rechtsgeschichte*¹. Puis, il a rapproché l'Inde de la Grèce et de l'Italie. Partant de cette idée que les règles juridiques, communes à tous les peuples de race aryenne, devaient être antérieures à leur dispersion, il a cru pouvoir atteindre, à l'aide de comparaisons méthodiques, cette forme initiale du droit européen. Tel est l'objet de son *Alt-Arisches Jus gentium*². Nous n'avons pas besoin de faire remarquer tout ce qu'il y a de douteux dans un semblable postulat. Mais il n'est pas nécessaire de le discuter pour examiner les conclusions de l'ouvrage qui va être analysé. D'où que vienne ce fond commun, il existe, il a partout les mêmes caractères distinctifs et il représente une phase déterminée de l'histoire de ces sociétés. Il correspond à l'époque où elles n'étaient pas encore constituées à l'état de cités ou de nations, mais formaient de vastes agrégats de clans, sans contours définis, et régis par la coutume religieuse ; c'est, en effet, le trait caractéristique de ce droit lointain qu'il n'est pas écrit et qu'il est sacré. Il n'émane pas de l'État, mais des dieux. Peu à peu, sur cette base première, on voit s'élever un droit nouveau, œuvre de la cité et destiné à servir les intérêts de la cité : c'est le droit civil. Dans l'*Alt-Arisches jus civile*, M. Leist se propose de retracer cette genèse, au moins à ses débuts. C'est surtout Rome qu'il a en vue ; mais pour bien dégager ce qu'a de particulier l'évolution du droit romain, il met sans cesse en regard des changements que l'esprit romain a fait subir au droit originel, les transformations qui se sont produites parallèlement chez les peuples de la même race.

Dans la première partie de l'ouvrage, parue en 1892, l'auteur s'était borné à faire voir quelle forme spéciale le vieux droit religieux avait revêtu à Rome. C'est seulement dans la

(1) Iéna, Fischer, 1884.

(2) *Ibid.*, 1889.

seconde partie, dont nous allons nous occuper, qu'est vraiment abordé le problème qui vient d'être énoncé. Cette seconde partie comprend elle-même deux livres : l'un traite du droit domestique, l'autre de la procédure. C'est le premier seulement que nous allons analyser.

Le mariage (p. 106-136). — D'après l'auteur, le mariage, dans le droit primitif des peuples aryens, comportait trois phases dont on retrouve d'ailleurs les traces jusqu'à une époque très avancée. Il y avait d'abord les fiançailles, la *sponsio* des Latins, ἑγγύησις des Grecs ; puis, la tradition de la femme entre les mains du mari (*traditio*, δόσις) ; enfin, l'introduction de la femme dans son nouveau foyer, cérémonie qui était accompagnée de simulacres de violences (*deductio in domum mariti*, πομπή). De ces trois sortes de pratiques, les deux premières sont les conséquences logiques du mariage par achat. La *sponsio*, c'est l'entente conclue, entre les parents de la femme et le mari ou ses parents, sur les conditions de la vente ; la *traditio*, c'est la prise de possession par le mari affirmant les droits qui résultent de l'accord antérieurement établi entre les parties. Quant à la *deductio*, c'est un reste de l'antique mariage par rapt qui se maintint et survécut à ses causes premières parce que, grâce au caractère public et même bruyant de la cérémonie, c'était un moyen commode d'établir *coram populo* le moment précis où commençait le mariage. M. Leist explique qu'elle ait été utilisée sous cette forme par ce fait que, chez les peuples aryens, l'emploi de l'écriture ne s'est vulgarisé que tardivement. Les cérémonies déclaratives du mariage ne pouvaient donc être qu'orales, d'où la nécessité de leur donner un éclat qui les fixât le plus profondément possible dans le plus grand nombre de mémoires possible. Aussi le caractère oral est-il resté un des traits distinctifs du mariage aryen, tandis que, chez les Sémites où l'écriture a été pratiquée beaucoup plus tôt, c'est un acte écrit qui est devenu très vite la formalité matrimoniale essentielle (lettre de mariage, lettre de divorce).

Mais il n'y avait là aucune organisation définie. Ces trois opérations ne constituaient pas des actes de droit, dérivés de certains concepts juridiques : ce n'étaient que les principales et ordinaires démarches par lesquelles, en fait, on fondait d'ordinaire un foyer nouveau. On n'avait même pas alors la moindre idée du mariage, tel que nous le concevons aujourd'hui, c'est-à-dire comme un acte dont la valeur et les effets

dépendent exclusivement de son rapport de conformité ou de non-conformité avec une règle préétablie. Il n'y avait pas, dit Leist, de mots dans ces différentes langues pour exprimer une telle idée (p. 108). Le grand changement introduit dans ces coutumes par le droit civil, quand il se constitua, fut précisément d'ériger l'une des formalités usitées en critère exclusif de la relation matrimoniale. On éprouva le besoin de marquer un moment précis à partir duquel commencerait le mariage ; ce moment fut mis hors de pair parmi tous les autres et il dut son importance, non à sa nature intrinsèque, à son rôle effectif dans la constitution de la nouvelle famille, mais simplement à ce qu'on convint de lui attribuer cette vertu. Or, la *deductio* était un souvenir de l'ancien mariage par rapt qui, de plus en plus, à mesure qu'on prenait davantage l'habitude de voir dans l'épouse une égale et une compagne, perdait toute raison d'être et toute signification. Les pratiques qui s'y rattachaient devinrent donc de plus en plus de simples usages cérémoniels. Au contraire, celles qui correspondaient au mariage par achat devinrent prépondérantes. C'est à partir du moment où l'on put considérer l'accord comme définitif entre les parties, que le mariage fut regardé comme conclu. Suivant les peuples, c'est ou à la *sponsio* ou à la *traditio* que fut attaché cet effet. Le premier système est celui des Grecs, le second celui des Romains. La *deductio* ne se maintint avec ses anciens caractères que dans la mesure où le vieux droit religieux persista sous le droit civil.

La famille. — La famille chez les anciens Aryens est une communauté qui comprend les parents, les enfants, les esclaves, les animaux domestiques. Le chef en est le père. Mais le père a des droits très différents sur les esclaves et sur les animaux d'une part, sur les personnes libres de l'autre. Sur les premiers, il a des droits de propriétaire, sur les seconds, il n'a que l'autorité qui appartient à l'administrateur de la chose commune (οἰκονόμος). Tel est le sens de la *potestas* des Latins ; c'est le pouvoir en vertu duquel la famille est gouvernée. Mais ce gouvernement est monarchique ; toutes les personnes libres, malgré la diversité de leur situation, y sont également soumises.

Or, à cet égard, le droit civil détermina à Rome, mais à Rome seulement, une profonde transformation. Les membres libres de la famille y tombèrent au niveau des esclaves et des

choses; ils devinrent l'objet d'un droit réel. En Grèce, ils n'étaient que des sujets (*μοναρχοῦντες*); à Rome, ils furent des dépendances du père (*sui*). Du moins, si les mœurs conservèrent beaucoup des anciennes coutumes, le droit proprement dit s'en sépara radicalement. C'est de cette situation particulière du père que dérivent toutes les autres particularités de la famille romaine, notamment celles qui concernent le droit successoral. Là où le père n'est que l'administrateur des biens de la communauté, il ne peut pas en disposer librement, ni de son vivant ni après. Au contraire, s'il est personnellement propriétaire du patrimoine familial, le droit de l'aliéner, d'exhérer ses enfants devient tout naturel.

Quant à l'explication que donne M. Leist de ce caractère original de la famille romaine, elle est des plus simples. C'est que les Romains ont occupé le Latium en conquérants; le sol fut donc partagé entre eux *viritim*, et le chef de chaque communauté familiale en reçut une part. Ils constituèrent ainsi une aristocratie; et comme ils étaient tous des *patres*, la classe qu'ils formèrent prit le nom de *patricii*. Mais, comme toutes les armées, ils étaient pauvres en femmes; ils durent donc aller en chercher dans les familles des peuples soumis. Ces femmes se trouvèrent naturellement vis-à-vis de leurs maris dans une situation d'infériorité et de dépendance, voisine de celle occupée par les esclaves; et la même subordination s'étendit aux enfants nés de ces femmes. Telle aurait été l'origine principale de la *patria potestas*, telle que la conquirent les juristes romains.

Les origines du droit civil. — De la famille est spontanément sortie, par voie d'extension spontanée, la *gens* des Romains, la phratrie ou la curie, enfin la tribu. Ces différents groupes, tout en étant institués en vue de la guerre et tout en ayant, pour cette raison, un caractère militaire, avaient avant tout pour base la consanguinité et la parenté. Seulement, la parenté était d'autant plus lâche et plus indéterminée que le cercle de l'association était plus étendu: c'est pourquoi elle était à son minimum dans la tribu. Chez les anciens Aryens, l'organisation sociale n'allait pas plus loin. Les tribus différentes vivaient côte à côte, sans avoir entre elles de liens durables, sauf quand la nécessité de lutter contre un ennemi commun les obligeait à se confédérer. Tant que les sociétés restèrent dans cet état, le droit, de son côté, resta ce qu'il était primitivement.

Mais, peu à peu, sous l'influence de différentes causes dont la principale fut sans doute la guerre, les rapports entre tribus voisines devinrent plus réguliers; les confédérations prirent un caractère plus stable. En un mot, des sociétés nouvelles prirent naissance qui comprirent dans leur sein, en qualité d'éléments, plusieurs des sociétés antérieures; et les pouvoirs nouveaux qui furent ainsi constitués et surajoutés à ceux qui dirigeaient les tribus isolées, devinrent la source d'institutions juridiques nouvelles. Cette transformation n'est pas spéciale aux sociétés aryennes; il n'est pas de peuple qui ne se soit formé de cette manière. Mais voici ce que ce changement eut de particulier chez les Aryens: c'est que les anciens cadres sociaux ne furent pas absorbés par la nouvelle organisation. Ils se maintinrent plus ou moins intégralement, tandis qu'ailleurs, en Égypte par exemple, ils disparurent complètement. A Rome, en Grèce, en Germanie, la société resta divisée en tribus, phratries, curies, etc., ou en groupes similaires. Or ces groupes n'étaient que des familles agrandies, organisées sur le modèle même de la famille. Il en résulta que l'État reproduisit le même modèle, que la constitution politique fut un reflet de la constitution domestique.

Voilà ce qui explique les caractères nouveaux du droit qui apparaît alors. Le père de famille, chez les Aryens, n'est pas un être sacré, investi d'une autorité religieuse qui l'élève infiniment au-dessus des autres membres. Ce n'est que le représentant de la communauté. Ce n'est pas un dieu, mais simplement un maître respecté; encore ne peut-il pas prendre de résolution importante sans le concours de la famille qu'il dirige. Il devait donc en être de même des chefs de l'État naissant. Et en effet, partout, on trouve leur puissance limitée par celle d'une aristocratie plus ou moins étendue ou même du peuple entier. Nulle part ils n'ont ce caractère sacro-saint que les monarchies orientales prêtent à leurs rois. Par suite, les pouvoirs nouveaux qui apparurent à ce moment ne pouvaient manquer d'être laïques, ainsi que le droit qu'ils instituèrent. Ce droit, c'est le droit civil.

Ainsi le droit civil ne serait pas né, par voie de développement, du droit coutumier et religieux. Mais il dériverait de sources différentes et chacun d'eux aurait ses organes spéciaux. Le droit archaïque avait pour terrain la tribu avec ses divisions en phratries, *gentes*, familles; le droit civil serait produit par la coalescence de plusieurs tribus en sociétés plus

vastes et il émanerait des nouvelles forces sociales qui se seraient dégagées de cette coalescence. Ces deux formes de la vie collective se présentent même partout à l'état d'antagonisme. Aussi en est-il de même des deux sortes de droit qui y correspondent. Le droit civil (*jus*) n'est pas le prolongement du droit religieux (*fas*); mais le premier s'est superposé au second, l'a fait peu à peu régresser, et finalement l'a presque totalement recouvert; car le droit nouveau ne s'appliqua pas seulement aux relations nouvelles déterminées par le nouvel état des choses, mais il s'étendit aux anciennes, refoulant de plus en plus le droit qui les réglait depuis des siècles. C'est surtout à Rome que l'antithèse entre ces deux conceptions juridiques est manifeste, puisque, à l'ancienne organisation de la parenté, si directement fondée dans la nature de la famille, s'en substitua une autre, totalement différente, et qui fut tout entière créée par l'État, c'est-à-dire par la cité et pour les besoins de la cité.

Telles sont les conclusions de ce livre; elles sont évidemment d'un esprit original qui a cherché à se frayer dans l'histoire du droit une voie qui lui fût personnelle. Nous ne croyons pas cependant qu'il y en ait beaucoup qui puissent être directement utilisées par la sociologie. L'auteur aborde ces problèmes dans un esprit trop formaliste; il est trop enclin à voir dans le droit une réalité en soi, qui ne sort pas des entrailles de la société, mais la domine, et qu'un abîme sépare des autres manifestations de la vie collective, pour qu'il lui soit possible d'apercevoir les causes qui en ont déterminé l'évolution. On a vu de quel simplisme étaient ses explications. Mais comme il a passé sa vie dans l'intimité du droit romain, il a, des caractères distinctifs du droit en général et du droit romain en particulier, une sensation très vive, parfois très juste, et qu'il s'efforce, sans même craindre assez les répétitions et les longueurs, de communiquer à ses lecteurs.

A. MORET. — **La condition des féaux en Egypte, dans la famille, dans la société, dans la vie d'outre-tombe** (*Recueil des travaux relatifs à la Philologie égyptienne et assyrienne*, t. XIX). Paris, Bouillon.

L'auteur montre comment, en Egypte, les rapports féodaux furent le type des rapports familiaux et politiques dans ce monde et dans l'autre.

ACIMOVIC (VON IOVAN). — **Uebersicht des serbischen Erbrechts, im Hinblick auf eine Reform desselben** (*Aperçu du droit successoral serbe, en vue d'une réforme à y introduire*). — In *Jahrbuch der internationalen Vereinigung für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre*, 1897, 1^o Abtheilung, p. 106-135.

Le législateur serbe a entrepris en 1844 de codifier le droit domestique en l'adaptant aux conditions nouvelles de la vie sociale. Mais il est parti d'un principe faux; il a considéré comme deux formes de famille absolument distinctes la *Zadruga* et l'*Inokosna*, et cette distinction est devenue la base du droit successoral établi par cette législation. Or, en réalité, ces deux sortes de famille sont de même nature. L'une et l'autre reposent sur le communisme domestique. Elles diffèrent seulement en étendue. La *Zadruga* comprend tous les collatéraux même les plus éloignés, autant qu'ils peuvent cohabiter ensemble; la famille *Inokosna* est faite uniquement du père, de la mère et des enfants. Mais dans la seconde pas plus que dans la première, le père n'est le propriétaire de la chose commune. Il n'en peut disposer sans le consentement de ses fils. Il n'en est pas même l'administrateur de droit; il peut être déposé de ses fonctions et remplacé. C'est déjà ce qu'avait établi Bogisic dans son travail: *De la forme dite inokosna de la famille rurale chez les Serbes et les Croates* (Paris, 1884). Pour avoir méconnu cette identité fondamentale, on a institué deux droits successoraux différents et dont l'application, par suite, donne naissance à d'inextricables conflits. Le seul moyen de les faire cesser est de mettre la législation en harmonie avec l'état des choses.

Il y a lieu de remarquer la méthode suivie dans cet article. Les réformes pratiques proposées par l'auteur ne sont pas déduites dialectiquement de principes juridiques, mais d'une étude objective des mœurs et des coutumes populaires.

MILER (ERNEST). — **Die Hauskommunion der Südslaven** (*La communauté domestique chez les Slaves du Sud*). Même recueil, 1897, 1^o Abtheilung, p. 199-222.

L'auteur fait un historique rapide de la *Zadruga*, dans les différents pays slaves du Sud, en insistant surtout sur la législation la plus récente. Ce qui ressort de cet exposé, c'est que le législateur, après avoir essayé de lutter contre la *Zadruga*, semble y avoir renoncé progressivement. On a reconnu à l'expérience que la destruction de cette vieille organisation familiale aurait, chez ces peuples, de désastreux effets pour l'agriculture. C'est ce qui est surtout évident de la Croatie et de la Slavonie.

L'auteur signale (p. 205 et 213) l'existence de *Zadrugas* nobles qui aujourd'hui sont soumises à un régime juridique spécial, mais

autrefois ne se distinguaient pas des autres. La formation de cette noblesse rurale ne remonte pas au delà du *xvi^e* et du *xvii^e* siècle. L'étude de ce système féodal, ainsi que de celui qu'on peut encore observer chez les Slaves du Nord, aiderait singulièrement à l'intelligence de la féodalité occidentale.

IV. — LE MARIAGE

Par M. DURKHEIM

ED. MEYNIAL. — **Le mariage après les invasions.** (*Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1896, n^{os} 4 et 6; 1897, n^o 2.)

L'auteur se propose de rechercher comment s'est constitué le droit matrimonial du moyen âge.

Ce droit s'est formé sous une triple influence : la loi romaine telle qu'elle apparaît à la fin de l'Empire, les lois barbares, l'Église. C'est le premier de ces apports que M. Meynial entreprend de déterminer dans les trois articles ci-dessus indiqués et qui ne représentent que la première partie de son étude.

Les formes du mariage. — Quoique, en apparence, l'institution matrimoniale soit restée dans la Rome du Bas-Empire ce qu'elle était à la fin de la République, en réalité, une profonde transformation s'est produite. Dans le principe, comme Leist nous l'a montré plus haut, les *justæ nuptiæ* comprenaient trois phases : les fiançailles, simple préliminaire qui ne participe pas encore à la nature ni aux effets du mariage, la *treditio*, la *deductio* ; ce sont ces deux dernières cérémonies qui constituaient vraiment les justes noces. Or, peu à peu, elles tombèrent en désuétude. Elles n'avaient d'importance que parce qu'elles étaient solidaires du culte des ancêtres : elles disparurent avec lui. Elles survécurent sans doute pendant longtemps, mais à l'état d'usages dépourvus de toute utilité juridique. Le fait générateur du mariage devint, non la formalité rituelle, mais le consentement des parties. Or, ce consentement résulte de la cohabitation volontaire et prolongée ; par suite, la cohabitation, si elle ne fut jamais la condition nécessaire du mariage (*nuptias non concubitus, sed consensus facit*), en devint la condition suffisante, en tant qu'elle était symptomatique du *consensus*. Mais alors les

justes noces devinrent, à ce point de vue, indistinctes du concubinat, qui n'est lui aussi qu'une cohabitation consentie. Au début, il est vrai, la concubine se distinguait de l'épouse non seulement par l'absence de formalités matrimoniales, mais encore parce qu'elle était et ne pouvait être qu'une personne de condition inférieure. Mais le jour où l'on put prendre pour concubines celles qu'on prenait pour femmes et inversement, cette distinction même disparut.

Une seule différence subsista : ce furent les fiançailles. C'est pourquoi, d'acte extérieur au mariage qu'elles étaient d'abord, les fiançailles en devinrent de plus en plus l'élément essentiel. Tout un travail se fit dont le résultat fut de les élever à la dignité du mariage proprement dit. Toutes les règles qui s'appliquaient au mariage furent étendues aux fiançailles. Elles impliquèrent mêmes conditions d'âge, de consentement ; elles furent soumises aux mêmes prohibitions, engendrèrent les mêmes obligations, etc. Ce fut un mariage à terme, mais dont le terme seul fut laissé au libre choix des parties. Comme les fiançailles jouent également un rôle prépondérant dans le mariage germanique, on voit que, de lui-même, le mariage romain tendait à se rapprocher de ce dernier ; ce rapprochement spontané devait naturellement faciliter leur fusion.

Les conditions du mariage. — Primitivement, le droit de consentir au mariage est un attribut exclusif de la puissance paternelle ; d'où il suit qu'une personne *sui juris* n'avait besoin d'aucun consentement. Il est vrai que les femmes, même quand elles n'étaient plus soumises à l'autorité d'un *paterfamilias*, subissaient encore la tutelle des agnats. Mais on ignore si cette tutelle conférait le droit de consentir au mariage ; en tout cas, elle disparut sous Claude. Mais sous le Bas-Empire, on constate un retour à l'ancienne législation : la femme, même *sui juris*, est de nouveau soumise à un contrôle plus étroit ; seulement les personnes qui l'exercent ne sont plus les mêmes. Ceux que l'ancien droit excluait sont maintenant appelés à cette charge : d'abord la mère, puis les *propinqui*. Quoique cette expression ne soit nulle part définie, il est très probable qu'elle désignait les cognats aussi bien que les agnats, peut-être même les voisins et les membres de la même classe sociale. Enfin, quand il y a désaccord entre la femme et sa mère et les *propinqui*, c'est l'empereur ou le

juge, son délégué, qui tranche le différend et choisit l'époux. Le pouvoir impérial prit ainsi pied dans la famille et on alla jusqu'à lui reconnaître le droit de suppléer au consentement non seulement des parents, mais des époux, et d'imposer le mariage. Ces faits prouvent qu'il se produisit alors une concentration nouvelle de la famille; c'est une des formes que prit le réveil de l'esprit corporatif qu'on constate à cette même époque. L'un et l'autre sont dus à ce que les individus, pour n'être pas écrasés, sont obligés de se grouper et de former des groupes aussi forts que possible. Mais on voit que cette concentration du groupe domestique se fit sur des bases très différentes de celles qu'il avait autrefois.

Une autre nouveauté, non moins importante, c'est l'avènement du *contubernium* (union de deux esclaves ou avec un ou une esclave) au nombre des unions régulières et réglementées. Primitivement, la loi ne s'en occupait pas; il ne produisait pas d'effet légal, n'engendrait pas de parenté proprement dite. Peu à peu, au moins dans certains cas, il prend le caractère d'un mariage, inférieur sans doute, mais reconnu. Ainsi, en même temps que le concubinat se rapproche des justes noces, le *contubernium* se rapproche du concubinat. On verra que ces unions incertaines se rencontrent fréquemment à la période barbare, et qu'elles y ont joué un rôle important.

Les effets du mariage. — Le grand changement qui s'est produit à cet égard, c'est que le mariage tend de plus en plus à devenir une institution spéciale, distincte de la famille et lui servant de base.

A l'origine, à Rome, la clef de voûte de la famille n'est pas le mariage, mais la *patria potestas*. Le mariage n'a pas nécessairement pour effet de fonder une famille nouvelle, mais simplement de faire entrer dans la famille du mari un membre nouveau. Par lui-même, le mari n'est rien ou presque rien; c'est le *paterfamilias* qui est tout. Ce n'est pas à son mari que la femme est soumise, mais au *paterfamilias* de son mari. C'est seulement comme *paterfamilias* de sa femme que l'époux peut châtier l'infidélité conjugale, etc. Le pouvoir marital n'est qu'un aspect du pouvoir paternel. Mais à mesure que le second décline, on voit le premier s'en dégager et se constituer à part et plus fortement. Le mari a des droits en tant que mari, notamment celui de punir l'adultère

ou d'en poursuivre la répression. Le couple conjugal, d'abord perdu dans la masse familiale, s'en détache, devient un groupe *sui generis* qui a sa physionomie propre et sa réglementation spéciale. C'est surtout au point de vue pécuniaire que cette transformation est sensible. Originellement, la dot de la femme entrait dans le patrimoine du *paterfamilias* du mari, et, s'il y avait restitution, elle ne pouvait être provoquée que par le *paterfamilias* de l'épouse et elle avait lieu à son profit. Peu à peu les choses changent. La dot entre dans le *peculium* du mari, puis elle est déclarée complètement indépendante du patrimoine familial. En même temps, le consentement de la femme devient nécessaire pour qu'il y ait restitution et toutes sortes de mesures conservatoires sont instituées pour conserver au fonds dotal son caractère propre. Il se constitua ainsi, en dehors du patrimoine familial de l'époux et de celui de l'épouse, un patrimoine conjugal que l'usage de la *donatio ante nuptias* vint encore grossir. Ainsi la société matrimoniale se trouva fondée sur une base économique qui n'était qu'à elle.

Sous l'influence de ce nouveau centre d'action, l'ancien groupement familial se transforma. Au noyau formé par les deux époux et ainsi isolé se rattachèrent tout naturellement les enfants. Très vite on leur reconnut des droits spéciaux sur ce patrimoine conjugal, et par conséquent ils soutinrent dès lors avec leurs parents des relations inconnues jusque-là, puisqu'elles étaient indépendantes de toute *patria potestas*. En un mot, sous l'ancienne famille, fondée tout entière sur cette autorité *sui generis* du *paterfamilias*, il s'en formait peu à peu une autre, toute nouvelle, qui reposait sur le mariage et les liens de consanguinité auxquels il donne naissance.

Ici s'arrête, au moment où nous écrivons, cette intéressante étude. Dans la suite, que l'auteur promet, il mettra en regard de cet état de la législation romaine les dispositions correspondantes des lois barbares.

KARL FRIEDERICH. — *Familienstufen und Eheformen* (*Types de famille et formes de mariage*). — *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, t. XI, p. 458 et suiv., 1897.

L'objet de cet article est de montrer qu'un même type de famille peut très bien s'accommoder de formes matrimoniales différentes. Les faits abondent. Dans la *Zadruza* slave, telle

qu'elle existait il y a peu de temps encore, la monogamie était rigoureuse. Au Thibet, on retrouve la même organisation domestique, mais le mariage est collectif; tous les frères épousent une même femme. Sous le régime de la famille maternelle, on voit très bien un groupe de sœurs épouser un groupe de frères, ou épouser un seul et même homme (sorte de polygynie d'un genre particulier), ou chacune épouser un mari différent, etc., etc.

Mais la proposition, pour être exacte, a besoin d'être restreinte; elle n'est vraie que de cette partie de la réglementation du mariage qui concerne le nombre des époux qui entrent sous la raison conjugale. Jusqu'au temps où la monogamie devient légalement obligatoire, ce mode de la société matrimoniale n'est pas déterminé; les parties le fixent à leur gré, suivant les circonstances. Tout au plus, y a-t-il des coutumes généralement suivies dans un même pays, précisément parce que les conditions d'existence sont généralement les mêmes pour tous. Et encore trouve-t-on parfois des différences très tranchées. Par suite, les combinaisons les plus diverses peuvent avoir lieu, alors que pourtant le type de la famille est le même. Mais il n'en est pas de même des formalités du mariage, elles sont beaucoup moins variables. On ne trouve pas le mariage par achat avant un certain moment de l'évolution et on ne le trouve plus qu'à l'état de survivance dès que cette phase de l'histoire est dépassée.

Même ainsi délimitée, la loi est importante. Il s'en dégage plusieurs conséquences :

1° La famille ne peut être définie par la nature de la société conjugale; il faut donc renoncer à distinguer des familles polyandriques, polygyniques, etc. C'est ailleurs que doivent être recherchés les traits caractéristiques de la famille.

2° Un corollaire de ce qui précède est que le mariage n'explique pas la famille, puisqu'une même famille comporte des sortes de mariage très différentes. On ne doit donc pas plus expliquer la filiation utérine ou les nomenclatures de Morgan par l'hypothèse du mariage collectif, que la filiation agnatique par les conditions dans lesquelles ont lieu les justes noces et la présomption qu'elles fondent.

3° Plus généralement, on voit combien est erronée cette opinion de sens commun qui fait du mariage la base de la famille, puisque celle-ci n'est que si faiblement affectée par les usages matrimoniaux.

GARUFI (C.-A.). — *Ricerche sugli usi nuziali nel medio evo in Sicilia*, con documenti inedit (*Recherches sur les usages nuptiaux au moyen âge en Sicile, avec des documents inédits*). Palerme, chez Alberto Reber, 1897. 103 p., grand in-8°.

La Sicile est l'un des pays d'Europe où le plus de races et de civilisations différentes se sont trouvées en présence. Les Grecs, les Latins, les Juifs, très nombreux pendant le moyen âge, les Arabes, les Normands s'y sont coudoyés à un moment donné. De ce mélange est résulté une civilisation composite. Chacun de ces peuples a marqué de son empreinte le droit sicilien, qui par suite est très différent de celui qui était en usage dans la péninsule. Il a une physionomie qui lui est propre. C'est ce que M. Garufi a voulu établir pour ce qui concerne les usages nuptiaux.

Ce qu'il a de particulier à cet égard, c'est d'abord que les pratiques cérémonielles ne furent nulle part aussi nombreuses, précisément parce que les Siciliens empruntèrent un peu à tout le monde. Le mariage complet se composait au XIV^e siècle de trois couches de formalités superposées. Il y avait, en premier lieu, les anciennes fiançailles (*sponsalia*) auxquelles l'Église d'Orient avait donné un caractère religieux; puis, une démarche par laquelle les époux allaient à l'église rendre grâces à Dieu et recevoir la bénédiction du prêtre; enfin, entre ces deux usages s'en intercala un troisième, apporté sans doute par les peuples d'origine germanique. C'est une transformation de la cérémonie par laquelle l'époux acquérait le *mundium* sur sa femme. Et ces trois formalités étaient nécessaires à la validité du mariage.

Non seulement elles étaient nombreuses, mais elles se faisaient avec un luxe de fêtes et de parures dont on ne trouve aucun exemple en Occident. Festins, représentations théâtrales, promenades aux flambeaux se succédaient pendant plusieurs jours. Cette somptuosité devint tellement exagérée que les rois normands essayèrent de la refréner, comme le prouvent un très grand nombre de lois somptuaires dans toutes les villes de l'île. On trouve dans plusieurs fueros d'Espagne les mêmes prohibitions; d'où il suit que les cérémonies nuptiales y avaient le même caractère. Cet éclat exceptionnel ne serait-il pas une importation arabe?

EMIL SCHULENBURG. *Die Spuren des Brautraubes, Brautkaufes und aenlicher Verhaeltnisse in den franzoesischen Epen des Mittelalters* (*Traces du mariage par rapt, du mariage par achat et de pratiques analogues dans les épopées françaises du moyen âge*). — *Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft*, t. XII, p. 128-140 et 161-186.

Dans les poèmes épiques du moyen âge, un chevalier enlève très souvent, par force ou par ruse, la femme qu'il aime ; or, on considère que cet enlèvement constitue, au profit du ravisseur, un véritable droit à épouser la personne enlevée. Dans d'autres cas, le chevalier est obligé, pour mériter la main d'une jeune fille, de se soumettre à de véritables épreuves, de témoigner de sa bravoure par quelque haut fait ou même de rendre un service signalé aux parents de sa bien-aimée. M. Schulenburg voit dans le premier de ces usages un reste du mariage par rapt, et, dans le second, une survivance du mariage par achat.

Si, par ces mots, mariage par achat, mariage par rapt, on entend le rapt symbolique et l'achat régulier de la fiancée, tels qu'ils sont pratiqués chez des peuples relativement avancés (Slaves, Grecs, Hébreux, etc), le rapprochement est arbitraire. Ces deux cérémonies sont en effet des procédures définies, ayant une signification juridique déterminée. Elles accompagnent la transformation de la famille maternelle en famille agnatique et elles en résultent ; elles sont destinées à permettre au mari d'incorporer dans sa famille natale les enfants à naître de son mariage. Il n'y a donc rien de commun entre ces institutions régulières et ces coups de force et d'adresse, tant en honneur au moyen âge. La tolérance dont ils jouissaient alors témoigne simplement que la société était en train de s'organiser ; par suite, beaucoup de faits échappaient à la réglementation collective, encore débile et inconsistante, et beaucoup de situations se dénouaient par la violence, qui par conséquent jouait un grand rôle. C'est ce qui arrive, sous des formes diverses, toutes les fois que les forces sociales n'ont pas encore atteint un suffisant état d'équilibre ou l'ont perdu. A cet égard, les usages dont nous venons de parler ne sont pas sans analogie avec certains faits que l'on a constatés dans les sociétés tout à fait inférieures, comme les tribus australiennes, et qui ont été également confondus à

tort avec le mariage par rapt ou par achat. Chez ces peuples, il arrive ou que le jeune homme enlève la femme sans le consentement des parents, ou qu'il achète ce consentement. Mais il n'y a point là d'opérations juridiques destinées à produire certains effets de droit. Un homme prend une femme de force, ou, pour éviter une vendetta, désintéresse les parents ; ce sont des arrangements privés, plus ou moins fréquents, mais sans valeur et sans sanction sociale. Il n'y a rien dans tout cela qui affecte la structure de la famille. L'analogie avec ce qu'on observe au moyen âge est assez frappante et elle pourrait s'expliquer par ce fait que ces deux sortes de sociétés étaient, *mutatis mutandis*, dans un état correspondant d'inorganisation, chronique dans un cas, provisoire dans l'autre. Il n'y a pas là de survivance. Seulement, les sociétés supérieures qui débute passent par des phases où elles rappellent certains traits des sociétés inférieures, avec cette différence qu'elles ne s'y arrêtent pas.

Outre les travaux précédents, on trouvera des renseignements importants dans les ouvrages ci-dessous, qui ont été analysés plus haut sous la rubrique *Sociologie religieuse* :

MARY H. KINGSLEY. — *Travels in West Africa* (v. p. 480).

G. SCOTT ROBERTSON. — *The Kafirs of the Hindu Kush* (v. p. 487).

J. EUTING. — *Tagbuch einer Reise in Inner Arabien* (v. p. 489).

C. HAHN. — *Kaukasische Reisen und Studien* (v. p. 490).

BERNHARD STERN. — *Zwischen Kaspi und Pontus* (v. p. 490).

Tous les ouvrages mentionnés sous la rubrique *Culte domestique* (p. 490 à p. 240).

A. HILLEBRANDT. — *Vedische Opfer und Zauber* (v. p. 230).

V. — LA PEINE

Par M. DURKHEIM.

L. GUNTHER. — *Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechtes. Ein Beitrag zur Universal Historischen Entwicklung desselben.*

III^e Abth., 1^e Haelfte. (*L'Idée de représailles dans l'histoire et dans la philosophie du droit pénal. Contribution à l'histoire générale du développement de ce droit. Troisième partie, première section.*) Erlangen, 1895, chez Blasing (xxxviii-658 p.).

Quoique cet ouvrage date de 1895, nous croyons utile de le mentionner et d'en indiquer les tendances générales, parce qu'il doit avoir une suite que nous aurons à présenter à nos lecteurs quand elle aura paru.

Par représailles (*Wiedervergeltung*) l'auteur n'entend pas seulement le talion proprement dit. Si nous comprenons bien sa pensée, il désigne par ce mot toutes les modalités et tous les caractères de la peine qui ne sont que le reflet et la reproduction automatique des modalités et des caractères correspondants du crime auquel elle est attachée. En tant qu'elle est destinée à améliorer le coupable ou à intimider les imitateurs possibles, il n'y a aucune raison pour qu'elle ressemble de près ou de loin à l'acte qu'elle réprime. Si l'on veut qu'elle réussisse à neutraliser les penchants malfaisants, soit chez le criminel lui-même, soit chez les sujets prédisposés à suivre son exemple, c'est d'après le tempérament du criminel et non d'après la nature du crime qu'elle doit être construite. Or il se trouve que très souvent elle est constituée de manière à n'être qu'une répétition totale ou partielle du mal infligé à la victime. A des degrés divers, tous les peuples ont admis qu'il y a entre le crime et la répression une sorte de parenté. Ce sont ces particularités de la peine que Gunther attribue à l'idée de représailles, c'est-à-dire au besoin de rendre le mal pour le mal. A cet égard, les représailles ne se confondent pas avec le talion, quoique le talion en soit la forme principale. Il n'y a en effet talion que quand la peine est la reproduction exacte et matérielle du crime (œil pour œil, dent pour dent). Or, elle peut n'en être qu'une image symbolique, elle peut soutenir avec lui des rapports de grandeur sans lui ressembler qualitativement, la ressemblance peut se réduire à une analogie, etc., etc.

Cette tendance à dériver la peine du crime n'existe nulle part à l'état de pureté : partout la peine présente des propriétés qui viennent d'une autre origine. Jamais elle n'a eu pour unique objet de satisfaire des besoins vindicatifs ; on lui a toujours assigné d'autres fins et on l'a conçue en consé-

quence. Mais ce courant n'en existe pas moins ; puisqu'il dépend de causes qui lui sont spéciales, il a son individualité, et par conséquent il peut être isolé des autres et considéré à part. C'est ce que s'est proposé de faire M. Gunther. Il a entrepris de retracer l'évolution de ce courant depuis les origines jusqu'aux temps actuels.

Les deux premières parties de l'ouvrage, publiées l'une en 1889 et l'autre en 1891, nous présentaient un développement de l'idée de représailles chez les peuples civilisés de l'antiquité et dans les sociétés germaniques jusqu'au milieu du xviii^e siècle. Dans la troisième partie, dont la première section va nous occuper, l'auteur poursuit son étude jusqu'aux peuples contemporains. Ce qui se dégage de cette exposition, c'est que la notion de la peine-représailles tend à s'effacer devant d'autres conceptions, sans que pourtant elle ait entièrement disparu. Elle marque encore de son empreinte de nombreuses dispositions législatives. L'auteur y rapporte d'abord toutes les prescriptions en vertu desquelles les auteurs de violences, mortelles ou non, sont totalement ou partiellement absous quand l'acte incriminé a été déterminé par une provocation préalable. C'est en effet une consécration dernière du droit de représailles, et Gunther confirme cette interprétation par ce fait que, chez les peuples les moins avancés d'Europe (Monténégro, Espagne), l'absolution, en pareil cas, est beaucoup plus complète qu'ailleurs. La persistance de la peine de mort serait également une survivance de l'ancienne règle d'après laquelle le sang appelle le sang. Les autres traces du même principe que M. Gunther relève dans le droit contemporain sont les suivantes : les dispositions en vertu desquelles le faux témoin ou le juge prévaricateur sont condamnés à une peine, ou égale, ou tout au moins proportionnelle à celle qui a ou qui aurait pu atteindre l'innocent ; celles qui mesurent la peine prononcée contre ceux qui font évader un prisonnier, ou le libèrent illégalement, d'après la peine même qu'il était en train de purger. Enfin, dans un grand nombre de cas, il y a un effort de la loi pour faire en sorte que le châtiment ressemble au crime. Ainsi les crimes qui dénotent de bas sentiments sont punis de peines humiliantes (un accoutrement féminin imposé aux lâches, le fouet, le pilori) ; les délits dus à la cupidité par des peines pécuniaires, etc., etc. Plus généralement, il n'y a pas de code européen qui n'admette que la gravité de la répression doit

être en rapport avec celle du crime, c'est-à-dire qu'il doit y avoir un lien quantitatif entre ces deux termes.

On peut justement reprocher à cet ouvrage le caractère trop idéologique de la méthode qui y est suivie, et par suite la trop grande indétermination des notions, même fondamentales, qui y sont employées. M. Gunther pose comme claire l'idée de représailles et n'en donne nulle part de définition précise. Elle aurait pourtant grand besoin d'être précisée. S'agit-il de représailles individuelles ou de représailles collectives? Des unes et des autres, sans doute. Mais elles sont très différentes, et par leurs causes, et par leur nature, et par l'effet qu'elles ont eu sur l'évolution du droit. Elles ne peuvent donc être confondues sous une même rubrique. Toujours pour la même raison, c'est-à-dire parce qu'une telle notion lui semble élémentaire, il lui paraît bien facile de discerner ce qui, dans les divers systèmes répressifs, peut être imputé à cet esprit de représailles. En réalité, une telle dissociation ne peut être obtenue qu'à l'aide d'observations, de comparaisons, d'opérations très compliquées. Un peu d'introspection et de dialectique ne suffit pas pour faire la part de chacun des facteurs d'où résulte la peine. Aussi la manière dont il fait le partage est-elle souvent très contestable. Il considère comme une évidence que la règle du talion en vertu de laquelle la peine est la copie exacte du crime, n'a pas d'autre origine. Cependant, par eux-mêmes, les sentiments vindicatifs ne se contentent pas aussi facilement; ils tendent, au contraire, à obtenir une réparation supérieure à l'offense. Ils réclament la mort pour une simple injure; ce n'est donc pas leur influence seule qui peut expliquer l'homogénéité des deux actes. De même, il est fort douteux que la persistance de la peine de mort s'explique comme le voudrait l'auteur. Dès l'origine, elle existe pour les attentats religieux, et dans ce cas elle n'a aucune ressemblance avec les délits qu'elle réprime. Pourquoi sa persistance ne viendrait-elle pas de ce que les crimes de sang nous font aujourd'hui la même impression que les crimes contre les dieux faisaient à nos pères?

Mais quelque fondées que puissent être ces critiques, il reste que la peine est en partie fonction du crime, et non pas seulement du criminel, comme le voudrait l'école italienne: la relation qui unit la grandeur de l'une à la grandeur de l'autre en est peut-être la meilleure preuve. Et puisque ce caractère de la peine se retrouve, plus ou moins masqué, à

toutes les époques de l'histoire, on doit croire qu'il lui est essentiel et qu'elle ne peut le perdre totalement sans cesser d'être elle-même. C'est ce qui fait que l'ouvrage de M. Gunther est une utile contribution à la sociologie pénale. Il est d'ailleurs très soigneusement informé et l'on y trouvera une multitude de renseignements sur la législation pénale des différents peuples depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

J. KOHLER. — Studien aus dem Strafrecht. Das Strafrecht der italienischen Statuten vom 12-16 Jahrhundert (*Etudes de droit pénal. Le droit pénal des statuts italiens du XII^e au XVI^e siècle*). Mannheim, 1895-1897; 619 p., in-8°; chez Bensheimer.

Ce travail, non encore terminé, a paru en cinq livraisons successives dont la dernière est de 1897. Il a pour objet d'exposer le développement du droit pénal dans les cités italiennes du XII^e au XVI^e siècle, c'est-à-dire de la période où le droit municipal est à son apogée jusqu'au moment où l'action des juristes devient prépondérante. Toutefois, l'étude ne porte pas sur toutes les villes d'Italie; l'auteur a laissé de côté l'Italie inférieure et la Sicile parce que le droit pénal ne s'y est pas constitué sous les mêmes influences. Dans le Nord, c'est l'édit des Lombards et le droit romain qui ont été le point de départ de l'évolution juridique; or ce que M. Kohler a voulu rechercher, c'est ce qui est résulté de cette double influence, d'autant plus que le droit qui en est sorti a fortement affecté les législations modernes sur la même matière.

L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une générale (p. 1 à 317), qui traite des peines et des conditions de la responsabilité en général; l'autre spéciale, qui passe en revue les différents crimes et délits.

Il est impossible de résumer un pareil livre, qui est avant tout un recueil de matériaux. L'auteur a dépouillé avec le plus grand soin les nombreux codes en usage dans les différentes villes de l'Italie septentrionale, en a classé méthodiquement les dispositions par ordre de matières et les a mises en regard des prescriptions correspondantes que contenaient soit l'édit, soit le droit romain. Mais il s'est contenté de grouper les faits sans chercher à généraliser. Peut-être s'est-il réservé pour la dernière partie de l'ouvrage, qui est annoncée comme prochaine. Quand elle aura paru, nous aurons l'occasion d'y revenir.

Il y a pourtant une conclusion générale qui se dégage dès à présent de cette recherche. C'est que le droit pénal des cités italiennes est, à l'origine, beaucoup plus doux que le droit romain; les peines sont surtout pécuniaires, rarement corporelles, et, dans ce dernier cas, elles peuvent très souvent être rachetées à prix d'argent. Peu à peu, les choses changent. Le système répressif devient plus impitoyable. Le dernier supplice est d'un emploi de plus en plus fréquent; la possibilité du rachat est subordonnée à des conditions de plus en plus étroites. Enfin, entre le xv^e et le xvi^e siècle, la législation pénale devient d'une barbarie qui surprend, étant donné ce qu'elle était dans le principe.

M. Kohler attribue ce changement à une double cause : à l'action puissante du droit romain, avec son indifférence pour les intérêts individuels, et à la rudesse de mœurs que déterminèrent, dans les sociétés italiennes, des siècles de guerres extérieures et de luttes intestines. Mais, sans vouloir nier l'importance de ces deux causes, il nous paraît douteux qu'elles suffisent à expliquer une telle transformation morale. Jamais l'enseignement des juristes ne saurait être assez efficace pour modifier aussi profondément un système pénal; car celui-ci exprime l'état de la conscience publique dans ce qu'elle a de plus fondamental, et la dialectique juridique ne saurait changer ainsi les sentiments moraux des peuples. Elle n'agit que sur les parties les plus élevées et, partant, les plus superficielles de l'esprit national. Quant aux guerres, même civiles, il n'est pas démontré qu'elles aient sur le droit pénal l'effet qu'on leur attribue. Le droit des Germains paraît avoir été relativement doux, et pourtant l'état de guerre y était chronique.

Le fait signalé par M. Kohler nous paraît avoir une portée plus générale. Steinmetz, dans un livre dont nous allons avoir l'occasion de parler, a bien établi que, dans les sociétés très primitives, les crimes commis par les nationaux eux-mêmes, et non par des étrangers, sont traités avec une indulgence relative. Le groupe n'intervient pas toujours ou n'intervient qu'avec modération. La discipline collective a quelque chose de paternel. Du Boys a également remarqué que notre droit pénal était relativement doux pendant les premiers siècles de notre histoire; il ne s'est aggravé que plus tard. L'observation de Kohler ne viendrait-elle pas simplement confirmer les précédentes et ne s'expliquerait-elle pas de la même manière? Pour que le droit pénal soit rigoureux, il faut,

semble-t-il, que la société ait atteint un certain degré de concentration et d'organisation, que l'organe gouvernemental soit constitué. L'état inorganisé, le nivellement démocratique qui caractérise, soit les peuples inférieurs, soit même les sociétés plus avancées au début de leur évolution, se concilie difficilement avec une répression trop impitoyable. Voilà comment il se fait que l'adoucissement des peines, que l'on signale aujourd'hui dans toutes les grandes nations européennes, peut s'observer également à l'époque où elles étaient seulement en train de se former.

En dehors de cette conclusion générale, on trouvera dans ce livre plus d'un fait instructif. Dans un grand nombre de villes, il existait des associations formées par libres contrats et destinées soit à poursuivre la *vendetta* pour le compte des associés qui se trouvaient lésés, soit à payer pour eux le prix de la composition, si au contraire ils s'étaient exposés à une légitime vengeance; exemple, ajouté à beaucoup d'autres, de la spontanéité avec laquelle des groupes sociaux se forment en cas de besoin pour se substituer à la famille, quand celle-ci est obligée de délaisser certaines des fonctions qu'elle remplissait antérieurement (p. 21). Une particularité plus curieuse encore est l'étrange disposition que l'on retrouve dans plusieurs statuts et en vertu de laquelle, quand un crime avait plusieurs auteurs, la peine principale n'atteignait qu'un certain nombre de coupables; les autres étaient, d'office, considérés comme simples complices et punis moins sévèrement (p. 255). Parfois, un seul était frappé. Non moins remarquable est le principe, très général, d'après lequel, dans la détermination des peines pécuniaires, la situation de fortune des condamnés devait être prise en considération (p. 285). L'amende était plus forte pour le riche que pour le pauvre. Pour la même raison, les peines étaient plus sévères, souvent du double, pour l'homme que pour la femme, pour le *miles* ou l'*equester* que pour le *popularis*, etc. Nous ne citons ces faits qu'à titre d'exemples et parce qu'ils nous semblent de nature à intéresser plus particulièrement les sociologues.

MARCEL MAUSS. — **La Religion et les Origines du droit pénal.** Deux articles parus dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, n^{os} 1 et 2.

Ces deux articles consistent en une étude critique du livre

de Steinmetz : *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (Etudes ethnographiques sur le développement primitif de la peine)¹. L'auteur se propose de dégager ce que la sociologie peut et doit retenir des doctrines de Steinmetz, en même temps qu'il montre, dans une discussion très documentée, sur quels points elles ont besoin d'être rectifiées pour prendre un caractère proprement sociologique. A l'un et à l'autre titre ce travail mérite d'être analysé.

L'apport de Steinmetz à la sociologie pénale est double.

En premier lieu, il a établi, avec un véritable luxe de preuves, le caractère mécanique, « inintentionnel » de la peine primitive, autant du moins qu'elle n'a pas dépassé la phase de la vendetta. Il n'y a alors aucune relation logique entre le fait qui allume les sentiments de vengeance et la nature de l'objet sur lequel ces sentiments se satisfont. La peine est une décharge passionnelle dont le premier venu est la victime, sans qu'il y ait rien dans le patient qui le rende particulièrement responsable de l'acte incriminé (V. pour les faits le chapitre de Steinmetz intitulé : *Die völlig ungerichtete Rache*, I, p. 318 et suiv.). Elle ne se discipline que plus tard. Dans le principe, elle est sans but.

Mais un service beaucoup plus important, rendu par Steinmetz à la sociologie pénale, est d'avoir démontré les origines religieuses de la vendetta et des peines qui en sont dérivées. Il a fait voir en effet qu'il y avait un rapport étroit entre la vengeance privée et le culte des morts. Pour apaiser l'esprit du défunt, il faut une victime ; autrement, l'âme invengée se vengerait elle-même et ses colères seraient terribles pour ses anciens compagnons. Le fait qui paraît à Steinmetz justifier d'une manière décisive cette interprétation, c'est que, très souvent la victime expiatoire est, au su et au vu de tout le monde, complètement étrangère à la mort qui détermine ces représailles. Non seulement ce n'est pas le coupable, mais ce n'est pas un de ses parents. On part en expédition et le premier individu que l'on rencontre sert de patient (v. t. I, p. 334 et suiv.). Il y a même des cas nombreux où il y a vendetta sans que la mort soit due à un acte criminel. Parfois, c'est le coupable lui-même qui s'en va chercher au dehors les victimes nécessaires et qui les immole.

Ces deux propositions — l'absence de finalité de la peine

(1) 2 vol. Leyde et Leipzig, 1894.

primitive et son caractère religieux — paraissent à M. Mauss définitivement établies. Mais, sur des points essentiels, la théorie de Steinmetz lui semble gravement inexacte.

Suivant Steinmetz, la peine, tout en ayant des origines religieuses, s'expliquerait par des mobiles purement individuels. Il pose en principe que le sauvage est cruel, vindicatif. Il en conclut que les vivants, prêtant aux morts les sentiments dont ils sont eux-mêmes animés, sont naturellement enclins à croire que la victime d'un meurtre ressent avant tout une grande soif de vengeance. Cette colère, ils la conçoivent à l'image de celle qu'ils éprouvent, c'est-à-dire comme indéterminée dans son objet. De même que, quand ils sont irrités, ils se soulagent aux dépens du premier objet qui leur tombe sous la main, ils admettent que le défunt, pour satisfaire son ressentiment, peut parfaitement s'en prendre à des innocents, et par suite à ses anciens compagnons, par cela seul qu'ils sont plus immédiatement à sa portée. Mais, inversement, cette indifférence dans le choix de la victime permet d'échapper au danger par voie de substitution. Tout ce qu'il faut, c'est que quelqu'un soit tué, peu importe qui. Telle serait la source de la vendetta.

Mais, objecte M. Mauss, le mort ne doit pas être moins irrité quand le coup mortel lui a été porté par un parent, un membre du clan, que s'il a été frappé par un étranger. Or, il résulte d'un très grand nombre d'observations que, dans le premier cas, le coupable n'est pas poursuivi¹. Très souvent on le laisse en paix. La vendetta est tout entière tournée vers l'extérieur ; elle ne s'applique pas à l'intérieur du groupe familial ; Smith a même pu définir le clan arabe « un groupe où il n'y a pas de vengeance de sang ». Pourquoi la colère du défunt désarmerait-elle quand le meurtre, étant commis par un proche, a un caractère particulièrement atroce ? On ne voit pas non plus comment, dans la théorie de Steinmetz, on peut expliquer l'usage si général de l'anthropophagie rituelle des parents. Il est très fréquent que les parents, au cours d'un banquet religieux, mangent les restes de celui qui n'est plus. Une pareille cérémonie a évidemment une tout autre cause que la peur de la malignité du mort. Elle vient, au contraire, d'un besoin de rester uni avec lui, de retenir dans le clan toutes les vertus qui sont en lui. C'est qu'en effet tout le clan

(1) V. Steinmetz lui-même, II, 153-176.

est considéré comme un seul corps, comme « une seule et même chair » ; chacun des membres qu'il comprend contient une parcelle de l'esprit qui anime le groupe et fait sa vitalité. Par suite, toute mort est pour la collectivité une cause d'affaiblissement, dont on prévient les effets par divers moyens. L'un d'eux consiste à rester quand même en communion avec le décédé par delà le tombeau, et cela grâce au repas mystique dont nous venons de parler ou à quelque autre pratique magique qui tend au même but par des voies différentes. Un autre procédé consiste à affaiblir dans la même mesure et de la même manière quelque clan voisin de façon à ce que l'équilibre relatif des groupes limitrophes ne soit pas modifié. C'est ce résultat que produit la vendetta. Celle-ci a donc, avant tout, pour cause, non la peur individuelle du « revenant » et les sentiments individuels qu'on lui attribue, mais, le sentiment collectif du clan, l'attachement à la communauté, à la fois familiale et religieuse, qu'il forme. Sans doute, c'est parce que le clan, l'être collectif, a un caractère religieux aux yeux de tous ses membres, qu'ils sont tenus de ne pas le laisser diminuer. Mais ce caractère religieux est dû, non à des préjugés particuliers et à des considérations privées, mais au sentiment de solidarité qui unit tous les associés et les détermine à mettre bien au-dessus de leurs fins personnelles tout ce qui concerne la collectivité. Voilà pourquoi la vendetta n'est pas seulement un procédé d'hygiène religieuse, utile à qui veut écarter un danger inquiétant ; c'est un devoir strict. Voilà aussi ce qui explique comment la vengeance privée a progressivement décliné à mesure que le clan perdait sa cohésion primitive et sa suprématie morale.

Mais une autre erreur de M. Steinmetz est d'avoir considéré la vengeance du sang comme la forme première de tout le système pénal, comme la source d'où toutes les autres peines seraient dérivées. Il n'a pu arriver à cette conception qu'en négligeant une masse imposante de faits. Dès les sociétés les plus primitives, à côté des règles qui menacent le meurtrier de la vengeance familiale, il y a une multitude de défenses religieuses, sanctionnées par la peine de mort. Tout ce qui soutient un rapport un peu intime avec le culte, homme, animal ou chose, est sacré, ou, pour employer l'expression usitée, *taboué*. A tout objet *taboué* il est interdit de toucher et la violation de l'une quelconque de ces interdictions est sévè-

rement punie : c'est le cas de la femme qui entre dans un lieu saint, du profane qui regarde l'être qui représente la divinité, du fidèle qui trouble une fête, qui sort en public en temps prohibé, etc., etc. Ces crimes ne lésent aucun individu ; par conséquent, la réprobation et la répression n'en est pas déterminée par les sentiments qui sont à la base de la vengeance privée. Mais la cause en doit être recherchée dans l'institution religieuse du *tabou*. D'après les croyances primitives, tout objet *taboué* recèle une force terrible qui se communique contagieusement à quiconque y touche indûment. Le violateur d'un *tabou* est donc un être dangereux, une menace pour ceux qui l'entourent ; par conséquent, il importe de l'éloigner, ou de le supprimer, ou de le rendre inoffensif : c'est à quoi tend toute une catégorie de peines. Le système pénal découlerait donc d'une double source : la vendetta et le sentiment de solidarité religieuse qui en est l'âme, d'une part ; de l'autre, les interdictions rituelles qui résultent des pratiques et des croyances relatives au *tabou*.

Telle est la conclusion de ces deux articles. L'auteur a bien voulu la présenter comme inspirée par nos théories sur la peine et la religion ; elles viennent en effet confirmer ce que nous avons dit ailleurs sur les origines religieuses de la peine¹. Mais l'originalité de cette étude ne reste pas moins considérable. Nous avons bien pu établir le caractère religieux des peines primitives d'une manière générale ; mais nous nous en étions tenu là. M. Mauss a su démêler dans le *tabou* l'institution religieuse d'où dérive cette religiosité du droit pénal et nous croyons l'idée féconde.

Il est un point toutefois sur lequel des réserves nous semblent nécessaires. Nous croyons prouvé que la vengeance du sang dépend essentiellement de sentiments religieux relatifs à la nature du sang et que ces sentiments ont un caractère collectif. Mais il nous paraît difficile d'admettre qu'elle ait pour objet de compenser la perte subie par la substance spirituelle du clan. D'abord, une perte similaire, imposée à l'un seulement des clans voisins, ne saurait rétablir l'équilibre, et par conséquent ne constitue pas une compensation. On pourrait répondre, il est vrai, que la colère déchainée est aveugle et ne calcule pas avec tant de réflexion les effets utiles de ses emportements. Mais il est un ordre de

(1) V. *Division du travail social*, *passim*, notamment p. 97 et suiv.

faits qui est plus inconciliable encore avec cette interprétation. Il arrive parfois que la victime expiatoire, en cas de mort naturelle, est prise dans le clan lui-même. L'expiation, sans doute, ne va pas alors jusqu'à la mort ; mais elle consiste très souvent en mutilations ou en coups distribués à tel ou tel des parents survivants. S'il ne s'agissait que de réparer la blessure faite à l'âme du groupe, une telle pratique serait absurde. Nous croyons donc que cette explication religieuse de la vendetta, vraie en principe, doit être poussée dans un autre sens. Si le sang répandu, en vertu de sa nature religieuse, constitue un danger pour toute la collectivité, ce n'est pas seulement parce qu'il en résulte pour elle un appauvrissement ; ce doit être pour une autre cause qu'il y aurait lieu de rechercher.

Quoi qu'il en soit de ce point, l'analyse des ouvrages qui précèdent montre que la théorie de la peine ne reste pas stationnaire. Les explications simplistes dont on s'était si longtemps contenté sont de plus en plus délaissées. On a la sensation qu'on se trouve en face de phénomènes très complexes dont les sentiments très simples, qu'atteint la conscience immédiate, ne sauraient rendre compte ; on comprend qu'ils dépendent de forces inconnues et obscures, dont la nature ne peut être déterminée qu'à l'aide de procédés détournés et laborieux. C'est de cette idée que procèdent les consciencieuses recherches dont nous venons d'exposer les résultats⁽¹⁾. L'entente que nous avons constatée entre des auteurs qui, malgré la divergence de leurs points de vue, s'accordent pour voir dans la peine un rite religieux, est particulièrement significative. Nous voilà loin du temps où l'on croyait pouvoir expliquer la peine en la comparant aux mouvements réflexes par lesquels l'animal réagit contre les causes de destruction qui menacent son existence.

(1) Citons encore, comme inspiré par ce même sentiment, l'ouvrage de Löffler, *Die Schuldformen in vergleichend-historischer und dogmatischer Darstellung*. Leipzig, 1893 (chez Hirschfeld).

VI. — ORGANISATION SOCIALE

Par M. DURKHEIM.

BADEN-POWELL (B.-H.). — **The Indian Village Community** (*La communauté de village dans l'Inde*). Londres, Longmans, Green et C^{ie}, 1896, xvi-456 p., in-8°.

Quoique cet ouvrage touche à la question de la propriété foncière, comme il est surtout riche en renseignements sur l'organisation sociale de l'Inde, nous avons cru préférable de le ranger sous cette rubrique.

Depuis Sumner Maine, on a pris l'habitude de considérer la communauté de village comme le type de la commune hindoue. Or, d'après M. Baden-Powell, il est des villages, en très grand nombre, qui sont organisés sur une tout autre base.

Les caractères principaux de la communauté de village sont les suivants : 1° Le village n'est pas toujours cultivé en commun ; c'est même le cas le plus rare. Mais la part de chacun, au lieu d'être déterminée par les résultats économiques de chaque exploitation familiale, est fixée par des règles générales et impersonnelles, consacrées par la tradition. Parfois le partage est périodique. 2° Les terrains en friche sont la propriété commune de tous les habitants ; quand les circonstances obligent à les diviser, c'est toujours d'après un principe défini. Généralement, le lot de chacun est proportionnel au lot de terre arable qu'il exploite. 3° Les indigènes ont un droit de préemption sur la part de leurs congénères, de préférence aux étrangers. 4° La commune est administrée par un conseil élu de propriétaires, le *panchayat*. 5° Enfin, le corps des propriétaires se considère comme investi d'une sorte de droit seigneurial sur le sol. Cette particularité, sur laquelle l'auteur insiste beaucoup, est assez évidente quand les propriétaires se servent de tenanciers pour cultiver le sol. Mais ils n'auraient pas de leurs droits une autre conception, quand ils sont eux-mêmes agriculteurs. Ils revendiqueraient alors la terre non en qualité de cultivateurs, mais en vertu d'un titre supérieur.

Mais cette organisation, loin d'être générale, n'est répandue que dans le Panjab, les provinces du Nord-Ouest, dans l'Oudh et le Bihar ; elle se rencontre encore, mais à l'état sporadique, dans la partie occidentale de l'Inde supérieure,

dans le Dakhan et dans certaines régions du Sud. Partout ailleurs, on observe une forme de village qui est très différente de la précédente et que l'auteur appelle *Rayatwari*. Il la définit ainsi : 1° Les terres sont divisées et les domaines sont exploités indépendamment les uns des autres. Aucune trace de culture commune. 2° Les terres en friches qui entourent les terres arables ne sont pas une propriété commune. En principe, elles n'étaient l'objet d'aucune appropriation et les habitants en disposaient suivant leurs besoins. Plus tard, l'autorisation du Raja ou du chef de la commune fut exigée. 3° Enfin, le village est administré par un chef héréditaire. C'est peut-être par ce trait qu'il se distingue le mieux des communautés de village de Sumner Maine; car ce dernier considère lui-même le caractère électif du *panchayat* comme la propriété distinctive de l'organisation qu'il décrit.

Ces deux types distingués, quelle est leur relation historique? Très souvent on a fait du village communautaire la forme primitive dont l'autre serait dérivée. Celle-ci serait simplement due à ce que la propriété, d'abord collective, est devenue progressivement privée. L'auteur s'élève contre cette opinion. Si elle était fondée, on devrait trouver la communauté de village d'autant plus développée que la population appartient à des races plus primitives; or il n'en est rien. Trois grandes races ont précédé les Aryens, dont on peut encore trouver des traces très apparentes aujourd'hui: ce sont les Thibétains, les Dravidiens et les Kolariens. Or, dans les pays où leur influence a été le plus marquée, c'est la forme *Rayatwari* que l'on trouve. Le communisme familial, la *joint-family* de Sumner Maine, ne paraît même pas y avoir jamais existé (p. 182). Enfin, même les Aryens primitifs ne semblent pas avoir connu la communauté de village; il n'en est pas question dans les lois de Manou (p. 204). D'où il suit que, si elle est d'origine aryenne, les Aryens ne l'ont pourtant pas apportée avec eux dans l'Inde; elle doit donc résulter du fait de l'occupation. On s'explique déjà de cette manière le caractère seigneurial du droit que ces sortes de propriétaires s'attribuent sur le sol. Ils le possèdent en qualité de conquérants.

Mais d'où viennent les autres caractères? D'où vient l'esprit communautaire et démocratique de ces villages? Une seule et même réponse ne peut pas être faite à cette question; car ce type n'est pas réduit à un seul genre, mais il comprend des espèces différentes qu'il y a lieu de distinguer.

Parfois, le village a eu pour origine un clan ou un fragment de clan tout constitué qui s'est établi dans un pays par droit de conquête. Tantôt, les conquérants se sont assujettis à un village existant dont les propriétaires ont été réduits à l'état de tenanciers; tantôt ils ont occupé un sol vierge qu'ils ont eux-mêmes défriché. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ils ont formé par leur union un village nouveau: toute la différence, c'est que, ici, il s'est surajouté à une commune plus ancienne qu'il a utilisée, tandis qu'ailleurs il a dû être créé de toutes pièces. Mais, quelle que soit la manière dont il ait pris naissance, comme il se produisait dans des conditions nouvelles, il devait aussi s'organiser d'après des principes inconnus de la population indigène. Les nouveaux venus n'exercèrent pas le droit de propriété qu'ils s'arrogeaient sur le sol comme avaient fait jusque-là les tribus préaryennes, et c'est ainsi que le *joint-village* se substitua au village *rayatwari*.

Deux causes auraient déterminé ce changement. C'est d'abord l'intensité particulière qu'acquiescent chez les Aryens, au cours de la conquête, le sentiment de solidarité qui unissait entre eux les membres de chaque tribu et, secondairement, les membres du clan, subdivision de la tribu. Quand celle-ci occupait un territoire, comme elle avait fortement conscience de son unité, elle le considérait comme la chose indivise du groupe, et par suite, quand elle en délégua une partie à l'un de ses clans, ce dernier, de son côté, s'en regardait comme propriétaire au même titre et de la même façon. Il était donc posé en principe que chaque membre de cet agrégat restreint avait un droit égal sur le sol. De là, partage; de là, toute sorte de précautions pour prévenir toute inégalité, notamment l'allotement périodique. De là aussi l'habitude de traiter les affaires en commun, la pratique de la responsabilité collective, en un mot tous les caractères par lesquels on définit le village communautaire; expression d'ailleurs inexacte, car il n'y a eu aucun moment où l'exploitation ait été, à proprement parler, faite en commun. En second lieu, une institution spéciale la *joint-family*, c'est-à-dire le communisme familial, qui, toujours d'après l'auteur, ne se montrerait qu'à une époque tardive dans l'histoire de l'Inde, a contribué à produire le même résultat en renforçant encore ces idées égalitaires et en permettant au sentiment de solidarité domestique de rester vif et actif dans un cercle étendu; ce qui empêcha le groupe

fondateur du village de se dissocier en groupes indépendants. Quant aux causes qui auraient produit ces deux particularités de la civilisation aryenne, M. Baden-Powell croit les trouver dans la nécessité où se trouvaient les Aryens de se tenir étroitement unis pour lutter contre les races hostiles qui les entouraient.

Les choses ne se seraient pas passées autrement toutes les fois que le village a été fondé, non par un clan ou une portion de clan constitué, mais par une famille particulière, qui, établie sur un point, aurait, par voie d'essaimage, occupé peu à peu les terres environnantes. Mais il y a une forme de *joint-village* qui aurait eu de tout autres origines. Une fois que les rois furent considérés comme les propriétaires éminents du territoire, il arriva qu'ils délèguèrent à des bénéficiaires qu'ils voulaient récompenser, leurs droits sur tel ou tel village; dans d'autres cas, ce furent leurs officiers, préposés à l'administration des villages, qui usurpèrent d'eux-mêmes ces droits lorsque la décadence du pouvoir monarchique leur en fournit les moyens. Le droit de propriété quasi féodal que les uns et les autres acquirent ainsi se transmet naturellement à leurs héritiers; et comme ceux-ci restaient dans l'indivision en vertu du principe de la *joint-family*, il en résulta qu'au bout d'un certain temps des groupes assez étendus se trouvèrent être collectivement propriétaires de différents villages. C'est même presque exclusivement dans ce cas que l'on peut, sans abus de mots, parler de propriété collective; car il y eut réellement exploitation en commun, au moins par l'intermédiaire de tenanciers.

Le principal mérite de cet ouvrage se trouve dans l'effort fait par l'auteur pour arriver à une classification des différents types de villages hindous. On y trouvera en outre d'utiles renseignements sur l'ethnographie de l'Inde. M. Baden-Powell s'est surtout servi pour son travail de documents de premier ordre; ce sont les rapports de colonisation. Seulement ils ne sont pas toujours faciles à utiliser; car ils manquent naturellement de critique historique. Or les conclusions qu'il en a tirées sont des plus contestables; la démonstration sur laquelle il a établi sa thèse nous paraît assez faible.

Et d'abord, on est assez étonné de voir confondus dans une même classe les villages à constitution démocratique, dont tous les membres sont égaux, et ceux qui sont organisés féodalement, c'est-à-dire où un groupe plus ou moins étendu

exerce sur le reste de la population un droit de suzeraineté, que ce droit ait été acquis par conquête, ou par une délégation du pouvoir souverain, ou par usurpation. Pour justifier ce rapprochement, l'auteur prétend que, même dans le premier cas, les copropriétaires qui cultivent le sol ont sur lui un droit seigneurial, un droit supérieur. Mais du moment qu'il n'y a pas de tenants, pas de vassaux, on ne voit pas en quoi ce caractère seigneurial peut consister.

Mais ce qui paraît surtout bien peu prouvé, c'est la filiation admise entre les deux sortes de village. Toute la théorie repose sur cette hypothèse que les tribus aryennes avaient un plus vif sentiment de leur solidarité que les tribus anaryennes; mais à l'appui de cette supposition on ne cite aucun fait. Tout au contraire, il ressort de l'exposé même de l'auteur que, dans les races primitives de l'Inde, la tribu était beaucoup moins centralisée qu'elle ne le fut plus tard chez les vainqueurs. Or c'est un fait historique que la centralisation monarchique a pour effet l'affaiblissement de l'organisation tribale et des sentiments qui font l'unité du clan.

Les affirmations relatives à la formation de la *joint-family* sont encore moins bien établies. L'auteur reconnaît lui-même que chez les Nairs, qui sont de race dravidienne, le communisme familial existe; la famille se recrute, il est vrai, par voie de filiation utérine, mais elle n'en est pas moins communautaire (p. 175). Il n'est pas douteux, d'autre part, que la même institution ne se trouve déjà dans les lois de Manou. Toute l'histoire comparée du droit proteste d'ailleurs contre une telle conjecture. Jamais on n'a vu la *joint-family* naître d'une famille plus restreinte. Tout prouve qu'elle est bien antérieure. Si donc elle est solidaire du *joint-village*, celui-ci n'est pas de date aussi récente qu'on le croit. Il est vrai que l'auteur admet comme évidente l'origine patriarcale de la famille; mais cette théorie est difficilement soutenable aujourd'hui; en tout cas, après tant de recherches qui la rendent au moins suspecte, elle ne peut plus être posée comme un axiome.

JOBÉ-DUVAL. — La Commune annamite (in *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, octobre et décembre 1896).

Ces deux articles résument les travaux les plus récents

sur l'organisation de la commune dans l'empire d'Annam¹.

Caractères généraux de la commune annamite. — Elle constitue une unité religieuse, politique, administrative et judiciaire.

Chaque commune forme une association religieuse placée sous la protection d'un ou de plusieurs génies. Cette solidarité religieuse s'atteste dans des fêtes rituelles, accompagnées de banquets en commun. Ces banquets ont en même temps une signification politique; ceux qui y participent affirment ainsi leur qualité de membres de la même communauté. C'est évidemment un reste de ces repas solennels et mystiques par lesquels les membres des sociétés primitives établissaient ou renouvelaient périodiquement les liens qui les unissaient les uns aux autres et à leurs dieux.

En second lieu, tout en étant subordonnée à l'empire d'Annam, la commune forme un petit État qui a sa vie propre. C'est elle qui doit collectivement l'impôt, et elle peut librement frapper ses membres d'impôts locaux. Quoique, en principe, l'empereur ait le pouvoir législatif, elle peut établir pour elle des règles juridiques spéciales. Enfin, ce sont les notables qui exercent le pouvoir judiciaire, et s'il y a appel, il est porté devant le chef du canton, qui, tout en servant d'intermédiaire entre la commune et l'État, n'appartient pas cependant au mandarinat.

Cette communauté est tellement étroite qu'elle s'ouvre très difficilement à des éléments étrangers. C'est par la filiation qu'on en devient membre. Il n'est pas moins difficile d'en sortir; celui qui quitte sa commune sans autorisation est regardé comme déserteur.

Organisation interne de la commune. — Elle comprend trois classes: les notables, les simples contribuables, enfin ceux qui, pour cause d'indigence, ne figurent pas sur les registres d'impôts. A côté de cette division en classes, il en est une en hameaux (*thôn*). Le *thôn* est simplement une commune plus petite, confédérée avec d'autres. Mais cette organisation ne

(1) Ces ouvrages sont: P. Ory. *La commune annamite au Tonkin*. Paris, 1894. — E. Luro. *Le Pays d'Annam. Études sur l'organisation politique et sociale des Annamites*. Paris, 1878. — A. Landes. *La commune annamite*. Saigon, 1880. — Sylvestre. *L'Empire d'Annam et le peuple annamite*. Paris, 1889.

repose pas, comme en Chine et en Germanie, sur une division décimale de la population en dizaines et en centaines. Le nombre des familles ou des hameaux qui forment une commune est indéterminé.

Il y a aussi une division en clans (*tin*). Font partie du même *tin* tous ceux qui portent le même nom patronymique; or, il n'y a pas plus de quarante noms patronymiques dans toute l'étendue de l'empire, d'après ce que suppose un observateur. Il est vrai que l'importance sociale du *tin* est bien diminuée; cependant elle n'a pas disparu: on ne peut entrer dans une commune qu'à condition de porter ou de prendre un des noms patronymiques qui y sont en usage.

Les organes de la commune sont les suivants: 1° L'assemblée générale, qui comprend tous ceux qui sont inscrits sur les registres d'impôts. Elle joue un rôle passif et ne fait qu'enregistrer les décisions qui lui sont soumises. 2° Le conseil des notables; c'est lui qui tient le véritable pouvoir. L'auteur croit reconnaître à certains signes que l'âge y donnait autrefois une influence importante, mais qui a à peu près cessé d'être réelle. Les notables se divisent en deux groupes, les uns qui délibèrent et les autres qui sont des agents exécutifs. 3° Enfin, au-dessus des chefs de la commune, il y a le chef du canton, qui n'est aucunement un fonctionnaire d'État, mais représente auprès des mandarins les intérêts de la population communale.

La propriété foncière. — Le village annamite n'est pas propriétaire de son territoire tout entier. Les documents attestent l'existence de la propriété privée aussi loin qu'ils permettent de remonter. Mais cette propriété a un caractère familial. En effet: 1° La partie du patrimoine consacrée à l'entretien du culte des ancêtres, appelée *huong-hoa*, est inaliénable. 2° La vente des autres biens, meubles ou non, n'est pas définitive en principe. Il faut que, en outre, l'acte porte la mention: « Pour vendre définitivement ». 3° En l'absence de cette clause, le vendeur et ses héritiers peuvent, pendant trente ans, racheter la chose vendue.

Le domaine communal présente plusieurs particularités remarquables. Il comprend: 1° les biens affectés au service public, c'est-à-dire les pagodes et tout ce qui en dépend; ils sont inaliénables; 2° des biens achetés par la commune avec ses fonds disponibles et qu'elle possède comme ferait un simple particulier; 3° enfin, des biens vraiment communs. Ils

sont de deux sortes : les uns (*công-diên*) consistent en rizières; les autres (*công-thô*) sont occupés par les habitations, leurs dépendances et les cultures autres que le riz. Un auteur, M. Ory, croit que, à l'origine, les uns et les autres étaient cultivés par les habitants à tour de rôle, comme le sont encore les biens des pagodes. Mais actuellement ils sont périodiquement partagés. Le partage ne se fait pas en parties égales. Les contribuables sont divisés en quatre groupes hiérarchisés et chaque groupe reçoit en proportion de sa place dans la hiérarchie. Il y a plus : les membres d'un même groupe ne sont pas traités également. Car eux aussi sont hiérarchisés entre eux et ce sont les premiers inscrits qui choisissent les premiers leurs lots dans la part totale affectée au groupe. On voit par ce qui précède que l'Annamite bâtit sa maison, l'autel des ancêtres sur des terres communales (*công-thô*) qui, par suite, n'appartiennent pas à la famille.

Une autre propriété dont l'organisation est fort originale est celle des fleuves. Ils sont exploités par des communes de pêcheurs entre lesquelles le roi a partagé les différents cours d'eau et qui en ont la pleine propriété. Ces pêcheurs ne vivent que dans leurs barques et n'ont pas le droit d'habiter à terre. C'est la commune fluviale ainsi constituée qui possède. « On ne distingue plus ici la propriété privée et la propriété communale (p. 701). »

Dans tous ces cas, les traces de propriété collective sont assez marquées. L'auteur recherche brièvement comment la propriété privée s'est constituée sur le fonds communal. Mais ses conclusions sont assez hésitantes.

MAXIME KOVALEWSKY. — **Le système du clan dans le pays de Galles.** In *Revue internationale de sociologie*, mars 1897.

Courte étude à propos du livre de Frédéric Seebohm, *The Tribal System in Wales* (Londres, 1895). L'objet de cet ouvrage est de montrer que l'organisation sociale comme l'organisation économique des anciens Gaëls repose sur une base essentiellement familiale. Mais, suivant Seebohm, la famille, chez les Celtes, aurait été individuelle; ce ne serait pas une communauté familiale dans le genre de la Zadruga. M. Kovalewsky conteste cette proposition qui lui paraît contraire à tous les enseignements du droit comparé.

VII. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Par M. E. LEVY.

RÉVILLOUT. — **La propriété en droit égyptien.**

Paris, Leroux, 1897.

Nous devons signaler l'ouvrage considérable de M. Révillout sur « la propriété, ses démembrements, la possession et leur transmission en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité ». Nous ne voulons d'ailleurs que le signaler; il est impossible en effet de tirer des conclusions sociologiques de théories conjecturales, quelque intéressantes d'ailleurs qu'elles puissent être. Sans vouloir insister sur certains partis pris et même sur certains préjugés qui donnent parfois au savant travail l'allure d'une œuvre de polémique passionnée, je demande seulement à dire quelques mots du point de vue auquel l'auteur s'est placé pour apprécier les institutions qu'il décrit, le droit dont il est vrai de dire avec lui-même qu'il en a créé la science. M. Révillout procède notamment par voie de comparaison et d'opposition entre les principes des législateurs de l'Égypte et ceux des législateurs de Rome; la différence lui paraît être essentiellement d'ordre moral; le Romain est l'homme de la justice, l'Égyptien est l'homme de l'équité, ou, encore, le Romain est l'homme du fait, l'Égyptien est l'homme du droit. Pour rendre dans toute sa force la pensée de l'auteur, il faut dire au vrai : le droit égyptien seul est un droit tout à fait moral. Un tel procédé critique paraît d'un emploi particulièrement dangereux quand on prétend le faire servir à la connaissance d'un droit que nous ignorons. Peut-être eût-il été préférable de chercher simplement, en s'appuyant sur les textes, quelles institutions juridiques étaient possibles, quelles procédures pouvaient fonctionner. Par exemple, M. R... oppose l'acquisition de la propriété à Rome et en Égypte : à Rome, on acquiert les choses par occupation; en Égypte, par succession; telle est la théorie fondamentale de ce livre. Il aurait été nécessaire de montrer quelle était la différence pratique qui correspondait à cette prétendue différence théorique : est-ce qu'à Rome un individu triomphait définitivement dans la revendication en démontrant qu'il avait acquis une

chose ? Est-ce que, au contraire, il fallait en Égypte, pour prouver son droit, remonter d'auteur en auteur jusqu'au propriétaire primitif ? Solutions à la fois illogiques et inapplicables.

HEINRICH CUNOW. — *Die soziale Verfassung des Inka-reichs. Eine Untersuchung des Altperuanischen Agrarkommunismus* (*Organisation sociale de l'empire des Incas. Recherche sur le vieux communisme agraire du Pérou*). Stuttgart, Dietz, 1896.

Cet ouvrage est la confirmation et le développement de théories indiquées par l'auteur dans une étude parue dans le *Ausland*. (Jahrg. 63, t. XLII-XLIV. *Die Altperuanischen Dorf- und Markgenossenschaften*.)

Il semble certain que déjà longtemps avant la domination des Incas (sans doute 4 à 500 ans avant l'invasion espagnole), le Pérou a connu une civilisation relativement élevée. Les populations n'y avaient point en général une organisation d'ensemble ; toutefois, partout on y trouvait des groupements de races auxquels correspondaient des divisions territoriales. Bartolomé de las Casas (*de las antiquas gentes del Peru*) nous les montre dirigés par des chefs qui les protégeaient comme des parents, qu'ils respectaient comme des enfants. Chaque district, chaque « Pueblo » avait son existence propre, ses mœurs, ses lois. Les groupes avaient peu de rapports entre eux, sauf lorsque les liens de race qui les unissaient étaient étroits. Pour la succession au pouvoir, le chef désignait celui de ses fils qui lui semblait le plus capable, à défaut son frère ou un parent, à défaut une autre personne éprouvée. Parfois aussi le chef était choisi à l'élection. En tout cas la royauté n'était point héréditaire en droit. La base est la communauté de village, qui le plus souvent était en même temps une communauté de race (*Ayllu*) ou centaine (*Pachaca*). Très souvent le *Ayllu* ne comprenait qu'une communauté de village ; souvent aussi, dans les régions montagneuses il en comprenait plusieurs. Habituellement plusieurs centaines formaient un groupe commun (*principal Ayllu*), ayant notamment un culte commun. Plusieurs groupes de cette sorte formaient une race, une nation (*Runaruna*), dont l'unité semble d'ailleurs n'avoir dû se manifester qu'en cas de guerre.

Suit l'étude de l'*Ayllu*. Il comprend presque toujours une

communauté de village possédant en propre une partie du territoire de la race (*marca*). Si une centaine s'était établie en plusieurs villages ou si du village principal s'étaient détachés de petits villages, ceux-ci n'avaient point de marche indépendante. Chaque village avait la jouissance d'une partie de la terre arable de la marche ; le reste n'était point partagé.

Il y avait d'autre part de véritables villes, comme Cuzco et Caxamarca, où plusieurs gentes étaient établies ensemble, chacune avait son quartier ceint de murs, et chaque quartier avait ses champs ; mais la prairie et la brousse restaient indivises entre tous.

Ainsi l'ensemble de la population n'était point unifié, ni même organisé, d'où la faible résistance aux Incas.

Quand ceux-ci eurent conquis le pays, l'ancienne division en races, phratries et marches fut renversée en principe, modifiée seulement dans la mesure où les Incas avaient intérêt à une transformation. Les races devinrent les Hunus (groupes de dix mille), les phratries les Huarangas (groupes de mille), les centaines restèrent ce qu'elles étaient auparavant. Exceptionnellement des races peu denses furent confondues en un seul Hunu. Quand une race avait un chef, celui-ci fut en principe maintenu ; si au contraire elle n'avait point de dirigeant, les Incas choisissaient dans l'aristocratie un maître ; toujours ils le prenaient dans une famille du groupe auquel il devait commander.

En général, les Incas faisaient d'une race deux groupes : l'un « Hamansuyu », l'autre « Hurinsuyu » ; le chef (*curaca*) de ce dernier était sous la dépendance de celui du premier.

Le successeur du *curaca* était habituellement un frère utérin ou un fils, sauf approbation des représentants des Incas. Au contraire, le chef du Huaranga était élu par les chefs des centaines qui le composaient, et parmi eux.

La *marca* ou centaine resta en principe ce qu'elle était, sauf certaines portions de terres que prirent les Incas et sous réserve de prestations diverses à eux dues. Cette portion du sol enlevée aux autochtones fut partagée entre les conquérants, le reste consacré à la religion.

Cette division en races, phratries, marches, l'auteur la compare notamment à la division romaine en tribus, curies, gentes ; il fait remarquer que vraisemblablement la division par dix et multiples de dix n'était chez eux, comme au Pérou, qu'approximative ; si cette hypothèse est fondée, il y a là une

sérieuse réponse à la théorie d'après laquelle la gens comprenant un nombre variable d'individus ne pouvait constituer une unité politique; cette théorie suppose en effet que cette unité politique aurait été nécessairement invariable (Cf. Mommsen, *Römische Geschichte*, p. 36-39).

A la tête d'un groupe de quatre races, quelquefois seulement de trois, quelquefois aussi de cinq, selon les limites géographiques du territoire, les Incas plaçaient un chef (Tucricuc) qui avait en tous points la haute direction; on peut comparer ces Tucricuc aux résidents anglais dans les Indes; leur fonction consistait essentiellement à maintenir l'indigène en état de dépendance.

Au-dessus était le gouverneur de province, « Capac » ou « Capac Apu » : tout le Pérou était divisé en quatre provinces.

Les derniers chapitres sont consacrés à l'étude particulière de la marche des Incas. L'auteur prend pour type la marche des régions de culture. La marche, c'était l'établissement d'une centaine en un territoire déterminé. Si toute la centaine s'installait dans un seul village, le chef de centaine (Pachacuraca) était en même temps chef du village (Llacta camayoc) et chef de la marche (Marca camayoc). Si, au contraire, la centaine s'était installée en plusieurs villages, chaque village avait son chef, subordonné d'ailleurs au chef de centaine.

Dans le territoire de la marche, chaque village prenait une certaine partie qu'il cultivait (Llactapacha : plus souvent characa), le reste était propriété commune du Ayllu. Les characas étaient annuellement partagés en champs (tupu) que l'on attribuait aux habitants conformément à certaines règles coutumières. L'étendue du tupu paraît avoir été très variable, suivant les régions. Au reste, les characas très probablement n'étaient point partagés d'après le nombre des habitants, mais plutôt d'après celui des chefs de famille; c'était seulement quand les enfants formaient à leur tour un ménage indépendant qu'ils avaient droit au partage. Les chefs de groupe avaient une part bien plus considérable que les autres habitants; ainsi le lot d'un Hunucuraca était dix à douze fois plus important, celui d'un Pachacuraca trois à quatre fois.

Le chef de village avait la direction de la culture. Dans les districts du nord (chinchasuyu) tout le travail se faisait habituellement en commun, par groupes de dix (chuncas) sous la direction d'un chef (chunca camayoc) qui avait à la

fois la charge de la direction des travaux et de la surveillance de la moralité du groupe. Hommes, femmes, enfants participaient à la tâche, chacun selon ses aptitudes; d'ailleurs, la récolte n'était point l'objet d'un partage spécial, chacun prenant ce qu'avait produit la terre à lui attribuée.

Pour avoir droit à un lot, il fallait être né dans la marche et y habiter : était défendu tout acte de disposition sur le lot; était puni le fait de quitter une marche sans autorisation du chef et de se mettre sous la protection du chef d'une autre marche.

Le terrain à bâtir laissé à chaque chef de famille était comme sa propriété : toutefois ce bien n'était point dans le commerce. Droits héréditaires sur cette part (Hacienda) dans la province nord : elle allait au fils préféré, et celui-ci avait alors la charge des autres enfants; à défaut, à un frère ou à une autre personne désignée. L'épouse ne pouvait hériter : elle appartenait presque toujours en effet à un autre Ayllu. Quand son mari mourait, elle devenait la femme d'un frère de celui-ci ou elle restait chez le fils qui avait hérité; le fils était alors le maître de sa mère; elle ne pouvait d'ailleurs point retourner dans son propre Ayllu, étant devenue par achat la propriété de son mari.

Pour la succession d'un chef de centaine, elle advenait à celui qui succédait à la fonction : celui-ci avait le devoir de protéger les fils du défunt.

Dans les régions montagneuses il n'y avait, il ne pouvait en fait y avoir que des Haciendas.

Dans certains districts étaient des troupeaux appartenant au village et dont les chefs de famille se partageaient les produits.

La forêt, la brousse étaient toujours la propriété commune d'une marche, sauf droit de préférence à chaque village quant à l'usage de la partie à lui contiguë. Les règles à ce sujet étaient plus ou moins précises, suivant que la forêt était plus ou moins riche relativement aux besoins des divers villages.

Enfin M. C... examine les obligations auxquelles les marches étaient tenues envers les conquérants incas. Le vainqueur, toutes les fois qu'il s'était emparé d'une région, avait commencé par faire d'une portion la part tributaire qui devait être cultivée à son profit; le travail n'était point accompli par chaque Hatunruna individuellement, mais en même temps

aux époques convenables par l'ensemble des habitants capables d'y collaborer. D'ailleurs, bien que la récolte fût pour les Incas (ou leurs prêtres), les habitants ne s'en considéraient pas moins comme propriétaires du sol, si bien qu'après la domination des Incas les indigènes continuaient à exercer sur le sol leurs droits dans les mêmes conditions qu'ils les exerçaient auparavant.

Dans les districts où l'élevage était chose importante, le tribut se payait en lamas : les Incas en prenaient une partie dont la plus grande portion était pour eux, la moindre pour le culte.

Les habitants étaient en outre soumis à des corvées relatives notamment au travail des mines et du service de guerre, le tout proportionné à l'importance de la population; d'où des recensements pendant lesquels des marches s'efforçaient de dissimuler leur importance numérique.

On soutient que ces recensements avaient aussi pour but la création, selon les circonstances, de nouvelles centaines. L'auteur montre les contradictions dans lesquelles sont tombés ceux qui défendent une telle opinion : l'erreur fondamentale consiste à chercher dans les différents groupes un nombre de membres absolument égal à celui des chiffres par lesquels on les désigne; ce nombre est en réalité celui des membres du groupe à l'époque de son établissement.

Certaines régions avaient à fournir un certain nombre de jeunes hommes (Yanacuna) pour le service des divers chefs et fonctionnaires publics des Incas; les yanacunas perdaient leurs droits originaires; ils étaient sous la protection directe des Incas; ils avaient d'ailleurs une situation sociale supérieure à celle de la population libre. Le tribut consistait aussi parfois en filles de huit à douze ans, destinées soit à être sacrifiées aux dieux, soit à devenir les concubines des Incas : on ne tenait aucun compte, quant à ce dernier tribut, de la proportionnalité.

Indépendamment de ces obligations, chaque marche conservait ses droits et son organisation : les chefs avaient notamment, comme auparavant, les pouvoirs de justiciers. En définitive, on ne trouve pas dans cette société une véritable organisation politique, mais un agrégat d'éléments indépendants qui ne se trouvaient associés que par une influence étrangère, sans d'ailleurs que cette association fût jamais soumise à des règles bien précises.

MAURER (LUD. VON). — *Einleitung zur geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der Offentlichen Gewalt* (Introduction à l'histoire de la marche, etc.). 2^e édition, 1896.

C'est une reproduction pure et simple de l'ouvrage de von Maurer tel qu'il a été publié en 1851. Toutefois, une préface de M. Cunow le complète et le corrige sur certains points. J'examinerai plus particulièrement les idées sur lesquelles M. Cunow attire notre attention, après avoir rappelé ce que contient dans son ensemble ce livre depuis longtemps classique et toujours actuel.

L'auteur y traite essentiellement de la propriété primitive chez les Germains et accessoirement de leur organisation sociale; puis il recherche comment, à partir des invasions, leur propriété et leur organisation sociale se sont transformées. Mais cette seconde partie de son étude est beaucoup moins complète et aussi moins personnelle que la première. Ce que l'auteur voulait écrire, ce qu'aujourd'hui nous voulons lire dans son ouvrage, c'est la forme d'appropriation du sol chez les Germains. Pour Maurer, cette appropriation fut partout collective : même à une époque où les populations germaniques vivaient en partie des produits de la terre, le sol était possédé en commun; et la société, alors, était une société de marches avec communauté de terres. Sans doute, chacun des membres de cette marche ou plutôt chacun des associés avait en propre une maison et un enclos. Mais sur la terre arable il n'avait qu'un droit d'usage qu'il exerçait en commun avec tous ses coassociés. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'on aurait pu trouver soit un village sans terres communes, soit des établissements isolés et indépendants.

Dans le village germanique (Nachbarschaft, villa, etc.) les hommes libres (Geschlechter, ingenui) ont donc en propre un domaine (allod, eigers, proprium, etc.; plus tard : Erbe, hereditas, sors, terra salica, terra vernacula). Chacun recevait un espace égal, qu'il devait enclore. Et c'est l'ensemble de ces terrains bâtis et clos qui forme le village. Ce village, Maurer le décrit : enceinte carrée ou oblongue, clôtures et portes.

Point de village sans Feldmark, qui comprend la forêt, le mont, les terres arables. Point non plus de Feldmark sans village. Ainsi ville finit par être synonyme de marca. Toute-

fois, chaque village n'avait point son Feldmark propre. Si le groupe qui s'était établi sur un territoire était peu considérable, il s'installait en un seul village jusqu'à ce que l'accroissement de population obligeât une partie à s'établir en un autre endroit de la marche, à y fonder un autre village dépendant du premier (Filialdorf). Si, au contraire, le groupe primitif était important, il s'établissait de suite en plusieurs villages, tout en ayant une marche commune. Ainsi les Suèves et Sénones avaient 100 pagi et une seule marche.

La terre arable était partagée également entre les associés : il y avait égalité en qualité et en quantité. Chaque étendue de terre d'égale importance était l'objet d'un partage spécial.

La marche de village comprenait donc habituellement trois parties : le village, les terres divisées, les forêts et champs indivis. Ainsi chaque associé avait : 1° son enclos ; 2° des champs divis ; 3° la jouissance indivise des biens communs.

Primitivement la part de biens divis et indivis était une dépendance de l'enclos. Ce n'est que très tard que cette part put être aliénée indépendamment. D'un autre côté, la qualité même d'associé était une conséquence de l'acquisition d'un bien. Le droit de cité n'était qu'un effet du droit de jouissance commune.

L'auteur nous montre cette situation modifiée déjà à l'époque franque, mais surtout au moyen âge, par l'établissement de communautés serves ou mixtes à côté des communautés libres. Si la communauté était serve, le droit du paysan était une sorte d'usufruit, la propriété restant au seigneur, au protecteur. Si la communauté était mixte le paysan pouvait cependant avoir un droit de propriété.

Par contre, le droit de cité, le droit de bourgeoisie se dégagea peu à peu du droit de propriété.

Enfin Maurer indique, mais indique seulement, comment le principe de souveraineté s'est de son côté dégagé de l'exercice des droits des associés.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans l'ouvrage de Maurer c'est sa théorie sur l'origine et l'importance de l'organisation des marches : « gentibus cognationibusque ». Avant lui, cette organisation est considérée comme étant l'œuvre, au moyen âge, de la réunion accidentelle de domaines indépendants ; pour lui, elle est la forme première d'établissement (cf. en sens contraire Sternegg, Dahn). D'ailleurs, il faut reconnaître que M... n'a pas nettement vu comment s'étaient for-

més ces premiers établissements, qu'il n'a pas même vu quel était le problème de leur formation. Que sont ces gentes, ces cognationes, est une question qu'il n'examine point, qu'il ne se pose point vraiment. La difficulté ne pouvait en effet être résolue ni même entrevue au moyen de documents et d'idées relatifs au droit des choses, et ne menant qu'indirectement au droit des personnes. Ce sont les recherches postérieures sur l'origine de la famille et de la tribu qui ont montré comment la question se posait et comment elle pouvait être résolue, et la connaissance de la marche pouvait d'autant moins l'y mener que le terme même de marche n'a pas conservé son sens ethnique originaire de territoire propre à un groupe et a pris dès le ix^e siècle le sens géographique d'unité territoriale.

Pour les mêmes motifs il n'a pas bien examiné non plus si au groupement social correspondait une organisation militaire, si par exemple aux gentes, aux phratries, au groupe total ne correspondraient point les Hundertschaft, Tausendschaft, Zehntausendschaft (cf. Lamprecht, *Deutsch. Gesch.*, t. I, p. 142).

Même en ce qui concerne l'organisation du village primitif au point de vue réel, le système de M... est très discuté. Certes, on admet très généralement que personne n'avait sur le champ un droit de propriété. Toute terre était propriété d'une collectivité. Mais on discute vivement sur le mode de partage provisoire de cette terre. Maurer, et avec lui Roscher, Sybel, Lamprecht admettent en s'appuyant sur les textes de César (*Bell. Gall.*, IV, 1, et VI, 22) qu'il y avait chaque année un nouveau partage du territoire. Hansen (*Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, t. XXXIV; — *Agrarhistorische Abhandlungen*, t. I) objecte l'impossibilité pratique d'un tel système : d'après lui, la jouissance du territoire d'une marche appartenait tantôt à un groupe tantôt à un autre, mais la propriété en était commune à tout un peuple ou à toute une portion d'un peuple. Dans ce système, les divisions territoriales étaient immuables ; c'étaient les groupes possédants qui, conformément à un ordre traditionnel, se remplaçaient mutuellement. D'ailleurs, ces mutations périodiques ne s'opéraient qu'entre groupes appartenant à un même Gau. (En ce sens Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, t. I, p. 138.) Sans examiner ce qu'il y a de problématique dans cette théorie qui suppose une communauté de groupes primitifs en Germanie, M. Cunow se contente de la

réfuter par le texte de César (VI, 25) : « in pace nullus et communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos jus dicunt controversiasque minuunt ». Invoquant un argument d'analogie tiré de l'organisation des Slaves aux XI^e et XII^e siècles, il montre la communauté de village pratiquant la culture extensive, se transportant périodiquement tout entière sur un territoire partagé entre tous, tandis que la terre arable précédemment occupée restait, jusqu'à ce qu'elle fût à nouveau terre de culture, simple terre de pâture.

Nous ne pouvons omettre en terminant de rappeler la critique faite par Fustel de Coulanges sur le principe même de ces différents systèmes, à savoir la propriété envisagée en droit germanique primitif comme attribuée à la collectivité, comme refusée d'une façon générale à l'individu. C'est en vertu de conceptions à priori, soutient l'illustre auteur, que l'on en trouve la preuve dans les textes très nombreux rapportés par Maurer et particulièrement dans les textes de César et Tacite. Fustel reconnaît d'ailleurs que « cette propriété appartient moins à l'individu qu'à la famille ». Sans même examiner si cette concession n'est point en opposition avec la thèse de Fustel, il y aurait à rechercher si la manière dont il interprète les textes principaux qu'on lui oppose n'est point la confirmation de la doctrine adverse et si la difficulté ne porte point avant tout sur une question de terminologie. Il nous dit par exemple (*Problèmes des origines de la propriété foncière*, p. 7) : « César ne montre nullement une markgenossenschaft qui serait une association de paysans cultivant en commun le sol dont ils seraient propriétaires en commun, suivant la théorie de Maurer; il montre, ce qui est fort différent, les chefs de canton disposant arbitrairement d'un sol dont ils paraissent être seuls propriétaires, et transportant chaque année çà et là sur ce sol les familles et les groupes d'hommes. » Et il en conclut que ces familles, ces groupes n'ont point un droit de copropriété. Mais cette conclusion est-elle la négation du système de Maurer? Le rapport entre les chefs et les associés de la marche, entre les représentants du pouvoir et les membres du groupe, n'est-il point le même dans l'une et l'autre doctrine? Ce qu'il appelle avec hésitation la propriété des chefs, il resterait seulement à voir si elle n'est point une conséquence de leur pouvoir, de leur souveraineté, s'il n'y avait point alors chez les chefs et chez les associés confusion

entre les droits publics et les droits privés, si le sentiment du droit individuel, sans lequel il n'y a ni propriété ni copropriété, existait dès lors.

BATTAGLIA. — *Sull' ordinamento della proprietà fondiaria nell' Italia meridionale sotto i normanni e gli suavi nei sui rapporti colle istituzioni politiche (L'organisation de la propriété foncière en Italie sous les Normands).* — Palermo, Reber, 1896.

L'ouvrage fait suite aux travaux de l'auteur sur la propriété en Sicile sous les Musulmans (*Antologie giuridice di Catania*, an. VI, fasc. III, p. 183).

L'auteur n'admet point, contrairement à l'opinion générale, que Ruggiero ait procédé à la division tripartite du sol. Ruggiero se contenta de donner aux soldats et à l'Église des terres en fiefs, sauf à se réserver la suzeraineté.

Les Normands ne surent pas assez se mettre en garde contre le pouvoir, soit laïque, soit ecclésiastique, qui s'établissait ainsi en face de l'État. L'auteur étudie notamment, dans le *Liber Prælatiarum*, le sort des domaines concédés au diocèse de Syracuse, au monastère de Saint-Jean, etc., surtout à l'archevêché de Monreale. Il est particulièrement intéressant d'examiner l'histoire du fief de Broccato. En 1157, Guillaume I^{er} donne ce fief à l'archevêque de Palerme. La question se pose de savoir si, en réclamant de ce fief « Broccatum feudum, scilicet sex militum », le roi lui impose un service guerrier nouveau, ou s'il se contente de recevoir du vassal les services que ce fief devait traditionnellement. En d'autres termes, y a-t-il là une obligation de la terre ou une obligation particulièrement imposée au feudataire? (Cf. Luigi Andrich, *Archivio Giuridico*, 1896, p. 596.)

De même il examine, au moyen des documents rapportant donations de Ruggiero, la question de savoir si la juridiction spéciale est ou non une conséquence de l'immunité. On peut se demander si une étude plus ample de droit comparé ne serait point nécessaire pour trancher une question à propos de laquelle on ne sait souvent si tel document pose un principe ou établit au contraire une exception.

Suit l'étude de la condition des communes : en Lombardie l'auteur nous montre les communes luttant contre la monarchie; en Sicile, au contraire, où le pouvoir central est puissant

et les protège, les citoyens défendent la monarchie contre les grands feudataires.

Au-dessous des bourgeois et des citoyens, le paysan ; ici c'est l'évolution lente qui va de la servitude romaine à la liberté moderne. Aux XII^e et XIII^e siècles, leur condition va de la situation de cultivateurs libres à celle de serfs de la glèbe. Il y avait deux sortes de vilains non libres : les uns étaient vilains de dépendance personnelle, les autres de dépendance réelle ; et ces derniers pouvaient posséder à un titre libre des biens en dehors de leur seigneurie. Même parmi les hommes libres, des distinctions étaient à faire ; ceux appartenant à des races guerrières avaient en fait une condition politique supérieure ; les autres formaient une classe intermédiaire entre hommes vraiment libres et vilains, les rustici.

Ayant ainsi étudié rapidement les classes sociales en Sicile, l'auteur établit un parallèle entre les services publics d'alors et ceux d'aujourd'hui, préférant ceux-là qui étaient moins pesants et se résolvaient d'habitude en prestations en nature.

Il faut attendre, pour apprécier les méthodes d'observation et de critique de ce travail, des plus nourris, la publication de la seconde et dernière partie de l'ouvrage, dont nous n'avons encore qu'un fragment.

ARISTIDE BATTAGLIA. — *L'evoluzione sociale in rapporto alla proprietà fondiaria in Sicilia (L'évolution sociale, dans ses rapports avec la propriété foncière en Sicile)*. Palerme, Reber.

L'auteur préconise pour la Sicile une certaine socialisation du sol. Il invoque des arguments tirés du droit, de l'histoire, d'observations minutieuses sur l'état actuel en Sicile, les hommes, les choses, les institutions, enfin, des principes de l'économie politique.

Après des généralités sur le mouvement socialiste, B. donne un tableau d'ensemble de l'état de la propriété en Sicile. La Sicile a 2.400.000 hectares dont 342.296 sont soumis à la culture intensive, 1.393.395 comprennent des terres arables, 596.979 des pâturages, 64.487 sont improductifs ou bâtis. La moyenne de la récolte étant de 11 sementi, le propriétaire prend 8 salma, 9 tumulo (une salma = 2 hectolitres 75 litres 1 décilitre ; — un tumulo = 17 litres 2 décilitres) ; le fermier,

2 selma, 15 tumulo. De plus, l'impôt foncier, qui atteint de 32 à 57 p. 100 du revenu net, retombe en définitive sur lui. En fait, toujours le passif de l'agriculteur, même réduit à son minimum, dépasse l'actif. Pourtant les insulaires ont une moralité qui semble plus grande que celle des hommes du continent : sur 100 condamnés, les récidivistes du continent représentent 12,14 p. 100 ; en Sicile, au plus, 5,74 p. 100 ; et d'autre part, sur 100 condamnés du continent 28, 14 p. 100 appartiennent à la population paysanne ; en Sicile, 24,79 p. 100 seulement ; or, les habitants des campagnes y sont plus des deux tiers de la population totale.

Dans les enquêtes agricoles, les administrateurs demandent notamment : l'augmentation des salaires, le partage des biens communaux, la diminution de l'impôt foncier, le crédit agricole.

Ce qu'il faut essentiellement, c'est modifier ou supprimer les rapports entre celui qui produit et celui qui possède. Mais le peut-on ? La propriété est-elle sacrée et inviolable ? Non ; l'État en prend une partie au moyen des droits de succession, qui, en quelques générations, ont tout absorbé ; la contribution foncière prend la moitié du produit moyen. On définit la propriété : le droit de jouir et de disposer de la chose de la façon la plus absolue ; mais pour la propriété mobilière, elle dépend de la possession ; pour la propriété immobilière, la loi dépouille le propriétaire par la prescription de dix ou par celle de trente ans. En fait, l'histoire des valeurs mobilières montre qu'il n'existe plus de fortune remontant au moyen âge ; depuis le XIII^e siècle, la richesse a diminué de 96 p. 100 par la dépréciation de la monnaie, de 75 p. 100 par la diminution du pouvoir d'achat de l'argent, de 6 p. 100 par l'abaissement du taux de l'intérêt.

Il eût été bon que l'auteur montrât avec plus de rigueur le lien entre l'argument qu'il invoque et ce qu'il entend démontrer. C'est se donner beau jeu que de chercher si la propriété est un droit sacré, inviolable. Il fallait démontrer qu'elle n'est point un droit individuel ; or l'histoire des richesses ne nous renseigne que sur ces richesses et nullement sur le lien juridique qui existe entre elles et les individus ; les droits de l'État sur les propriétés ne sont pas plus la négation du droit du propriétaire que ses droits sur le citoyen lui-même ne sont la négation de leur personnalité ; enfin, que la propriété soit acquise par la possession ou par la prescription, peu importe ;

elle n'en est pas moins entre les mains de celui qui possède la propriété. Il fallait montrer aussi qu'il n'y avait point contradiction à argumenter dans le même sens des avantages du propriétaire, où l'auteur voit un privilège injuste, et des vicissitudes des fortunes, de leur importance toujours moindre, de leur disparition fatale par l'effet des lois juridiques et des lois économiques. L'auteur n'a pas assez distingué à notre gré le droit de propriété et son objet d'une part, le sort de la propriété et celui des propriétaires d'autre part, le point de vue juridique et le point de vue économique, le point de vue individuel et le point de vue social. Surtout les arguments de droit qu'il invoque ne sauraient en tout cas prouver le besoin d'une meilleure répartition des richesses ; par l'analyse d'une institution, on ne peut que voir ce qu'elle est, on ne peut en déduire ce que l'on voudrait qu'elle fût. Quand bien même il aurait prouvé que la propriété est un droit de nature sociale, il n'aurait point par là démontré qu'elle doit être, dans une certaine mesure, un droit collectif.

Bien plus intéressant et plus précis est l'argument qu'il tire tout simplement de l'histoire en Sicile du droit de propriété, nous montrant la lutte qui dure depuis le moyen âge entre le souverain, les grands feudataires et les gens de la glèbe. Primitivement, le baron n'a que la garde du fief, au nom du roi ; mais peu à peu les barons, profitant de la faiblesse du pouvoir, tentent de convertir leur droit en un droit de propriété. En vain parfois les rois déclarent qu'ils ont le domaine direct, finissant cependant par reconnaître le domaine utile aux barons. En vain, ils font confectionner des registres de biens domaniaux ; les usurpations ne cessent point ; les barons font disparaître les registres ; ils font commerce du fief malgré la défense royale ; ils se font reconnaître sur lui un certain droit de succession. Bien plus, si un feudataire meurt sans héritiers légitimes, les voisins s'emparent du fief, sauf à demander une investiture dont ils finissent même par se passer. Enfin, Frédéric d'Aragon autorise l'aliénation du fief. D'ailleurs, les populations qui habitaient sur les terres féodales avaient, soit en vertu de droits anciens, soit par concessions, le droit de prendre ce qui était indispensable à leur conservation, d'occuper l'espace de terre nécessaire pour construire, de faire paître leurs troupeaux, d'ensemencer un lopin de sol, etc... Et les prestations personnelles qu'ils payaient au baron, ils les payaient en principe comme serfs attachés à la glèbe.

Après avoir rapporté dans ses grandes phases cette lutte féodale, l'auteur insiste particulièrement sur la constitution du 15 juillet 1812 ; par elle, l'organisation oligarchique remplace le système féodal, la terre dont le domaine direct appartenait auparavant à l'État fut la propriété absolue des possesseurs actuels. M. B. voit dans cette constitution un empiètement des barons, en principe simples délégués du roi, sur les droits du souverain, d'une part, en tant qu'ils s'arrogent le domaine direct et des habitants, d'autre part, en tant qu'ils se comportent à leur égard en propriétaires. On peut se demander cependant si cette constitution n'établit point simplement — sauf applications abusives — une séparation, conforme aux idées modernes, entre la propriété et la souveraineté. De ce que les droits payés par les paysans n'étaient point perçus par les barons en tant que propriétaires, il ne résulte point strictement que l'État avait la propriété du sol, que les habitants en avaient l'usage. Ce sont là des concepts qu'il est hardi d'appliquer à l'organisation féodale où la terre, bien plus que l'individu, est l'unité sociale, où l'homme dépend du sol, bien loin que le sol dépende de lui.

Le chapitre III est consacré à « l'évolution de la propriété et la nationalisation du sol ». Après des considérations générales sur la propriété collective envisagée comme conforme au droit naturel, et la propriété individuelle ayant pour base la violence, l'auteur examine l'évolution de la propriété en Sicile. Le droit romain n'y avait point déformé la notion de propriété. L'alleu, propriété de la maison, du jardin, du verger, y est d'origine très ancienne ; l'alleu familial y vient sans doute des Crétois, l'alleu individuel de colonies athéniennes. A côté, l'ager publicus que l'État affermais, ager regalis pour lequel on payait une prestation fixe, ager decumanis pour lequel on payait la dime. Sans doute les droits de l'individu furent en partie absorbés par les exactions des Romains et des Byzantins, puis par les abus de la féodalité, mais les droits essentiels aux besoins de la vie restèrent toujours respectés. C'est le système moderne de la propriété individuelle qui les a complètement sacrifiés ; ce système est l'œuvre de la France révolutionnaire, qui confisque le sol pour des raisons d'ordre politique et en fait commerce pour des raisons d'ordre fiscal. Ce chapitre est la mise en œuvre théorique, trop sommaire à notre gré, et dont les affirmations parfois étonnent, des faits exposés au chapitre précédent.

Nous ne pouvons reproduire, encore moins contrôler, les chiffres et les faits avec lesquels M. B. examine en Sicile, d'abord d'une façon générale, puis plus particulièrement dans un territoire de Sicile, l'état de la population et de l'agriculture. Il en résulte que le mal n'est point dans la nature — terre féconde, population saine, — mais dans la loi, accordant une part des produits du travail à une minorité de parasites. Cette part, on lui donne aujourd'hui comme base le droit de propriété immobilière. Examinons un des principaux contrats au moyen desquels elle s'obtient, la mezzadria. C'est l'ancien colonat partiaire ; en Sicile il a toujours été une société dans laquelle le massariote fournit les animaux de culture et les semences, et le mezzadro son travail. S'il y a un bénéfice, on en fait deux parts égales. La part de produits appartenant à l'intermédiaire, il ne l'a point comme propriétaire, mais comme associé : ceci est traditionnel. M. B... insiste sur ce point ; pour nous, la question au point de vue social est beaucoup moins de savoir si en droit il y a société ou louage que de rechercher si, en fait, le mezzadro est et dans quelle mesure il est à la merci du massariote, de celui qui, en définitive, et quelle que soit la nature juridique du contrat, permet à celui-là de cultiver le sol. Aussi trouvons-nous beaucoup plus intéressantes les pages dans lesquelles l'auteur nous montre ce que devrait être en réalité le produit. Il se partage normalement entre l'État, le propriétaire, le fermier, le mezzadro. Soit un produit de 6 salmes. Le fermier en prend 3. Mais des trois autres on défalque : le prix de la semence, l'intérêt des sommes avancées, etc., etc. En fait, toujours un déficit pour le mezzadro. L'auteur, pour préciser, prend pour exemple un territoire composé de onze anciens fiefs ; étendue : 1.560 salmes ; produit net : 77.300 liras ; valeur : environ 1 million et demi. Ce bien a été payé sous le régime féodal 300.000 liras ; l'abolition de la féodalité a fait que le droit d'usufruit qu'y avait le bénéficiaire a été transformé en un droit de propriété. Supposons qu'il n'y ait sur ce domaine qu'un fermier ; son passif peut être apprécié à 120.000 liras environ. La moitié des 1.560 salmes, 780 salmes seulement, peuvent être ensemencés. En fait, on en sème 260 environ chaque année, produit moyen de 10 = 165.750 liras. Mais la moitié, en principe, est pour le mezzadro ; resté : 82.875 liras avec un passif de 120.000. L'auteur montre ensuite que les produits des terres à pâture ne sauraient combler le déficit.

Sans insister sur ces calculs — et celui dont nous donnons le résumé n'est qu'un exemple — notons seulement que l'auteur avait diminué d'une certaine part la moitié revenant au mezzadro lorsqu'il appréciait le sort de celui-ci, et qu'il omet, pour des raisons que nous n'avons point à discuter, de le faire lorsqu'il apprécie ensuite le sort du massariote.

Quoi qu'il en soit, l'auteur croit pouvoir conclure que l'on ne peut prendre une part quelconque du revenu du sol sans affamer la population.

La faute, en Sicile, est d'avoir brisé légalement l'évolution en changeant le droit du baron, en transformant en alleu la terre sociale. Il est vrai que la loi du 11 décembre 1841 reconnaît la propriété des communistes sur une partie du fief. Mais elle est défectueuse, particulièrement en ce qu'elle pose le principe de la propriété absolue de la terre aux communistes ; en fait, le pauvre vend sa part ; il faut que la loi lui impose une prévoyance qu'il n'a pas ; en outre, l'emphytéose des biens communaux n'a donné aucun résultat satisfaisant ; les enchères font monter à l'excès le cens ; son taux ajouté au poids de l'impôt foncier ne peut être supporté par le cultivateur qui épuise la terre et l'abandonne.

Le tort essentiel est d'avoir attribué à la terre, particulièrement à celle à culture extensive, une valeur commerciale. Par là tous les droits pèsent sur la chose et indirectement sur le cultivateur. En Sicile, les salaires vont en diminuant ; dans les premières années du XVI^e siècle, une journée de travail valait 0 l. 585. Le blé valait alors 5 l. 88 par quintal métrique. Aujourd'hui, avec le blé à 51 liras environ, on voit des salaires de 2 l. 20, 2 liras, 1 l. 50, etc... Examinant le budget d'une famille de cultivateurs, l'auteur conclut que le travail des adultes suffit strictement à la conservation de la famille, à « l'amortissement du travail ». Où est donc la prétendue rente du sol ? Si l'on suppose des terres plus fécondes, alors le prix nécessaire à la vie est plus élevé. Sans doute on peut admettre que, par les progrès de la culture, le produit moyen augmentera, mais cette augmentation ne sera point due à la terre elle-même, mais aux procédés, aux engrais qui constituent un capital indépendant.

L'auteur, reprenant alors le point de vue historique et juridique, attaque particulièrement le contrat d'emphytéose ; c'est une conception contraire à l'esprit de la féodalité ; tout le territoire était possédé en fait par tous ; les rapports de vas-

salité n'étaient en principe que des rapports de contribution. Le titre au nom duquel était tenu le fief était un titre réel, non personnel, jusqu'à la constitution de 1822. Or celui qui n'est pas maître absolu ne peut établir sur une terre un rapport emphytéotique. M. B... examine dans un aperçu intéressant les différentes conceptions que l'on s'est faites de ce contrat. A notre avis, ces discussions ne sont utiles au point de vue sociologique qu'en tant qu'elles nous montrent la façon dont, à une certaine époque, une société ou tel groupe social se représente l'organisation qu'elle a ou qu'elle désire-rait avoir.

VIII. — DIVERS

Par MM. MAUSS, DURKHEIM et LEVY.

JULIUS JOLLY. — *Recht und Sitte* (Einschliesslich der einheimischen Litteratur) in *Grundriss der Indo-Arischen Philologie* (*Droit et mœurs de l'Inde*). Strasbourg, Trübner, 1896, 160 p., gr. in-8°.

Bien que le résumé de M. J. soit presque exclusivement destiné aux indianistes de profession et qu'il se présente avec toutes les difficultés d'un traité intimement technique, plein d'abréviations et de termes sanscrits, les sujets étudiés sont si peu éclaircis et si importants en même temps, le travail de M. J. est tellement magistral, que nous sommes heureux de pouvoir en donner ici une analyse.

Ceux qui n'ont pas une certaine connaissance de la littérature brahmanique ne pourront réellement utiliser cette partie du livre, profondément neuve, que l'auteur consacre à l'étude des sources du droit hindou. Il y a là une sériation remarquable des textes, des dissertations de belle et sobre philologie pour établir la filiation des différents codes, décomposer leurs origines. Mais la classification générale est accessible au grand public : trois couches différentes apparaissent : 1° les sūtra (dharma-sūtras : guides de la loi) qui se rattachent immédiatement à la littérature védique et font partie de la ṛuti (révélation) ; 2° les cāstra (dharma-cāstras : enseignements de la loi) qui font partie seulement de la smṛti (tradition), en tête desquels vient le Mānava dharma-cāstra (§ 5) (lois de Manou), le plus ancien et le plus illustre (du

vii^e siècle de notre ère). Les différents textes sont non seulement distingués par leurs périodes respectives, mais sont eux-mêmes répartis entre un grand nombre d'écoles védiques (cākha) ayant chacune une tradition très différente des autres ; 3° les commentaires faits sur ces cāstras, pendant le moyen âge, et les compilations modernes. — On voit de suite l'importance d'un pareil exposé : Maine, les Anglais, tout le droit comparé à leur suite ont commis l'erreur de considérer les lois de Manou comme le code même de l'Inde, et certaines adaptations sans valeur comme le droit brahmanique. Or, une simple nomenclature des textes remet les choses en place ; les Mānavadharmācāstra ne sont que le code retravaillé d'une école, pendant le haut moyen âge ; il ne retrace qu'une partie, un moment, un aspect du droit indou. La tâche se complique donc pour qui veut faire du droit comparé. Mais le travail n'est pas décourageant ; malgré les profondes différences entre les lieux, les temps, les écoles, les textes, le fond même du droit est suffisamment uniforme. — Un second renseignement résulte encore des recherches de M. J. Les textes juridiques indous sont les codes des Brahmanes, ce ne sont pas les lois de la population entière. J'exagère certes, mais à dessein ; les ksatriyas y sont bien l'objet d'un corps de règles, mais tout le reste de la population, Vaiçyas, Çūdra, déclassés, n'est considéré que par rapport aux castes aristocratiques (dvijas : deux fois nés). Les textes sanscrits, les lois de Manou en particulier, ne nous donnent le tableau que de la vie du brahmane, un peu de celle du ksatriya, et des renseignements épars sur les autres castes.

Ceci fait, M. J. a réparti son étude en trois grandes divisions : droit familial et successoral, — droit réel et obligations, — droit criminel, procédure. Une dernière partie concerne les mœurs et usages. Signalons-la de suite ici : elle intéresse plutôt l'historien des mœurs ou de la religion que le juriste. La lecture n'en est pas moins indispensable, parce que, dans les recueils indous, les préceptes moraux (éducation, politesse), les commandements religieux (sacrifices, sacrements, impureté, interdictions alimentaires) sont aussi intimement mêlés que possible aux règles juridiques. Les textes comme les choses ont eu de tout temps cet aspect, et ce qui frappe le plus le sociologue dans l'étude des sociétés indoues, c'est la pénétration extrême des institutions sociales les unes par les autres. — Pour ce qui regarde les tribunaux,

leur organisation, les pouvoirs judiciaires, la procédure, la preuve (cinquième partie), remarquons, à un extrême, le caractère religieux et aristocratique de la juridiction royale, à l'autre le caractère familial du tribunal du paucayat (conseil des cinq anciens du village). M. J. nous montre aussi quelles gradations complexes les séparent. Le droit indou n'est pas plus simple comme fonctionnement que comme fond.

Pour arriver à faire de son étude sur l'organisation de la famille indoue un chapitre remarquable, il a suffi à M. J. de suivre les textes et de les classer avec la plus grande rigueur. « La famille collective repose sur la communauté d'habitation, de repas, de culte, de propriété (p. 76). » Chacun de ces termes est à retenir : 1° comme étendue, elle comprend théoriquement, à partir d'un individu, trois générations d'ascendants et trois de descendants ; l'adoption est possible ; il existe un très grand nombre de filiations juridiques ; 2° la propriété immobilière est collective, la propriété mobilière (salaire) est individuelle, mais la famille est solidairement responsable des dettes (101) ; 3° il y a un chef de famille et l'aîné succède au père dans ses droits. — On devra louer M. J... d'avoir rattaché, avec les textes et le bon sens, le droit successoral à l'organisation de la famille. La propriété des immeubles est indivise, celle des meubles est sujette à partage par le père, mais suivant des proportions rigoureusement déterminées par la loi : d'après le rang que les fils occupent, au point de vue de l'âge, de la pureté, de la caste, ou de la fonction sociale (82). Ici, outre le groupe ainsi formé par le père et les enfants, apparaissent deux sortes de liens familiaux : 1° le clan (gotra) entre les membres duquel il y a successibilité absolue (80) ; 2° la famille collective dont nous venons de parler ; les héritiers, les dāyadhā ont aussi ce droit imprescriptible de succession : ce sont tous ceux qui participent au même sacrifice funéraire, qui mangent ensemble le gâteau (sapindāh). En d'autres termes la famille comprend trois zones concentriques : clan à descendance paternelle, famille agnatique indivise, famille patriarcale. — M. J. nie qu'il y ait dans le droit indou aucun reste d'une filiation maternelle (p. 49). Il a certainement raison en ce qui concerne la famille proprement dite, qui, en effet, exclut toute parenté par les femmes. Mais, sans excepter que le fils suit presque toujours l'état de sa mère, nous trouvons (p. 72) mentionné

au rang des fils, secondaires il est vrai, un pūtrikāputra, fils de la sœur héritière, et (p. 86) il est parlé de l'héritage de l'oncle maternel (bandhu). Ce sont des traces, je crois, suffisantes d'une ancienne descendance en ligne féminine.

La société matrimoniale a la forme ordinaire aux familles patriarcales : la femme est unie au mari par un sacrement religieux, indissoluble ou à peu près, même en cas d'adultère ; elle lui est liée même au delà de la vie, et doit rester veuve (§ 20). Le sacrifice de la veuve provient de là, institution de développement très récent, et pendant longtemps spéciale aux castes royales. Ce qui, ajoutons-le, est tout à fait régulier, le sacrifice de la veuve étant le plus souvent réservé à la tombe du chef. — Le lévirat existe (p. 70-1) et fonctionne normalement. — La polygamie est permise, le concubinage aussi, surtout en cas de stérilité. La situation de la femme était certainement plus élevée à l'origine qu'aujourd'hui. — Pour le mariage, il fallait observer : 1° des conditions d'âge ; à l'origine l'initiation du jeune homme était requise ; c'est postérieurement que s'est développée la coutume du mariage d'enfants ; 2° les prohibitions : la femme doit être vierge, d'où exclusion des veuves ; de même caste, d'un autre clan, d'où stricte exogamie (p. 19-62), qui s'est restreinte actuellement à la famille agnatique ; 3° les formes du mariage (§ 16) présentent réunis les différents stades de l'évolution : mariage par rapt, par achat, par libre et simple choix, par cérémonie (requis pour les brahmanes). M. J. a réussi à localiser ces coutumes et à montrer à quelles structures sociales elles correspondent.

Le droit indou connaît comme, probablement, tout droit, la distinction entre les meubles et les immeubles. — Pour les biens fonciers, la propriété est soigneusement séparée de la possession. La prescription existe, sauf contre les mineurs, et il y a une théorie de la preuve en matière de propriété (§ 26) : ce qui est d'autant plus remarquable qu'il ne peut être question ici d'une influence occidentale, la plupart des plus anciens textes (sūtras) remontant à des dates antérieures à Alexandre. — Reste la question de la propriété collective ; M. J. y répond de la façon que je crois la plus juste et la plus sensée, en distinguant les lieux et les espèces. La pâture, en effet, est partout exercée sur des communaux ; au contraire, depuis une très haute antiquité, il y a eu propriété familiale des lots de culture, comme le témoigne la législa-

tion du bornage ; il n'y a d'exception que pour le Pendjab où l'exploitation du sol de la commune est faite par tous, en vue de l'impôt et d'une répartition des bénéfices. Les soi-disant droits de retrait ou de préemption de la commune, en cas de vente à un étranger, M. J. les rattache non pas à une communauté primitive, mais bien à l'isolement juridique du village. — Les règles de droit qui régissent les biens meubles sont multiples : l'obligation, la donation, le gage, la société, les dommages-intérêts, la location et vente, ont été connus par les Indous ; les contrats, leur forme solennelle, leur rédaction (p. 345) semblent au moins contemporains de l'introduction de l'écriture dans les Indes (viii^e siècle avant J.-C. environ). Depuis, un véritable droit commercial s'est constitué. On voit quelle matière infiniment riche de faits spécifiques le droit indou offrirait à des études de droit comparé.

Le droit criminel est resté foncièrement religieux. Les textes traitent autant et plus des péchés et expiations que des délits et des peines. Il y a plus, la notion même de la faute est profondément imprégnée de ce caractère (§ 36), et la hiérarchie même des crimes est dominée par le principe religieux (§ 38). Dans la plupart des cas, c'est d'une pénitence qu'il s'agit plutôt que d'amendes et de châtiments ; le mélange intime des peines spirituelles et des peines publiques, l'importance extraordinaire que l'histoire et la légende ajoutent aux premières, sont caractéristiques de la fonction morale des religions hindoues. Un fait remarquable est à signaler : c'est un principe très vieux du droit indou que celui de la proportionnalité de la peine à l'intention du coupable ; si les Brahmanes y sont parvenus bien avant les sociétés européennes, ne serait-ce pas à cause de leur confusion fondamentale entre la loi religieuse et la loi sociale, entre le péché et la transgression des règles publiques ? — Sauf les plus graves des crimes religieux, les délits, civils et publics, sont punis par le roi de prison ou de coups ; les fonctions du roi sont d'ailleurs essentiellement de dire la justice, de protéger les mœurs et les propriétés.

Nous n'avons fait qu'une sèche nomenclature des questions traitées par M. Jolly. Le livre doit être lu attentivement. C'est la plus importante des études d'ensemble faites sur le droit indou : la confiance doit s'attacher aux vues générales comme aux vues de détail. Quelque difficile qu'en soit l'abord, c'est à ce livre qu'il faudra se référer.

MARCEL MAUSS.

KOHLER. — **Die Rechte der Urvölker Nordamerikas.** (*Le droit des peuples primitifs de l'Amérique du Nord.*) In *Zeitsch. f. vergleichende Rechtswissenschaft*, 1897, p. 354-416.

Les sociétés étudiées dans ce travail sont les tribus indiennes situées au nord de Mexico, y compris les Esquimaux. Toutefois ces derniers constituent un groupe ethnographique à part et dont les usages sont décrits séparément.

Nous ne pouvons qu'indiquer les sujets traités. On trouvera dans cet article de très utiles renseignements sur l'organisation sociale de ces sociétés (organisation à base familiale) ; — sur leur droit international (p. 363) ; — sur l'esclavage ; — sur les usages relatifs à l'imposition du nom, à l'initiation des jeunes gens (p. 370-73) ; — sur les sociétés secrètes (p. 373) ; — sur les règles qui concernent le sang menstruel (p. 374) ; — sur le mariage (375-89) ; — l'adoption (391-92) ; — le deuil (393-399) ; — le droit de propriété (399-405) ; — le droit pénal et la procédure (405-416).

J. KOHLER. — **Zum Rechte der Australneger. Neuer Beitrag.** (*Nouvelle contribution au droit des Nègres australiens.*) Même Recueil, 1897, p. 417 et suiv.

Simple addition à une étude du même auteur sur le même sujet et parue dans le même Recueil, t. VII, p. 321 et suiv.

V. TAMASSIA. — **Il « Dharna » in Germania ed in Grecia?** (*Le « Dharna » a-t-il existé en Germanie et en Grèce ?*) *Rivista Scientifica del Diritto*, 1897, 2^e fasc., p. 76 et suiv.

Le « Dharna » est cet usage indou, en vertu duquel le créancier, qui veut se faire payer d'un débiteur qui refuse, vient s'asseoir sur le seuil de la maison occupée par ce dernier et y reste à jeûner jusqu'à ce qu'il ait recouvré sa créance, la mort dût-elle en résulter. C'est une menace de se laisser mourir si l'on n'est pas remboursé. Sumner Maine a retrouvé la même coutume dans l'ancien droit irlandais de la manière la plus incontestable¹. Leist a cru en découvrir des traces, mais très douteuses, dans le droit anglo-saxon². V. Tamassia, dans l'article ci-dessus, se demande si la même institution a existé en Germanie et en Grèce.

Les preuves qu'il en donne pour la Germanie nous paraissent très sujettes à caution. Mais celles qui concernent la Grèce sont plus démonstratives et plus intéressantes. L'auteur signale d'abord que les Grecs avaient de la vie une conception presque aussi mélancolique que les Indous. Les suicides étaient fréquents chez eux. Mais

(1) *Lectures on the early history of Institutions*, 1875, p. 297.

(2) *Alt-Arisches jus gentium*, p. 475, note 2.

ce qui est plus remarquable, c'est que le suicide proprement indou, celui surtout qui est logiquement impliqué dans la pratique du Dharna, c'est-à-dire le suicide par jeûne prolongé, y a été à l'état d'institution sociale. Aulu-Gelle ¹ rapporte que les suicides de ce genre avaient été spécialement étudiés par les médecins grecs qui avaient déterminé le nombre de jours nécessaires pour que la mort en résultât. Enfin, Plutarque nous rapporte un cas qui rappelle de très près l'usage indou. Anaxagore, qui avait été pendant longtemps comme le conseiller ordinaire de Périclès, se vit abandonné et négligé par ce dernier une fois que la vieillesse fut venue. Il résolut alors de se laisser mourir de faim ².

L'intérêt de cette pratique est qu'elle se réfère évidemment à une époque où les contrats entre particuliers étaient destitués de toute sanction sociale ; elle est donc symptomatique d'un certain état du droit contractuel.

GUSAKOV. — Délits et contrats, étude d'histoire juridique.
Moscou, 1896, 1 vol. in-8°.

Nous ne connaissons cet ouvrage que par une analyse parue dans la *Nouvelle Revue historique du droit* ; mais la conclusion nous en paraît trop importante pour n'être pas signalée. D'après l'auteur, le type du contrat primitif n'aurait été ni le contrat formel, comme la stipulation, ni le contrat réel, comme le prêt. « La plus ancienne des obligations est celle qui résulte des délits et le plus ancien des contrats est celui qui se forme entre l'auteur du délit et sa victime pour rétablir la paix, prévenir la vengeance et régler l'indemnité. » Le droit contractuel dériverait donc du droit pénal, et plus spécialement, de la partie de ce droit qui concerne les peines dites privées, peines qui sont elles-mêmes un succédané de la vendetta familiale.

E. DURKHEIM.

CARLO LESSONA. — Doveri sociali del diritto giudiziario civile (*Les devoirs sociaux du droit judiciaire civil.*) Turin, Bocca, 1897.

L'auteur examine au point de vue législatif les principales institutions judiciaires et procédurales, recherchant avant tout si elles protègent avec efficacité le droit de ceux qui ont à plaider contre des personnes dont ils dépendent économiquement. Nous ne reproduisons point les idées qu'avec beaucoup de force et d'habileté il présente : ce sont des opinions, ce ne sont que des opinions. Nous aurions voulu, et cette œuvre attachante en inspire le désir, que

(1) III, 10, 15.

(2) *Vie de Périclès*, ch. xvii.

M. Lessona étudiait les institutions dont il s'occupe par rapport à la société pour laquelle elles fonctionnent, examinait cette société à travers ces institutions, recherchait comment celle-là agit et réagit en présence de celles-ci. Si l'on étudie simplement ces institutions en elles-mêmes, on risque fort de les apprécier au moyen d'idées qui ne sont que des pétitions de principe ou que des raisons de sentiment. Aussi bien M. L. a-t-il voulu uniquement dans cette brochure montrer que la procédure peut être un objet d'étude pour le sociologue.

E LEVY.

QUATRIÈME SECTION

SOCIOLOGIE CRIMINELLE

Par M. GASTON RICHARD

AVERTISSEMENT

Si la sociologie est en général l'étude des modifications que le groupe fait éprouver à ses membres et si, de la vie du groupe résultent des règles de conduite imposées aux individus, ces règles peuvent être étudiées scientifiquement de deux façons. On peut chercher comment elles se sont formées et modifiées, en suivre la filiation depuis les sociétés les plus simples jusqu'aux plus composées ; on peut aussi chercher comment ces règles agissent effectivement sur la conduite individuelle, dans quelle mesure elles sont obéies ou transgressées, quelle résistance elles rencontrent de la part des habitudes, des sentiments, des croyances de l'individu. La première étude est l'office de la sociologie génétique, la seconde est celui de la sociologie criminelle.

Cette science est un intermédiaire nécessaire entre la sociologie génétique et la sociologie appliquée. Tout d'abord, grâce à elle, la prévision sociologique cesse d'être une sorte de divination ou plutôt une vague intuition des formes sociales futures. C'est la connaissance des troubles profonds dont un état social est immédiatement menacé. Mais il y a plus : la sociologie appliquée ne peut avoir que des prétentions modestes : elle ne saurait être l'art de détruire et de refaire l'ordre social sur un plan rationnel, mais seulement l'art de prévenir des maux et de remédier à des troubles qui ont pu surgir dans la vie d'un groupe déterminé. Or la sociologie criminelle étudie sinon ces troubles en eux-mêmes, au moins les symptômes qui les décèlent.

La sociologie criminelle se divise à l'heure actuelle en deux

branches, dont chacune correspond à un moyen d'investigation spécial. L'une de ces branches est la statistique morale, application de la méthode comparative à l'étude des variations, du taux social des crimes soit dans le même groupe humain, soit dans des groupes différents. L'autre est l'anthropologie criminelle ou l'étude des criminels et des milieux où ils surgissent, étude qui s'efforce de découvrir un lien causal entre les infractions et l'état soit de l'organisme individuel ou de la conscience individuelle, soit de la conscience collective ou de l'organisation économique.

Comme on doit s'y attendre, la statistique morale et l'anthropologie criminelle ont, jusqu'à une date très récente, vécu dans un état d'isolement. Néanmoins il est aisé de voir à quel point elles se complètent.

Sans le concours de la statistique morale, l'anthropologie criminelle serait une étude biologique ou psychologique dépourvue d'intérêt social. Mais l'étude du taux social des crimes appuyée sur la comparaison de la criminalité masculine à celle des femmes, de la criminalité des enfants à celle des adultes, de l'homicide au suicide, révèle l'existence de facteurs sociaux générateurs du criminel, facteurs qui échapperaient au pur anthropologiste et dont la révélation l'oblige à s'occuper des milieux sociaux non moins que de l'organisation individuelle ou du climat.

En revanche, le pur statisticien voyant le crime et l'accroissement du taux des crimes perdre tout caractère accidentel est exposé soit à y voir un fait normal et inévitable, soit à recourir à un critère subjectif pour les distinguer des faits anormaux. L'anthropologie criminelle en rattachant le crime à la conduite d'un homme anormal fournit au contraire un critère scientifique de cette distinction. La constance des crimes et surtout leur accroissement révèlent donc quelque dissolution sociale partielle ou générale sans laquelle les milieux où se trouve l'homme criminel n'existent pas.

Actuellement, le premier de ces dangers est pour l'avenir de la sociologie criminelle beaucoup plus redoutable que l'autre. On n'a guère songé à classer le crime au nombre des faits sociaux normaux. M. Durkheim a affirmé le caractère normal du couple formé par le crime et la peine, ce qui est tout différent. Autre chose, parler, comme a fait Lombroso, des bienfaits du crime, autre chose, soutenir qu'une société où se produisent des infractions aux règles sociales n'est pas

pour cela anormale, si ces infractions sont réprimées, tandis qu'une société sans règles pénales serait par là même une société indéterminée.

Au contraire, l'anthropologie, telle que Lombroso s'est efforcé de la constituer, risquait d'isoler le problème criminologique et le problème sociologique. Si le criminel est un type anatomique, la sociologie n'a pas compétence pour l'étudier. Mais la théorie lombrosienne, purement déductive sous une apparence de fidélité à la méthode expérimentale, issue visiblement de trois sources (la phrénologie de Gall modifiée par Comte, la théorie darwinienne de la variabilité des types, enfin la doctrine de Maudsley affirmant l'existence d'une zone mitoyenne entre le fou et l'homme normal) a vu peu à peu ses prémisses l'abandonner. L'idée que le développement des sentiments altruistes dépend de la conformation du cerveau était déjà bien peu scientifique. L'école lombrosienne a dû renoncer à définir le cerveau et le crâne du criminel. L'idée qu'un type est chose instable, que les caractères du type sont exceptionnellement réalisés chez les individus est une conclusion déduite bien témérairement du darwinisme, bien éloignée en tout cas de l'esprit du transformisme contemporain, et cependant l'école lombrosienne ne pourrait justifier l'existence d'un type criminel sans l'invoquer. Enfin, rapprocher le fou moral et l'homme primitifs sans autre preuve que la faiblesse relative du pouvoir d'arrêt chez celui-ci était un défi à toute espèce de méthode. Aussi l'assimilation du criminel moderne à l'homme préhistorique, au sauvage, à l'enfant et à la femme a-t-elle reçu de l'observation des démentis si multipliés et si énergiques qu'une sorte de désarroi se manifeste aujourd'hui dans les rangs de l'école italienne. Une transformation dont les principaux auteurs sont MM. Ferrero, Sighele, Ciruolo-Hamnett, Florian, Cavaglieri, Ferriani, etc., est sous nos yeux en voie de se produire.

Dans les lignes qui vont suivre, nous étudierons la tendance qui porte la statistique et l'anthropologie criminelle l'une vers l'autre. Nous la verrons coïncider avec la spécification des problèmes et des études.

I. — STATISTIQUE MORALE

A. — *L'homicide.*

AUGUSTE BOSCO. — *L'Omicidio negli Stati Uniti d'America.* (*L'homicide aux États-Unis.*) Extrait du *Bulletin international de statistique*, t. X. Rome, Bertero, 1897, 72 pages.

L'auteur s'est proposé de compléter et de confirmer par une étude de l'homicide aux États-Unis les conclusions de l'ouvrage bien connu d'Enrico Ferri¹. La tâche ici était particulièrement difficile. Les gouvernements des différents États de l'Union ne publient pas de comptes rendus comme on le fait en Europe. La législation pénale, qui est celle de l'Angleterre légèrement modifiée, n'est pas exactement la même dans tous les États. M. Bosco s'est appuyé sur le recensement des prisons fait en juin 1890 et sur de nombreuses études locales.

Le 1^{er} juin 1890 les prisons des différents états et territoires de l'Union contenaient 7.351 détenus pour homicide, soit 7 p. 100 des détenus de toute espèce. On ne s'éloigne pas trop de la réalité en évaluant à 7.000 le nombre des homicides annuels. Le taux est donc de 12 par 100.000 habitants ; il est donc plus élevé aux États-Unis que chez les nations européennes les plus éprouvées, l'Italie, l'Espagne et la Hongrie. L'Italie qui marche en tête ne compte que 11 homicides par 100.000 habitants.

Mais l'Union américaine présente en réalité trois sociétés distinctes, l'une dans les États de l'Est, la deuxième dans les États du Sud, la troisième dans les États et les territoires de l'Ouest. Dans la première subsistent les traditions des fondateurs de l'Union. L'homicide n'y est pas plus fréquent qu'en Europe ; il décroît au Massachusetts. Dans les États du Sud, le taux du meurtre est très élevé grâce à la présence de la race noire. Les États de l'Ouest nous offrent le tableau d'une société en formation, société formée d'émigrants européens et chinois et où l'autorité politique et judiciaire est très faiblement constituée.

(1) *L'Omicidio nell' Antropologia criminale.* — Con Atlante antropologico-statistico. Turin, Bocca frères, 1895.

Dans les États atlantiques du Nord, qui comprennent les vieilles colonies de la Nouvelle-Angleterre, il y avait en 1890 six prisonniers homicides pour 100.000 habitants. Ce chiffre était deux fois plus fort dans les États atlantiques du Sud ; il monte enfin à 28 pour 100.000 habitants dans les États de l'Ouest.

Plus que l'Europe, les États-Unis présentent l'union du progrès économique et de la régression morale. Ils souffrent de la criminalité de deux phases sociales distinctes, de la criminalité astucieuse des sociétés très civilisées et de la criminalité sanglante des sociétés primitives.

L'auteur note avec finesse le rapport de la régression morale et de l'immigration. L'immigré a rompu les liens de famille, abandonné la tradition nationale. Toujours à la recherche d'un travail rémunérateur, il ne réussit que difficilement à contracter de nouvelles habitudes morales. Rien d'étonnant si les homicides sont plus communs parmi les immigrés que parmi les Américains d'origine. On compte 10 détenus pour homicide sur 100.000 habitants de cette dernière catégorie, alors qu'il y en a 14 sur 100.000 de la première.

Avec la régression morale coïncide une régression juridique dont le lynchage est la conséquence. Ce mode de défense contre le crime survit partout à ses conditions d'apparition et devient lui-même un crime. Tandis que la législation accorde aux accusés des garanties presque excessives, la vengeance populaire rétablit une procédure sommaire et souvent fait précéder l'exécution de tortures préalables. La répartition du lynchage n'est d'ailleurs nullement la même que celle de l'homicide. « Des 117 lynchages notés dans la statistique de 1890, aucun ne fut commis dans les États atlantiques du Nord ; le plus grand nombre (94) appartient aux États méridionaux ; le reste aux États du Centre (12) et de l'Ouest (11). » Le lynchage est donc un épisode de la lutte entre la race blanche et la race noire.

Bien que M. Bosco partage les vues générales de l'école italienne et qu'il admette la distinction du criminel-né et du criminel d'occasion, sa grande conscience scientifique l'amène à attribuer l'homicide américain presque exclusivement aux facteurs sociaux. Sans doute la participation fréquente des nègres à cette forme du crime confirme à ses yeux les vues de Ferri. Toutefois il reconnaît que même parmi eux les

facteurs économiques concourent avec la race, la situation des nègres ayant constamment empiré depuis l'émancipation.

On peut espérer que les États de l'Union perfectionneront leur statistique criminelle ; en attendant, il était difficile de tirer meilleur parti que ne l'a fait M. Bosco des renseignements qui lui étaient offerts.

B. — *Le suicide.*

ÉMILE DURKHEIM. — *Le suicide. Étude de sociologie.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 462 pages. Paris, Félix Alcan, 1897.

M. Durkheim recherche pour quelles causes le taux du suicide varie d'une société à une autre et d'un moment de la vie d'une société à un autre moment. Il est amené à conclure à l'existence de forces collectives assez réelles, assez puissantes pour abolir l'instinct de conservation personnelle chez un certain nombre d'individus. C'est ainsi qu'une simple monographie faite méthodiquement lui permet de proposer une solution au problème qui partage les sociologues à l'heure actuelle et peut se formuler ainsi : « Le fait social consiste-t-il dans l'action plus ou moins intense et variée des individus les uns sur les autres ou dans l'action du groupe sur l'individu ? »

Le taux social des suicides varie d'un peuple à un autre. C'est là un fait incontesté. Comment l'expliquer ? Tiendra-t-on compte des motifs individuels qu'enregistrent les bureaux de statistique ? Impossible puisque, là où croît le nombre des suicides, la contribution de chaque motif reste d'année en année proportionnellement la même. Admettra-t-on l'action croissante d'une *folie suicide* ? Ce ne pourrait être qu'une monomanie. Or la monomanie suppose des facultés mentales indépendantes. Il faut donc chercher des causes générales et l'on est amené à choisir entre les causes physiques, les causes biologiques et les causes sociales. L'auteur de la monographie la plus célèbre, Morselli, invoque les premières qu'il ramène à deux, la race et le climat. M. Durkheim s'attache à démontrer dans la première partie de son travail que le taux des suicides ne varie pas régulièrement comme le facteur ethnique ni comme la température. D'où il suit que,

ou bien il faut renoncer à en rendre compte, ou il faut l'expliquer par des causes sociales.

Mais on sait que la définition des facteurs sociaux partage les sociologues, notamment en France. Les uns n'admettent en dernière analyse que l'influence de l'individu sur l'individu et ramènent avec Tarde cette influence à l'imitation. Les autres reconnaissent une action réellement exercée par le groupe sur l'individu, action directrice ou coercitive, médiata ou immédiate.

M. Durkheim soumet à un examen approfondi la théorie sociologique de l'imitation (liv. I, ch. iv). Il s'attache d'abord à la distinguer de plusieurs autres faits avec lesquels on l'a confondue, savoir : 1^o la tendance des membres d'un groupe à penser à l'unisson ; 2^o le besoin qui pousse un individu à se mettre en harmonie avec la société dont il fait partie. Agir par crainte ou respect de l'opinion, ce n'est nullement agir par imitation. L'imitation c'est la reproduction automatique d'un acte. « Il y a imitation quand un acte a pour antécédent immédiat la représentation d'un acte semblable, antérieurement accompli par autrui, sans que, entre cette représentation et l'exécution, s'intercale aucune opération intellectuelle, explicite ou implicite, portant sur les caractères intrinsèques de l'imitation (p. 115). »

Sans doute il y aurait beaucoup à dire sur cette définition restrictive ; les théoriciens de l'imitation, Buchez, Bagehot, Tarde, ont seulement entendu désigner le fait très simple grâce auquel l'homme est *socialisé* dès sa première enfance et soumis spontanément à l'autorité du groupe. Toutefois il était bon d'obliger cette école à devenir moins unilatérale et la critique de notre auteur y servira sans aucun doute.

L'imitation ainsi définie, M. Durkheim se refuse à admettre qu'elle rende compte le moins du monde du taux social des suicides. Si cette influence existe, c'est surtout dans la répartition géographique des suicides qu'elle doit être sensible. « C'est donc la carte qu'il faut consulter, mais il faut l'interroger avec méthode. » Par exemple, est-il vrai que le suicide se transmette des villes aux campagnes, des grandes villes aux petites, et qu'en France il rayonne de la capitale aux départements ? Cette opinion a eu pour elle l'autorité des statisticiens de premier ordre. « Guerry disait que si l'on part d'un point quelconque de la périphérie du pays (Marseille excepté) en se dirigeant vers la capitale, on voit les suicides se mul-

tiplier de plus en plus à mesure qu'on s'en rapproche, mais si la carte par départements pouvait donner une apparence de raison à cette interprétation, la carte par arrondissements lui ôte tout fondement. Il se trouve en effet que la Seine a un taux de suicides moindre que tous les arrondissements circonvoisins. Elle en compte seulement 471 par million d'habitants, tandis que Coulommiers en a 500 ; Versailles, 514 ; Melun, 518 ; Meaux, 525 ; Corbeil, 559 ; Pontoise, 561 ; Provins, 562. Même les arrondissements champenois dépassent de beaucoup ceux qui touchent le plus à la Seine : Reims a 501 suicides ; Epernay, 537 ; Arcis-sur-Aube, 548 ; Château-Thierry, 623. Déjà dans son étude sur le *Suicide en Seine-et-Marne*, le docteur Leroy signalait avec étonnement ce fait que l'arrondissement de Meaux comptait relativement plus de suicides que la Seine (p. 123). »

Bref, « le suicide, loin de se disposer plus ou moins excentriquement autour de certains foyers à partir desquels il irait en se dégradant progressivement, se présente au contraire par grandes masses à peu près homogènes (mais à peu près seulement) et dépourvues de tout noyau central. Une telle configuration n'a donc rien qui décèle l'influence de l'imitation... Jamais un pays que des conditions particulières prédisposent spécialement au suicide n'impose, par le seul prestige de l'exemple, son penchant aux pays voisins, si ces mêmes conditions ou d'autres semblables ne s'y trouvent pas au même degré. » (p. 128-129).

Mais suffit-il de conclure que le taux social des suicides varie avec l'action du groupe sur l'individu ? Ne faut-il pas connaître la nature de cette action ? N'y a-t-il pas des classes différentes de suicides ? Problème impossible à élucider ! Les statisticiens ont établi que dans toute l'Europe, les militaires se suicident plus que les civils, les protestants plus que les catholiques et les chrétiens plus que les israélites, les divorcés et les célibataires plus que les époux, les époux sans enfants plus que les pères et les mères de nombreuses familles. N'est-on pas en droit de chercher si le suicide du militaire est de même nature que celui du protestant, le suicide du divorcé de même nature que celui de l'époux sans enfants ?

M. Durkheim, dans une étude publiée en 1888 par la *Revue philosophique*, avait cru pouvoir formuler une loi empirique : c'est que, en France au moins, le suicide est en raison inverse de la densité familiale. Le recensement de 1891 lui fournit

une confirmation éclatante de cette loi. La carte de la natalité et la carte du suicide se correspondent en ce sens qu'à une natalité faible correspond un taux élevé des morts volontaires.

Rosenfeld, étudiant le suicide dans les armées européennes, avait montré une inversion singulière du suicide militaire et du suicide civil. Le coefficient d'aggravation du suicide militaire est d'autant plus faible que l'armée se recrute dans une population plus inclinée au suicide. M. Durkheim est conduit par un examen nouveau des données statistiques à confirmer ce résultat.

Chacun sait avec quelle rigueur de preuves Bertillon a établi la correspondance universelle du suicide et du divorce. Mais les populations où le divorce est fréquent, la Suisse protestante, l'Allemagne, le Danemark, ont presque toujours une forte natalité.

Le suicide du divorcé est donc d'autre nature que celui de l'époux sans enfants ; le suicide de l'un et de l'autre diffère du suicide militaire.

Mais ceci peut être généralisé.

A quelle cause attribuer le suicide du militaire ? Au dégoût du service ? au célibat ? etc. Ces explications superficielles tombent devant un fait : c'est que la contribution des officiers et des sous-officiers est plus grande que celle des soldats, celle des vieux soldats plus grande que celle des jeunes, celle des armes d'élite plus grande que celle de la ligne. Le suicide est donc ici une conséquence de l'esprit militaire qui porte les hommes à tenir peu de compte de l'individu et de la vie individuelle. Mais la morale militaire est une survivance ; elle ressemble à celle des sociétés primitives, caractérisée aussi par l'effacement de l'individu devant le groupe. Il faut donc chercher si le suicide n'est pas fréquent dans les sociétés de ce genre. Or, nombre de tribus sauvages imposent à leurs vieillards la mort volontaire ; il en était de même chez les Ibères et les Germains ; d'un autre côté, l'Inde est la patrie d'un suicide rituel, fréquent surtout dans la secte jainiste. Dans un cas la tribu exige dans son intérêt le sacrifice de membres impuissants à la servir ; dans l'autre, la conscience religieuse est assez forte pour annuler l'instinct de conservation. Appelons altruisme l'absorption de l'individu par le groupe et nous constatons l'existence d'un *suicide altruiste*.

N'en résulte-t-il pas que l'on peut faire un seul groupe des

suicides qui accompagnent la faible intégration de la famille et la faible intégration de l'Église ? Si l'époux sans enfants se suicide plus fréquemment que le père, et le protestant plus que le catholique, n'est-ce pas parce que l'égoïsme, le culte exagéré du moi, le *self-feeling* poussé à l'extrême prévaut chez eux sur l'altruisme ? L'auteur n'hésite pas à le penser. La preuve avancée par lui est que l'intégration sociale sous toutes les formes préserve du suicide, tandis que l'accroissement du taux des morts volontaires coïncide partout avec la présence des symptômes qui attestent le déclin de la tradition. Les révolutions ont un effet singulier : loin de faire prendre la vie en dégoût, elles répriment la tendance au suicide et d'autant plus qu'elles sont plus intenses et plus durables. On l'a observé en France en 1830, en 1848 et même en 1877 et en 1889, années de grandes crises politiques ; on l'a observé également en Allemagne et en Danemark en 1848. La vie publique envahit alors davantage le champ de la conscience individuelle, la vie du parti est au maximum et la vie de l'individu s'identifie à celle du parti. Dans un même État où toutes choses sont exactement comparables, en Allemagne, dans la Suisse allemande et romande, en Autriche, les protestants se tuent partout plus que les catholiques quoique le protestantisme ne condamne pas moins le suicide que son rival. Mais il y a une Église protestante beaucoup plus traditionaliste et plus fortement intégrée que les autres, c'est l'anglicanisme. Le taux du suicide n'y est pas plus élevé que dans beaucoup de pays catholiques, presque moitié moins élevé qu'en France. N'est-ce pas une preuve que la tendance au suicide est réprimée par une tradition organisée ? En voici une autre preuve : le suicide croît universellement comme la tendance à l'instruction ; instruction primaire et suicide sont partout deux termes corrélatifs. Les populations protestantes fréquentent beaucoup plus l'école que les populations catholiques et on sait quelle propension plus forte elles ont au suicide. L'Italie contemporaine nous montre partout le nombre des morts volontaires en progression là où celui des illettrés est en diminution. Le savoir inspire-t-il donc l'horreur de la vie ? Réponse bien superficielle ! La vérité est que le goût de l'instruction ne prend de force que là où la tradition religieuse s'affaiblit. Ne trouvant plus hors de lui une règle suffisante, l'individu doit chercher à s'en faire une. La science seule le lui permet.

Voici donc un type égoïste à côté d'un type altruiste, un courant *suicidogène* propre aux sociétés supérieures, bien distinct de celui qui s'observe chez les sauvages, car il ne peut apparaître sans que l'autre soit déjà très affaibli. Cette dualité des types suffit-elle à rendre compte de toutes les variétés? Le suicide de l'époux divorcé est-il un suicide égoïste? Sans doute il résulte d'un affaiblissement de la vie sociale. Il faut toutefois faire intervenir un nouveau facteur, le dérèglement, l'*anomie*. Le suicide du divorcé doit être rapproché de celui du failli, de celui de l'industriel, patron ou ouvrier, éprouvé par une crise, bref du suicide qui procède de causes économiques. Le rapprochement peut sembler bien artificiel. L'auteur le justifie à l'aide d'une conception profonde du rôle des institutions sociales, conception fort classique en somme. Toute institution, toute règle sociale est utile parce qu'elle nous préserve du dérèglement des désirs. Elle nous affranchit en nous disciplinant. Le désir sexuel et le désir des richesses peuvent s'étendre à l'infini dès que rien ne les contraint. Le mariage règle l'un, d'autant mieux que la règle conjugale est plus inflexible, mieux sanctionnée par les mœurs et l'opinion. Le désir des richesses est réglé par la hiérarchie des fonctions, selon laquelle un certain degré de bien-être est attribué à une certaine forme de travail. Le divorce, qui, d'ailleurs, est un effet, non une cause, et l'affranchissement total des forces économiques détruisent cette double discipline. L'incertitude, l'impuissance des seules forces individuelles à contenir des passions que tout surexcite déterminent un mécontentement qui accroît les chances de suicide. A l'anomie conjugale et économique répond donc un troisième courant suicidogène assez différent du courant égoïste.

D'ailleurs la société peut agir sur l'individu de trois façons : elle attire à elle ses sentiments, c'est l'altruisme ; elle détermine une répulsion du sentiment personnel, c'est l'égoïsme ; enfin elle discipline plus ou moins ses penchants en ajoutant à l'inhibition individuelle une inhibition collective infiniment plus forte. Les trois types de suicides répondent à ces trois modes de l'action sociale.

En résulte-t-il que le suicide soit un fait normal? qu'il y ait, comme l'estime Ferri, un droit de l'individu à renoncer à la vie?

M. Durkheim distingue entre l'existence du suicide et l'ac-

croissement du taux des suicides. L'altruisme, le culte de la personnalité, enfin la lutte des hommes de progrès contre les règles traditionnelles et à la suite de cette lutte une certaine anomie sont choses normales ; il n'est pas de morale sociale qui ne les suppose. Donc, de faibles courants suicidogènes ne peuvent manquer d'exister dans l'état social le plus régulier. Le suicide en effet peut se rattacher par une série d'anneaux aux motifs d'action les plus louables, le dévouement à la patrie, la pitié, le sentiment de l'honneur. Il n'en faut pas conclure que le suicide soit un droit de l'homme sur lui-même. Autre chose l'égoïsme, autre chose le culte de la personnalité, culte qui s'adresse à la nature humaine abstraite ment considérée.

Bien qu'il y ait en général une inversion du suicide et de l'homicide, il ne faut donc pas se hâter de voir dans le suicide un fait bienfaisant. D'ailleurs il y a une classe de suicides dont l'accroissement est parallèle à celui de l'homicide, c'est le suicide anémique. « L'anomie en effet donne naissance à un état d'exaspération et de lassitude irritée qui peut, selon les circonstances, se tourner contre le sujet lui-même ou contre autrui... Voilà pourquoi, aujourd'hui, un certain parallélisme entre le développement de l'homicide et celui du suicide se rencontre surtout dans les grands centres et dans les régions de civilisation intense. C'est que l'anomie y est à l'état aigu (p. 408). »

Est-il vrai que l'aggravation du taux des suicides soit la rançon de la civilisation? L'auteur nous donne une raison sérieuse de ne pas le croire. « A Rome, au moment où l'empire atteignit son apogée, on vit également se produire une véritable hécatombe de morts volontaires. On aurait donc pu soutenir alors, comme maintenant, que c'était le prix du développement intellectuel auquel on était parvenu et que c'est une loi des peuples cultivés de fournir au suicide un plus grand nombre de victimes. Mais la suite de l'histoire a montré combien une telle induction eût été peu fondée ; car cette épidémie de suicides ne dura qu'un temps tandis que la culture romaine a survécu (p. 421). »

Quel remède appliquer au mal? Il faut considérer que l'aggravation est due, moins au progrès qu'aux conditions, peut-être anormales, dans lesquelles il s'effectue de nos jours. — Inutile de songer au rétablissement des peines en usage au moyen âge, bien que l'opinion soit prête à accepter que qui-

conque se soustrait à ses devoirs soit frappé dans ses droits correspondants. C'est le courant suicidogène qu'il faut endiguer. Se confiera-t-on à la puissance de l'éducation ? Le plus souvent on lui attribue une efficacité qu'elle ne saurait avoir. « Elle n'est que l'image et le reflet de la société. Elle l'imite et la reproduit en raccourci ; elle ne la crée pas. L'éducation est saine quand les peuples sont eux-mêmes à l'état de santé ; mais elle se corrompt avec eux sans pouvoir se modifier d'elle-même. Si le milieu moral est vicié, comme les maîtres eux-mêmes y vivent, ils ne peuvent pas n'en pas être pénétrés. Comment alors imprimeraient-ils à ceux qu'ils forment une orientation différente de celle qu'ils ont reçue ? Chaque génération nouvelle est élevée par sa devancière, il faut donc que celle-ci s'amende pour amender celle qui la suit. On tourne dans un cercle (p. 427). »

Le suicide altruiste va disparaissant, même de l'armée ; le suicide égoïste et le suicide anémique deviennent plus fréquents. Eux seuls appellent un remède. Il n'y en a qu'un : c'est de mieux rattacher l'individu à la société. Mais à laquelle ? Sera-ce à l'Église ? Mais il faudrait demander le rétablissement des religions les plus archaïques, telles que le judaïsme. Sera-ce à la société politique ? Mais l'État est aussi impuissant qu'il est envahissant.

Restent le groupe professionnel et la famille. Il faudrait restaurer, non la corporation de l'ancien régime, mais une corporation coextensive à la nation elle-même. Il faut aussi limiter la faculté de divorcer tout en émancipant la femme, c'est-à-dire en lui ouvrant de nouvelles sphères d'activité.

L'auteur termine en montrant quelle portée sociologique peut avoir une monographie du suicide ; ajoutons : à la condition qu'elle soit faite par un sociologue tel que lui.

Ce livre est donc un de ceux qui justifient toutes les espérances que les spectateurs éclairés de la grande crise que nous traversons foudent sur la science sociale. Les partis (et parfois aussi les individus) se servent de la science sociale, mais elle n'en sert aucun. M. Durkheim le prouve. Socialistes, économistes sont par lui renvoyés dos à dos avec un brevet d'incompétence. Que reste-t-il de la thèse de l'antagonisme des classes, considéré comme une loi fondamentale de la structure sociale s'il est prouvé que le régime de la concurrence illimitée porte atteinte au bonheur et à l'existence de la classe capitaliste plus encore qu'à ceux du prolétariat ? Or

cette thèse n'est-elle pas, et plus que jamais, le fond du socialisme dit scientifique ? Mais comment célébrer, avec les vieux fidèles de l'école de Manchester, l'émancipation des forces économiques si l'on voit à quel point ces forces déchainées peuvent être homicides, à quel point la chasse à la richesse engendre le dégoût de l'existence ?

Néanmoins, peut-être M. Durkheim a-t-il compromis une théorie féconde en la poussant à l'extrême et en la rendant exclusive. Il existe des forces collectives et la fréquence des suicides exprime, soit la présence, soit plus souvent l'absence de ces forces. Mais pourquoi parler de *courants suicidogènes* ? L'idée nous semble plus contestable encore que l'expression. Gardons-nous des métaphores sociologiques ! Celle de l'organisme social nous a fait assez de mal et je frémis à l'idée de l'abus que certains pourraient faire des courants générateurs de faits sociaux. J'admets volontiers que le suicide religieux et militaire puisse être dû à une impulsion collective au sacrifice qui dans de certaines conditions serait déviée, mais comment et pourquoi l'affaiblissement de la vie sociale s'exprimerait-il par la création d'un courant collectif assez fort pour abolir chez certains l'instinct de conservation ? N'est-il pas plus vraisemblable d'admettre que cet instinct s'est identifié avec les conditions d'existence des groupes sociaux et que, celles-ci venant à manquer, l'instinct de conservation personnelle se trouve à son tour affaibli, d'autant plus qu'il est physiologiquement plus faible.

Au lieu d'expliquer les variétés du suicide par différents courants suicidogènes, j'inclinerais à les rattacher à des types psychologiques. Pour employer la nomenclature de M. Ribot, le suicide militaire semble être un sensitif, comme l'est si souvent l'homicide ; le suicide égoïste est un apathique ; le suicide anémique, un instable. C'est là sans doute une simple vue de l'esprit ; elle a l'avantage de laisser une question ouverte.

Le courant suicidogène éliminé et le facteur individuel rétabli, rien n'empêche d'accorder les deux points de vue si féconds dont on a fait sans grande raison comme les deux termes d'une antithèse, j'entends l'action individuelle et l'action collective. J'y vois deux facteurs de toute vie sociale et ne réussis pas à comprendre ce que l'explication sociologique gagne en clarté et en force à ce que l'un des deux soit nié. L'imitation (qui d'ailleurs n'est pas la seule forme de l'action qu'un indi-

vidu exerce sur un autre) n'est pas l'unique cause des variations du taux social des suicides, bref le suicide n'est pas une mode, bien qu'il soit quelquefois une coutume. M. Durkheim a mis vigoureusement ce point en lumière. Néanmoins nul ne se suicide s'il n'est imitateur à un plus haut degré que l'homme moyen, car l'imitation est un réflexe psychique dont l'intensité répond à la faiblesse de la volonté.

Allons plus loin. Si le suicide primitif, altruiste, n'avait pas existé et si la société ne recevait pas de son passé un héritage de survivances, vraisemblablement le suicide égoïste n'existerait pas. Or le suicide anémique ne paraît guère se développer que dans des milieux qui ont connu le suicide égoïste. Pourquoi l'égoïsme et l'anomie ne réveilleraient-ils pas l'instinct de conservation? Pourquoi cet instinct, s'il n'avait été affaibli par la constitution morale des premières sociétés ne suffirait-il pas à contenir les dérèglements du sentiment personnel, de l'amour de la propriété et de l'instinct sexuel, sentiments qui sont beaucoup plus faibles? Créé par les exigences de la vie sauvage, le suicide est devenu plus tard un moyen de prolonger l'extase religieuse; les groupes militaires en ont hérité et l'ont inoculé à la société civile; il est devenu à l'usage des instables et des neurasthéniques un moyen de résoudre les difficultés de l'existence.

Remarquons-le, ces critiques ne peuvent affaiblir en rien la portée pratique de l'œuvre de M. Durkheim. Il a prouvé que la sociologie pouvait aborder les problèmes les plus généraux par là même qu'elle étudiait méthodiquement un fait déterminé. Il a prouvé aussi que la statistique morale permet l'analyse des souffrances de la société et en révèle les désordres à qui sait la lire. La sociologie que la philosophie générale tend trop à absorber, au moins en France, avait besoin de cette forte leçon.

C. — L'émigration.

A. NICEFORO. — **La meccanica della migrazione e la criminalità** (*Le mécanisme de l'émigration et la criminalité*); in *Scuola positiva*, 7^e année, n^o 7, février 1897.

Le mémoire de Niceforo comprend deux parties, l'une est une théorie de la lutte des classes à propos de l'émigration, l'autre justifie en quelques pages le titre de l'article. La pre-

mière est au-dessous de la critique scientifique: c'est une œuvre de parti dont nous n'avons pas à parler. Dans la seconde l'auteur montre: 1^o qu'à une population clairsemée, comme elle l'est en Sardaigne, en Sicile et dans la campagne romaine correspond le brigandage; 2^o qu'à une population agglomérée, surabondante répondront non seulement une forte mortalité infantile, mais encore de nombreux attentats commis sans violence contre la propriété.

En Italie s'observe une inversion des poursuites judiciaires et de l'émigration. « La courbe de l'émigration est en raison inverse de la courbe des faits dénoncés aux juridictions pénales. En 1880, l'émigration descend à 133 pour 100.000 habitants, et nous voyons le nombre des délits dénoncés croître jusqu'à 1020,51 pour 100.000 habitants; en 1881 l'émigration monte à 146 et les délits descendent à 929,48; en 1882 l'émigration monte à 238, les délits descendent à 915,37; en 1883 l'émigration donne 238, les délits tombent à 897,17; en 1884 l'émigration descend à 200, les délits toutefois, au lieu de remonter, descendent aussi à 862,62; en 1885 l'émigration atteint 262, les délits tombent à 817,65. » Etc.

La politique traditionnelle qui est une politique de classes a pour fin la formation d'une population surabondante. A l'avenir, on devra tendre à un équilibre entre la population et les salaires, équilibre dû à une natalité modérée et à une émigration bien conduite.

II. — L'ANTHROPOLOGIE CRIMINELLE

A. — Le crime et les races.

CORRE. — **L'ethnographie criminelle d'après les observations et les statistiques judiciaires recueillies dans les colonies françaises**, 1 vol. in-8^o, 521 pages. Paris, Reinwald.

D'après l'hypothèse lombrosienne, le criminel reproduit les caractères biologiques et psychologiques des ancêtres de l'homme actuel, animaux ou hommes préhistoriques. C'est donc dans les races inférieures qu'on devrait l'observer le plus souvent. Aussi l'école italienne considère-t-elle la race comme un facteur important de la criminalité homicide. On sait que Ferri explique la fréquence inégale de l'hom-

cide dans les divers pays d'Europe par une différence d'aptitude des Latins, des Slaves et des Germains à la criminalité sanglante. Au contraire, en France, l'école de Lyon rejette tout facteur qui n'est pas proprement social. Le docteur A. Corre a pensé qu'une étude de la criminalité dans les diverses colonies françaises, que sa qualité de médecin de la marine lui a permis d'étudier toutes, inaugurerait une méthode apte à préparer la synthèse de ces théories exclusives. Quoique ce livre date de 1894 et sorte par là même du cadre qui nous est imposé, nous n'hésitons pas à le faire figurer ici à cause du nombre et de l'importance des éléments qu'il introduit dans la discussion.

Les colonies françaises, même si on néglige l'Algérie et la Tunisie, comprennent des échantillons des principales races humaines. Mélanésien et Canaques de la Nouvelle-Calédonie, Nègres du Dahomey et du Sénégal, Peuhls et Toukoulors du Soudan, Bantous du Congo, Malais de Madagascar, Dravidiens de l'Inde, Cambodgiens, Laotiens, Annamites, Tonkinois et Chinois de l'Indo-Chine, aucun des degrés de l'échelle anthropologique ne fait défaut. Il en est ainsi des civilisations. Plusieurs colonies, les Antilles et la Réunion, prolongent la civilisation de la métropole; en Asie, ce sont les vieilles civilisations, celle de la Chine, reflétée par celle de l'Annam, celle de l'Inde, en quelque sorte momifiée au Cambodge. Au Sénégal et au Soudan, la culture musulmane se montre entée sur la barbarie noire; enfin, au Congo et dans la Nouvelle-Calédonie, on a sous les yeux les divers degrés de l'état sauvage.

Une étude consciencieuse de la criminalité dans ces divers milieux permet donc de découvrir la solution du problème posé par l'anthropologie évolutionniste. Les divers degrés de la criminalité (criminalité violente et criminalité astucieuse, offenses aux personnes et offenses aux propriétés, associations de malfaiteurs et criminalité individuelle) répondent-ils à des stades sociaux différents? Expriment-ils au contraire des troubles plus ou moins profonds qui accompagneraient l'évolution sociale? Jusqu'ici, grâce à l'ascendant de l'école italienne, la première solution a seule été discutée, car cette école est loin, comme paraît le penser M. Corre, de nier le déterminisme social du crime. Ferri a maintes fois exprimé sur ce point la pensée de tous ses collaborateurs, mais le déterminisme social tel qu'il le conçoit n'est pas autre chose

qu'un milieu économique évoluant de la concurrence brutale à la concurrence atténuée. M. Corre nous conduit au contraire à voir dans la criminalité sanglante l'indice non d'un milieu social inférieur, mais d'une civilisation profondément troublée.

L'auteur étudie d'abord les colonies dont la civilisation et la constitution sociale sont restées étrangères à celles de la métropole; il les examine en suivant un ordre purement géographique (Afrique occidentale, Madagascar et îles adjacentes, Indo-Chine, Tahiti et Nouvelle-Calédonie); il étudie ensuite les colonies assimilées, c'est-à-dire les Antilles et la Nouvelle-Calédonie.

On comprend que nous ne saurions le suivre pas à pas. Il nous suffira de dire que ces différentes études sont claires, nourries de faits et de données statistiques précieuses, qu'elles sont faites avec une réelle impartialité scientifique, d'autant plus remarquable que l'auteur a visiblement des passions politiques ardentes dont l'expression fait parfois éruption. Nous devons signaler l'intérêt très vif des chapitres v et vi consacrés à l'Indo-Chine et au Tonkin.

Mais nous avons hâte de dégager les résultats généraux de l'œuvre.

On peut les ramener à cinq propositions :

1° Les races inférieures à celles qui peuplent l'Europe n'ont pas une aptitude plus grande à la criminalité sanglante. Parmi elles, les plus basses intellectuellement ne sont pas les plus homicides; par exemple, les races civilisées de l'Inde ont des penchants criminels beaucoup plus développés que les races noires de l'Afrique et de la Nouvelle-Calédonie.

2° Ce ne sont pas les dispositions spontanées de la race, mais bien la lutte des races, fait politique, qui rendent compte du taux élevé de la criminalité au Tonkin et dans les colonies assimilées.

3° L'évolution de la criminalité présente dans toutes les colonies françaises, à quelque race qu'elles appartiennent, les mêmes caractères que parmi les populations européennes. C'est partout et toujours la substitution de la criminalité astucieuse à la criminalité sanglante, de l'attentat individuel à l'attentat collectif, du petit délit multiplié au grand crime relativement rare.

4° L'exemple et l'action de l'Européen activent l'évolution criminelle des populations indigènes sans apporter à celles-ci

la moindre amélioration morale. Militaires, missionnaires, et fonctionnaires rivalisent d'influence néfaste. — Bien mieux, le Français emprunte aux populations conquises, notamment à leurs classes gouvernantes, leurs vices, leurs crimes spécifiques et les inocule à la métropole.

5° L'importance du climat est beaucoup plus grande que celle de la race. La race colonisante est d'ordinaire mal adaptée au climat de la colonie, car tandis que la colonisation se fait du Nord au Midi, l'adaptation des races humaines à des milieux physiques différents se fait normalement du Midi au Nord. — Toutefois il n'en faut pas conclure que la chaleur détermine le crime. Loin de là : c'est la saison fraîche qui, dans les colonies françaises, surexcite l'activité sociale et avec elle la fréquence des délits.

Si ces diverses propositions étaient démontrées, les vues qui ont prévalu jusqu'ici dans l'anthropologie criminelle devraient être considérablement modifiées, ou, pour mieux dire, cette science devrait se fondre dans la sociologie. Examinons donc les preuves apportées par M. Corre.

1° Une grande ville peuplée d'hommes de race jaune devrait, si la théorie de Lombroso et de Ferri était conforme aux faits, donner annuellement un nombre de crimes, notamment un nombre d'homicides, supérieur à celui que fournit une ville européenne également peuplée. Hanoï compte 200.000 habitants, qui sont presque exclusivement Annamites, Chinois ou Minh-Maongs métis d'Annamites et de Chinois). Cette ville est depuis douze ans soumise à la domination française. Or, comment un magistrat français, le procureur Assaud, en apprécie-t-il la criminalité? M. Corre a pu se procurer ce document confidentiel, aussi précieux pour l'ethnographie qu'humiliant pour les prétentions et l'orgueil des conquérants. « L'Annamite possède-t-il réellement, au point de vue criminel, ce degré de perversité atteint par les nations européennes? Je ne le pense pas... C'est à peine si, depuis quatre ans que je suis procureur de la République à Hanoï, j'ai eu connaissance de deux ou trois assassinats en matière indigène commis dans le périmètre de la ville et de sa banlieue. Quant aux crimes contre les propriétés, aux vols qualifiés, ils se produisent habituellement à l'approche du Têt; et quand on relève à Hanoï, à cette époque, cinq ou six vols audacieux et présentant les caractères d'une certaine perversité chez leurs auteurs, c'est un gros événement dont parlent les feuilles

locales. On recommence alors le chapitre des récriminations contre les indigènes. » Or il est indiscutable que, « si la population de la ville de Hanoï comprenait 200.000 Européens à la place des indigènes, il faudrait immédiatement réorganiser la force publique et en quintupler l'effectif. Malgré cela, les assassinats, les vols avec effraction, les infanticides, etc., marcheraient leur train et le personnel du parquet pourrait sans inconvénient être triplé si l'on voulait qu'il suffît à la besogne (p. 375, 376). »

Des grandes races qui peuplent les colonies françaises la race noire africaine est la plus basse; la race indoue est au contraire celle qui se tient le plus près des populations européennes. Or la statistique criminelle de l'Afrique occidentale peuplée en très grande majorité de Nègres, donne une criminalité peu élevée. « La criminalité générale est assez faible. Elle ne semble pas s'accroître dans la même proportion que la population. Dans la période 1853-1861 avec une population déjà dense, puisque, pour Saint-Louis et ses faubourgs seuls, elle comprend 21.000 habitants et, pour Gorée avec ses dépendances, 18.000 habitants, il y a moins de 10 affaires d'assises en moyenne par an et le chiffre des accusés n'atteint pas 14. A une période plus rapprochée, avec une population de plus de 90.000 habitants pour les communes de plein exercice et les territoires d'administration directe de la Sénégambie, la criminalité a un peu monté : il y a de 12 à 23 affaires d'assises et de 14 à 24 accusés. Mais il vient aboutir à la cour de Saint-Louis des affaires de tout l'ensemble de nos établissements de la côte occidentale, c'est-à-dire ressortissant à un chiffre de population considérable. De ce simple aperçu il y a à tirer une conclusion bien en rapport avec le tempérament semi-négatif et apathique du noir; ses impulsivités, parfois d'éclat violent, sont en général peu intenses; c'est l'Africain qui imprime sa note principale à la statistique judiciaire en raison de sa prépondérance numérique et l'on voit combien le taux de la criminalité reste médiocre dans la région où il domine (p. 127).

Quel contraste avec le sombre portrait que la criminologie doit tracer de l'Indou! « Nulle race n'offre à un plus haut point la marque dégénérative et l'estampille criminelle. Le champ de la conscience s'est chez l'Indou peu à peu rétréci sous l'obligation de se soumettre, sans réflexion, aux devoirs les plus extravagants et les plus contradictoires, les plus

opposés parfois aux instincts de la nature; il a cessé d'entrevoir les notions de la moralité saine à force de les confondre avec leurs contraires et, dans le complet abandon à sa sensualité, il a achevé de perdre son énergie. Chez lui tout est passion et toute passion est d'une intensité anormale, répond sans contrepoids, sans proportionnalité aux mobiles qui la sollicitent vers l'acte. Comme l'égoïsme et l'anti-altruisme restent la dominante chez l'individu, dans chaque caste, chez les catégories vis-à-vis les unes des autres, les sentiments les plus susceptibles de produire les impulsivités criminelles sont en éveil permanent, l'esprit de vindicte, la jalousie sexuelle, la haine, la convoitise et la cupidité... Ces impulsivités font explosion à propos des circonstances les plus futiles et avec des violences parfois formidables. Elles dénotent fréquemment, sinon l'alliance avec des états d'aliénation caractérisés, du moins avec des états provoqués similaires (ivresse haschichienne) ou toujours immanents et analogues (fanatisme et superstition). Les mêmes facteurs qui donnent naissance à la criminalité en d'autres races et en d'autres milieux sont aussi dans l'Inde le point de départ de l'attentat, mais à tel degré qui ne suffirait pas ailleurs à produire celui-ci, ils le font éclater chez l'Indou (p. 196). »

2° Selon Corre tout colonisateur est un parasite et jamais il n'y a colonisation sans lutte entre les races. Il en résulte que la race victorieuse impute à crime à la race vaincue de simples actes de défense sociale, soit nationale soit individuelle. « Ce que nos familles coloniales appellent des assassinats sont trop fréquemment des actes de résistance à un envahissement, des tueries de vraie guerre où l'embuscade préparée est pour les faibles un moyen de compenser les avantages des forts, ou bien des vendettas individuelles, justifiées aux yeux du sociologue indépendant et logique par l'arbitraire odieux de quelques fonctionnaires (p. 100). » — Dans les colonies assimilées, la lutte des races influe plus visiblement encore sur la criminalité. Le Nègre, excité par le mulâtre, est en état d'hostilité perpétuelle contre le blanc. Il n'est pas de période électorale qui n'amène son cortège d'incendies et d'agressions. Le coolie indou, traité souvent comme un véritable esclave, victime de contrats dérisoires, apporte dans la vengeance la fougue de sa race. — Le banditisme et la piraterie chez les Annamites confinent au patriotisme et à la fidélité aux traditions nationales. Notre chouannerie en

donnerait une image assez exacte. Quelle erreur ce serait d'attribuer aux penchants de la race des actes qui sont dus aux déplorables conditions d'existence que lui fait l'invasion étrangère!

3° En Europe, en France notamment, la criminalité évolue du crime relativement rare au délit fréquent, de l'offense aux personnes à l'attentat aux biens, des attentats commis par des associations aux attentats individuels. Si l'on étudie les colonies assimilées (Guadeloupe, Martinique, Réunion), on y constate une évolution semblable quoique moins rapide. L'auteur la suit pas à pas dans le cours du siècle et montre qu'elle s'accélère sous l'Empire et la troisième République, nonobstant le règne des politiciens de l'école de Schœlcher. — Dans l'Inde, colonie où la population, en partie assimilée, garde en grande majorité ses anciennes coutumes, il y a néanmoins substitution du délit au crime et de l'attentat individuel à l'attentat collectif. En 1833, il y a pour une population de 167.736 habitants 23 affaires correctionnelles et 38 affaires criminelles; soit un crime pour 4.413 habitants et un délit pour 7.292. « Mais l'action judiciaire est encore mal dessinée sous ses formes nouvelles; les fonctionnaires enquêteurs ne pénètrent que très imparfaitement dans les mœurs et les habitudes du milieu. Bien des manquements doivent demeurer ignorés. Si nous sautons à la dernière statistique, celle de 1890, nous observons des changements considérables. La population est de 282.750 habitants, dont 280.500 Indous et 2.750 Européens, créoles ou mixtes. Les affaires criminelles sont au nombre de 35, soit une sur 8.079 habitants; diminution qu'il ne faut pas accepter comme une preuve d'amendement absolu, car elle est plus que compensée par l'augmentation du délit englobant une partie des crimes correctionnalisés. Mais il est à remarquer que, sur les 65 accusés, 8 seulement figurent sous la rubrique : *Nés dans la colonie ou dans une autre colonie française*; tous les autres (sauf un d'origine inconnue) sont déclarés d'origine asiatique, c'est-à-dire Indous n'appartenant pas à nos possessions par la naissance ou le domicile fixe. Pour le délit je n'ai point des relevés d'ensemble, mais seulement la statistique du tribunal correctionnel de Pondichéry, celui dont le ressort est le plus important. La ville et ses dépendances ont 41.850 habitants; le chiffre des affaires correctionnelles est de 391, soit un délit pour 107 habitants, proportion énorme, double de la délictuosité métropolitaine

(en France, un délit pour 200 habitants). Mais sur 563 prévenus de ces délits jugés à Pondichéry, il n'y a plus que 98 étrangers; les autres, au nombre de 465, sont des individus nés dans la colonie... Le délit donc reste bien intrinsèque (p. 218-219).

Dans l'Inde, les associations de malfaiteurs sont nombreuses et les femmes y prennent une grande part. Toutefois c'est plutôt dans l'Indo-Chine que l'on peut étudier expérimentalement la substitution de l'attentat individuel à l'attentat collectif. Il suffit de comparer la Basse-Cochinchine, soumise depuis longtemps à l'influence française, au Tonkin conquis hier. Les faits de piraterie et de brigandage qui s'observent au Tonkin, ont désolé la Cochinchine dans les premiers temps.

L'auteur étudie minutieusement la piraterie tonkinoise et les associations qui l'exercent. Nulle autre partie de son œuvre n'est d'un aussi grand intérêt pour la sociologie criminelle.

La piraterie a toujours été la forme de banditisme propre à l'Indo-Chine annamite qui y avait été initiée par les Malais et les Chinois. Elle a disparu à peu près de la Cochinchine. « Mais au Tonkin elle bat son plein. Les bandes, composées d'Annamites et de Chinois, souvent très fortes, tiennent la campagne dans les massifs montagneux, à proximité des cours d'eau, ou, plus réduites, toujours prêtes à se disloquer et à se reconstituer selon les circonstances, elles stationnent aux embouchures, circulent sur leurs barques au travers des arroyos des deltas. Leur force est moins dans le nombre de leurs contingents actifs que dans celui de leurs auxiliaires latents, intéressés par la cupidité ou la crainte. Le pirate a pour complices ou associés les gens des villages et quelquefois la population de cantons entiers; les autorités locales ne sont pas les dernières à leur fournir ce dont elles ont besoin, vivres, munitions, renseignements de toute sorte (p. 321). » Ces associations font évidemment penser à celles de Naples et de la Sicile. Toutefois M. Corre, qui ailleurs a si profondément étudié la criminalité de la Bretagne, préfère comparer la piraterie tonkinoise à la chouannerie. Celle-ci en évoluant présente, on le sait, deux formes, l'une politique, l'autre professionnelle. De même au Tonkin il y a deux sortes de piraterie, la piraterie politique et la piraterie professionnelle. La première est l'œuvre de patriotes annamites plus ou moins encouragés par la Chine; elle a surtout sévi dans les premiers

temps de la conquête, la seconde est exercée par une camorra internationale où les Européens ne sont pas rares. « Chez les chouans, à côté de la raison politique, il y avait la raison économique; la haine contre les bleus se doublait de rancunes depuis longtemps accumulées contre le fisc et, au souvenir des duretés des agents des fermes du tabac et du sel même après le changement des conditions opérées par la République, les fureurs déchaînées croyaient frapper juste en n'accordant aucune pitié à tout ce qui était d'étiquette administrative. Les premiers chouans furent des contrebandiers; plus tard ils se recrutèrent de nombreux paysans chassés de leur foyer par la famine ou par de maladroites persécutions; plus tard enfin de déserteurs, de réfractaires, de criminels professionnels et l'objectif politique fit place à l'objectif des cupidités individuelles à satisfaire. De même au Tonkin. Il est indéniable que le roi détrôné a conservé des fidèles, mais il est non moins certain que le monopole de l'opium a suscité bien des mécontentements et a donné naissance à une contrebande très active; des famines que nos autorités n'avaient su ni prévenir ni pallier, des exactions qu'elles n'avaient pas davantage empêchées ont multiplié le chiffre des miséreux et des irrités. Toutes ces circonstances ont eu leur influence sur la formation des bandes qui, d'emblée résolues à l'exploitation du milieu par le crime ou d'abord politiques ou indifférentes, ensuite, à mesure de l'élimination des patriotes et de la pénétration des suspects, plus ou moins pillardes et aventurières, ont en outre rencontré un puissant moyen d'action dans l'organisation des sociétés secrètes (p. 324-325). »

On le voit, la colonisation violente d'un pays suffit à elle seule à y stimuler la criminalité la plus sanglante et la plus antisociale. Les pirates professionnels du Tonkin pillent à main armée les villages ouverts, détournent et assassinent les voyageurs et les marchands, enlèvent des personnes riches pour en tirer des rançons par la menace des tortures, ainsi que des femmes et des enfants qu'ils vont vendre en Chine. Les caractères des associations criminelles de la Sicile et de Naples sont ici répétés et accentués.

4° Néanmoins la colonisation est réputée vulgairement apte à répandre la civilisation chez les populations restées à un stade inférieur. C'est qu'on néglige trois grands faits, la nature du colon, l'influence qu'exerce sur lui le milieu colonial, la réaction des colons sur la société métropolitaine. Mission-

naire, militaire ou fonctionnaire, le colon, déjà mal adapté à la civilisation de son pays, ignore et méprise la civilisation de l'indigène et les conditions de son développement. Il n'a nulle idée, nul souci des perturbations qu'il cause à la société où il entre. Par exemple, il ira détruire les tombeaux consacrés par les Annamites à leurs ancêtres, sans s'inquiéter de l'appui que ce culte apporte à la moralité de l'indigène. Homme de culture inférieure, il prendra en Afrique les superstitions du Nègre, en Cochinchine les mœurs dépravées de l'Asiatique. Fonctionnaire, il se laissera donner par le mandarin des leçons d'improbité. Encore, s'il laissait sa régression morale dans la colonie quand il la quitte ! Mais hélas, il l'emporte en Europe. « Qui oserait refuser une large part d'influence à de pareils éléments, mêlés en plus ou moins grand nombre aux éléments non déplacés de nos campagnes et de nos villes, dans l'efflorescence si caractérisée de crimes et de vices traduite par nos mœurs depuis près de vingt ans ? Il y a tout au moins à relever une coïncidence entre la transformation de celles-ci et l'extension de notre domaine colonial (p. 16). »

5° En somme, il n'y a dans la genèse du crime aucune influence à attribuer à la race si on entend par là une constitution anatomique et physiologique ; car autre chose la race, autre chose la lutte des races. Nous avons dit qu'en revanche Corre accorde une réelle influence au milieu physique. Le colon est toujours mal adapté au milieu, car il émigre du Nord vers le Midi alors que les lois de l'adaptation l'astreindraient à un mouvement en sens inverse. Il présente donc un état nerveux maladif. Mais tandis que la chaleur l'abat, la saison fraîche le surexcite. La courbe de la criminalité est en rapport avec les minima thermiques. Or il a été reconnu que la saison fraîche n'agit ainsi sur la criminalité que grâce à l'intermédiaire des faits économiques. Ici encore les explications de l'école italienne sont en défaut.

Bref, nonobstant une trop grande propension aux allusions politiques, cet écueil redoutable de la sociologie criminelle, l'œuvre de Corre est une des plus nourries et des plus méthodiquement conduites que cette science ait produites depuis son origine. La vraie conclusion serait, non pas un procès de la civilisation, à la Rousseau, comme celui par lequel l'auteur termine, mais la négation de toute relation définie entre les stades sociaux ou ethniques et la criminalité.

La gravité des formes de la criminalité ne révèle pas autre chose que l'intensité des troubles qui accompagnent une évolution sociale.

FERRERO. — **La morale primitiva e l'atavismo del delitto** (*La Morale primitive et l'atavisme du délit*), in *Archivio di Psichiatria, Scienze penali et Antropologia criminale*, série II, fasc. I, II, 1896.

On parle trop souvent en France de l'école italienne de criminologie comme d'une sorte de secte fermée et absorbée tout entière dans la personnalité de ses fondateurs. On croit en avoir fini avec elle quand on a réfuté les thèses principales de Lombroso auxquelles les mieux informés joignent quelques vues d'Enrico Ferri. C'est là une erreur qui cause maint jugement superficiel. Issue du darwinisme et de la phrénologie comtiste, l'école italienne évolue sans cesse sous la double influence de la psychologie expérimentale et de la sociologie génétique ; elle compte parmi ses partisans des esprits d'une entière liberté qui n'acceptent que sous bénéfice d'inventaire l'héritage des maîtres. En première ligne, il faut citer Guglielmo Ferrero. Collaborateur de Lombroso dans la composition de la *Femme criminelle*, il a écrit, on le sait, les meilleures pages de cet ouvrage. Le mémoire que que nous allons analyser, et qui est un résumé de la première partie d'un livre sur le *Progrès moral* en voie de publication, va nous le montrer soumettant à un nouvel examen la thèse capitale de Lombroso, l'atavisme du criminel-né.

Il estime que « Lombroso et Ferri ont conçu l'atavisme du délit d'une façon trop extérieure, trop matérielle. Ils ont voulu démontrer que l'homicide, le vol et en général les attentats les plus graves sont des phénomènes réguliers de la vie primitive de l'humanité et que les sauvages tuent et volent avec l'indifférence qu'ils apportent dans leurs actions habituelles. A cette théorie beaucoup ont répondu en opposant des documents qui prouvent que, chez maint peuple sauvage, les délits, et spécialement le vol et l'homicide, sont très rares, qu'ils sont même plus rares chez les populations tout à fait inférieures que chez celles qui commencent à se civiliser. Le délit devrait donc être considéré comme un premier fruit vénéneux de l'arbre de la civilisation, théorie qui, à ne considérer que la représentation extérieure de la vie sauvage, a pour soi des

arguments peut-être plus nombreux que la théorie adverse » (p. 34).

A l'une comme à l'autre, Ferrero oppose la *théorie de l'atavisme par équivalent*. L'atavisme du délinquant consiste dans son esprit d'insubordination contre la loi du travail et son impulsivité. — L'effort de Ferrero est de montrer : 1° que l'impulsivité est inséparable du défaut d'aptitude à un travail régulier ; 2° que l'évolution sociale et psychologique de l'espèce humaine a consisté dans la formation de l'aptitude au travail et la diminution de l'impulsivité.

Les caractères qui distinguent de l'homme civilisé le sauvage ou le barbare sont : l'impulsivité, l'inertie et l'excitabilité physico-psychique. Il est tiré d'un état ordinaire d'assoupissement par les besoins d'une violente excitation musculaire. En preuve on peut donner les danses vertigineuses auxquelles se livrent presque toutes les races inférieures. Tacite avait noté ces caractères chez les Germains ; il n'est pas une observation moderne qui ne les retrouve chez les sauvages.

Or l'impulsivité et la moralité s'excluent ; la moralité n'a d'abord été que la modération de l'impulsivité avant de fournir des motifs d'action à la conduite.

Une nature impulsive n'est pas nécessairement malfaisante aussi longtemps qu'elle n'est pas excitée par des motifs haineux. C'est pourquoi on a vanté si facilement la bonté des sauvages. En réalité, les sauvages se montrent bons seulement parce qu'ils vivent dans des conditions où les excitations au mal sont rares et faibles.

Le travail exige le contrôle de soi-même. L'inaptitude à un travail régulier et l'impulsivité sont donc deux phénomènes psychologiques connexes. Le primitif peut aimer des travaux violents, mais de courte durée ; il repousse la besogne régulière et la répétition de l'effort.

On peut distinguer à ce point de vue les occupations humaines en quatre classes : 1° la chasse, la pêche, la guerre ; 2° l'agriculture ; 3° les métiers exercés par un individu indépendant ; 4° les métiers exercés sous la surveillance d'autrui et selon une règle rigoureusement fixe.

Les branches supérieures de l'espèce humaine présente résultent d'une sélection qu'on aurait grand tort d'attribuer aux gouvernements. Les gouvernements actuels se montrent impuissants à réprimer un grand nombre de criminels. Que penser des gouvernements du passé qui disposaient de moyens

d'action si faibles ? La sélection a été l'œuvre du travail. Les races incapables de s'adapter au travail ont dû périr, quel que fût d'ailleurs leur courage militaire. Les races américaines ont péri ; la race nègre, capable tout au moins d'exercer les travaux qui exigent la dépense rapide d'une grande somme de forces musculaires, a pu survivre.

La sélection du travail a laissé des rebelles et des irréductibles. L'horreur du travail est la clef de la psychologie criminelle ; on en a la preuve si l'on compare les criminels d'habitude aux criminels d'occasion. Le malfaiteur n'a pas l'aversion de l'effort musculaire, car sans un tel effort il ne pourrait perpétuer le crime ; il a l'aversion de la discipline et de la régularité inhérentes au travail agricole et industriel.

On voit quel sera l'intérêt du livre de Ferrero. La sociologie criminelle et la sociologie génétique seront rattachées l'une à l'autre par un lien moins artificiel que la théorie de l'atavisme. Néanmoins la formule de l'*atavisme par équivalent* resterait équivoque si l'auteur ne l'identifiait pas purement et simplement à la loi de régression dont M. Ribot, dans sa psychologie des sentiments, a montré toute la portée. L'aptitude au travail n'est pas organique ; elle doit se reformer à chaque génération ; certaines conditions sociales et domestiques, aidées parfois par la dégénérescence, font obstacle à sa formation chez l'enfant ; de là le vagabond et le mendiant d'abord, le criminel ensuite. Ici pas d'atavisme fatal ; rien qu'une bonne hygiène sociale ne puisse prévenir.

B. — *Facteurs particuliers du crime.*

(Age, sexe, profession, alcoolisme.)

LINO FERRIANI. — *Minorenni-Delinquenti. Saggio di psicologia criminale (Les délinquants mineurs. Étude de psychologie criminelle)*, 1 vol. in-8°, 571. Milan, Max Kantorowicz, 1895.

La criminalité infantile et juvénile offre à la criminologie un de ses problèmes les plus attachants ; elle apporte une contribution croissante à la criminalité générale et cependant la nature de l'enfant n'a pas changé. Comment résoudre cette énigme ? Écartons la solution étrange donnée par M. A. Guillo. Tout s'expliquerait par l'institution de la neutralité religieuse dans les écoles ! Si cette solution flatte un part poli-

tique puissant, elle est peu digne de la discussion scientifique. En France, si la criminalité des mineurs a monté de 1881 à 1891 de 35.332 à 36.975 elle était passée de 1851 à 1861 sous un régime scolaire opposé de 22.250 à 25.733 ; de 1841 à 1851, la progression avait été beaucoup plus rapide encore, de 14.781 à 22.250. Cette extension est générale en Europe, bien que l'organisation scolaire y varie avec les pays.

L'école lombrosienne tranche la question en se jouant. Elle voit dans l'enfant l'image de l'humanité primitive dont le criminel-né est par atavisme le prolongement. L'énigme serait donc que l'enfant restât étranger à la criminalité. Mais, si peu sérieuse que soit la théorie scolaire, elle nous semble encore moins décevante que celle-ci. Voici deux images de l'humanité primitive et sauvage, l'enfant et le grand criminel. Or il se trouve qu'au-dessous de seize ans les mineurs, au moins jusqu'à une date récente, n'ont figuré sur les statistiques criminelles que pour des quantités négligeables ! Et l'on viendra expliquer cet accroissement du nombre des délits commis par les jeunes gens de seize à vingt et un ans par une analogie générale, mais tardivement manifestée, entre la constitution de l'enfant et celle du malfaiteur ou du sauvage ! De telles explications sont faites pour encourager le quiétisme qui sourit à l'idée que les méthodes scientifiques pourraient éclairer ce ténébreux domaine !

Lino Ferriani, procureur royal à Côme, n'est pas du nombre des esprits que satisfont soit les explications verbales tirées des préjugés d'Église, soit les théories préconçues. Il consulte plutôt son expérience que les thèses soutenues par les criminalistes ses compatriotes. Il a en commun avec Lombroso et Ferri certaines vues ; il étudie les *mineurs délinquants* et non les délits des mineurs. Par là il prend rang dans l'anthropologie criminelle. Comme Lombroso il estime que l'enfant, même normal, a beaucoup des traits du malfaiteur ; comme Ferri il est partisan des *substituts de la peine* ; on peut même dire que son livre est un des meilleurs plaidoyers en faveur de cette généreuse et féconde doctrine. Mais en même temps il délaisse l'étude des caractères anatomiques et des stigmates pour celle des milieux sociaux ; il emprunte beaucoup à l'école de Lyon et peut être considéré comme un des continuateurs de Raux qui, un des premiers en France, a commencé à apporter quelque précision en cette matière.

Magistrat, Ferriani va au but par la voie la plus directe. Le

but, c'est la création d'un système d'institutions publiques et privées, destinées à préserver l'Italie de la multiplication des jeunes malfaiteurs. Il en résulte que le problème théorique est quelque peu passé sous silence. On ne saurait cependant l'éviter. Le progrès de la criminalité des adolescents provient-il de ce qu'aujourd'hui, par suite d'un affaiblissement de l'éducation, les penchants sauvages de l'enfant sont émanicipés ? Vient-il au contraire de ce que l'enfant est soumis trop jeune aux excitations d'une civilisation vieillie et malade ? Est-ce le fruit d'un infantilisme tardif ou d'une sénilité précoce ? L'enfant, insuffisamment comprimé, manifeste-t-il sa vraie nature ? Est-il dressé au délit malgré la résistance de sa nature ? L'évolutionnisme unilatéral opte pour la première solution, mais la seconde n'est nullement contraire aux lois générales de l'évolution humaine.

En lisant les pages de Ferriani, on reste en suspens. L'enfant a des penchants malfaisants ; il est paresseux, rusé, cruel, menteur, destructeur, impudique ; un milieu corrompu, une famille dégradée par la misère met à profit ses dispositions ; voilà le jeune malfaiteur formé. La solution est ingénieuse, élégante, mais elle n'entraîne pas la conviction. Le fils d'une famille dégradée ne devient pas un malfaiteur, ou même simplement un mendiant, sans un certain dressage, et ce dressage suppose qu'on a dans une certaine mesure fait violence à ses penchants. Nous ne nous trouvons pas en présence de l'absence d'éducation, mais d'une éducation déviée.

Laissés à eux-mêmes, les penchants de l'adolescent le conduiraient au viol et au meurtre impulsif, bref à des crimes que la statistique enregistre de moins en moins. Ils ne le conduiraient pas à cette criminalité astucieuse et voluptueuse, à ces petits délits multipliés qui fatiguent la répression.

Toutefois rien n'empêche qu'il existe deux types de criminalité juvénile, répondant l'un à l'absence d'éducation, l'autre à une éducation pervertie, types plus ou moins développés, chacun selon les pays et l'état social.

Cette lacune signalée, lacune qui n'est que l'hésitation devant une difficulté des plus graves, nous avons hâte de mettre en relief les mérites du livre, c'est-à-dire de résumer les observations et les inductions qu'il contient. Ferriani, après avoir écarté les fictions poétiques qui ceignent comme d'une couronne la tête de l'enfant, étudie successivement les facteurs de la délinquance, ses formes principales, puis la

condition de l'enfant avant et après la condamnation. Il passe seulement alors à l'étude des réformes qu'appellent et le régime préventif et le régime répressif.

Les facteurs de la délinquance sont la nature même de l'enfant et le milieu corrompu où il évolue, à quoi viendra s'ajouter le régime répressif lui-même, entendons l'ensemble des leçons de l'académie et de la prison.

L'enfant n'est point l'être innocent que nous peignent les poètes, la famille n'est pas non plus en bien des cas le milieu idyllique où les mauvaises tendances sommeillent pendant que les bonnes mûrissent. On peut avec Félix Voisin distinguer quatre classes d'enfants — les pauvres d'esprit, les normaux, les extraordinaires, destinés à fournir les grands hommes et les grands scélérats, et enfin les aliénés. Or, l'enfant normal lui-même, au moins dans ses premières années, a, comme l'a indiqué Lombroso, les principaux caractères du criminel-né et du fou moral. En général, il préfère le mal, ou pour mieux dire la rébellion au bien, à la docilité parce qu'il y trouve un surcroît d'émotions et que sa vanité est par là mieux satisfaite. Il se plaît à faire des dupes, car la ruse est compagne de la faiblesse. C'est à la ruse qu'il emploie d'abord toute son intelligence et l'enfant le plus lent à l'étude se montrera vif, éveillé, prompt à concevoir si on lui propose quelque bon tour à jouer. Il se plaît à molester autrui ; l'esprit de bravade est fréquent chez lui ; enfin il est universellement enclin au vol. Donc l'enfant le plus normalement constitué peut devenir un malfaiteur si une mauvaise éducation vient se greffer sur la nature.

Mais dans quel milieu vit et grandit le jeune malfaiteur ? On sait que Raux a observé au quartier correctionnel de Lyon 385 jeunes détenus et constaté que 223 appartenaient à des familles cosmopolites privées soit du père et de la mère, soit de l'un ou de l'autre, et que, des 162 autres, un grand nombre avait été éloigné du foyer par la misère et les mauvais traitements, que 42 fois le père ou la mère avaient subi des condamnations et que 187 enfants appartenaient à des familles de mauvaise réputation. Ferriani a appliqué la même méthode en élargissant le champ des observations. Il a étudié 2.000 mineurs délinquants dont 351 avaient de huit à dix ans, 240 de dix à douze ans, 350 de douze à quatorze ans, 465 de quatorze à seize ans, 594 de seize à vingt ans. Neuf avaient été condamnés pour assassinats ou tentatives, 23 pour meurtre,

103 pour blessures graves, 41 pour sévices, 38 pour attentats aux mœurs, 60 pour outrages et rébellion, 141 pour vol, 42 pour fraudes, 112 pour port d'armes prohibées ; 1.604 étaient récidivistes. Or, 701 appartenaient à des familles de mauvaise réputation, 169 à des familles de réputation incertaine, 53 avaient vécu dans un milieu entièrement dépravé ; 896 avaient reçu de mauvais exemples, 207 étaient fils de condamnés. Les indications de Raux sont donc amplement confirmées. Le milieu, beaucoup mieux que l'innéité des dispositions, explique la criminalité juvénile. La famille y est désagrégée, mais l'autorité paternelle qui y survit devient plutôt néfaste. L'enfant n'est pas laissé sans éducation et livré à ses instincts ; il est éduqué pour le vol ou la prostitution et subit pour cela un véritable dressage. Il est surtout élevé dans l'horreur du travail et de bonne heure n'a d'autre idéal que la vie du cabaret.

Les jeunes délinquants se laissent ramener en général à deux grands types, le type prédateur et le type sanguinaire. Sur les 2.000 malfaiteurs qu'il a observés Ferriani comptait 1.182 voleurs et 301 receleurs. L'accroissement considérable des vols est dû presque exclusivement aux jeunes gens. Cette tendance se constitue généralement chez eux à la période de la puberté, mais la gourmandise en était l'origine. Très souvent aussi les mauvais traitements infligés par les parents y excitent. Très fréquemment le jeune voleur devient récidiviste. Raux avait trouvé parmi les jeunes détenus de Lyon 15 p. 100 de voleurs récidivistes et 20 p. 100 de vagabonds ; Ferriani observe la récidive 19 fois sur 100 en moyenne.

Les crimes de sang lui ont donné 856 sujets. Ce chiffre si élevé le porte à penser que, sous l'influence de l'hérédité, de l'imitation, des boissons alcooliques ou des passions juvéniles, l'enfant des classes dégradées est presque dès sa naissance porté à se faire justice à lui-même le couteau à la main. Toutefois l'impétuosité n'est qu'apparente, elle décèle presque toujours l'idée d'une vengeance depuis longtemps caressée et bien souvent l'instinct sanguinaire ne se sépare pour ainsi dire pas de la cupidité.

Or, que fait l'état social pour remédier à la criminalité juvénile ? Il a créé l'école, l'audience et la prison. L'école, Ferriani n'est pas de ceux qui la dédaignent, mais il n'y voit pas l'organe éducatif qui pourrait faire contrepoids à l'influence de la famille. Il lui reproche en termes un peu vagues

de ne pas développer l'idéal. Il réédite avec une certaine complaisance les attaques de Jules Simon contre l'athéisme officiel, comme si le sentiment religieux s'enseignait du haut d'une chaire, comme si l'indifférence religieuse de l'école n'était pas la conséquence extrême et inévitable de celle de la société !

Néanmoins, le régime préventif n'existe pas. Quant au régime répressif, il est pire que le mal. Ou le magistrat rend le jeune délinquant à sa famille, comme s'il voulait qu'elle pût en perfectionner l'éducation criminelle, ou bien il l'envoie passer quelque temps dans une prison où le contact de malfaiteurs plus expérimentés et plus endurcis achèvera de lui donner le pli professionnel.

Cependant les remèdes existent. Ferriani, après avoir ouvert une enquête auprès d'un certain nombre de sociologues et de philosophes italiens et étrangers, conclut à la réalité du pouvoir de l'éducation, mais il ne s'agit pas ici de l'éducation domestique, car dans la classe d'où sortent les jeunes délinquants, la famille est incapable d'éduquer ; elle est réduite à tout attendre de l'école. Or, l'éducateur de l'enfant normal est incapable d'éduquer l'enfant anormal. Il faut donc séparer les enfants anormaux des autres, et voici l'auteur occupé à nous tracer le plan d'une école de ce genre. Il y aura au plus 15 élèves par classe ; le maître ne sera soumis à aucun programme impératif ; l'enfant sera autant que possible retenu à l'école et soustrait à l'action du milieu domestique. On combinera étroitement l'instruction proprement dite avec le travail manuel ; on n'hésitera pas à faire appel à l'enseignement évangélique. Une telle école, à vrai dire, n'aura quelque succès que si l'on a d'abord modifié l'assiette économique de la société.

Après le régime préventif il convient d'étudier le régime répressif. Il ne saurait être question en effet d'y renoncer entièrement. L'auteur suit ici fidèlement les vues d'Enrico Ferri. Il écarte d'abord le problème académique du *discernement*. La possibilité de la récidive est la seule question à considérer quand on est contraint à frapper un enfant d'une peine. Il tranche ensuite la question des courtes peines estimant que la méthode expérimentale prononce contre leur emploi. Le système actuel est ainsi jugé par son fruit habituel, la récidive. Que lui substituera-t-on ? La colonie agricole, où, selon le vœu de Ferri, le condamné sera gardé aussi longtemps que sa libération pourra être dangereuse pour lui-

même et la société. Encore, lorsqu'il sort, doit-il trouver l'appui de sociétés de patronage, sociétés nombreuses en Angleterre et en France, à peu près inconnues en Italie ?

Ce livre sera-t-il utile ? L'auteur se pose non sans amertume cette question au moment où il prend congé du lecteur. Entend-il par là que de longues années se passeront avant que le législateur accueille les réformes qu'il propose ? Nous le craignons, car de tels problèmes n'ont rien de commun avec les intérêts électoraux. Mais s'agit-il d'une contribution à la sociologie criminelle, science qui un jour modifiera l'opinion publique ? alors le doute n'est pas possible. Ferriani a su traiter une matière rebutante et douloureuse en unissant l'éloquence à la méthode ; il a su unir et combiner les raisons de la science et les raisons du cœur ; magistrat, il a su juger avec indépendance le système pénal dont il est le serviteur ; en donnant à la société contemporaine un grave avertissement, il a su se préserver des passions rétrogrades. Qui nierait l'utilité du livre qu'il a écrit ?

W. DOUGLAS MORISON. — *Juvenile Offenders (Jeunes criminels)*, 1 vol. in-8°, 317 pages. Londres, Fisher Unwin, 1896.

M. Douglas Morison étudie la criminalité juvénile et infantile à la lumière des institutions spéciales créées par l'Angleterre pour la combattre, nous voulons parler des écoles industrielles et des écoles de réforme. Son étude, rapprochée de celles qui ont été faites en France et en Italie, présente ainsi les caractères d'une application approchée de la méthode expérimentale. Ferriani, dans le livre dont nous venons de rendre compte, paraît estimer que les réformes anglaises sont suffisantes à arrêter les délits des jeunes ; Morison étudie l'accroissement du taux de ces délits dans un milieu social où ces institutions ont été appliquées. L'un de ces ouvrages rectifie donc l'autre en le complétant.

Dès le début, l'auteur identifie, non sans raison à notre avis, le problème de la récidive et celui de la criminalité juvénile. Simplifiant les classifications habituelles, il ne reconnaît que deux types de malfaiteurs, le malfaiteur d'habitude et le malfaiteur d'occasion. La distance qui sépare un de ces types de l'autre est très rarement franchie à l'âge mûr ; elle l'est au contraire très facilement pendant

l'enfance ou l'adolescence. Les sociétés ne réussiront donc à arrêter la récidive, ce qui est l'objet même du droit pénal, qu'à la condition d'écarter l'enfant de la carrière criminelle. Doivent-elles compter sur un système répressif? C'est ce que l'examen des jeunes malfaiteurs peut seul apprendre.

Le livre de Morison est très méthodiquement divisé en deux parties consacrées, la première aux conditions du crime juvénile, la seconde au traitement de cette maladie. Celle-ci est écrite surtout au point de vue de la législation anglaise, celle-là intéresse l'anthropologie criminelle tout entière.

L'auteur étudie successivement l'extension du crime juvénile, sa distribution, les rapports qu'il soutient avec l'âge et le sexe, enfin les conditions physiques, mentales, familiales et économiques des jeunes malfaiteurs. Il écrit avec la plus grande clarté et sait être complet sans prolixité ni confusion.

La criminalité infantile est partout en voie d'accroissement. Il n'y a aucun doute pour la France et la Belgique. En Hollande, les délits commis parmi les enfants au-dessous de seize ans ont doublé depuis vingt ans; en Allemagne, tandis que dans les dix dernières années l'accroissement de la population a été de 25 à 30 p. 100, celui du crime juvénile a été de 50 p. 100; en Russie, en Hongrie, en Autriche, en Italie, les délits des jeunes croissent aussi plus rapidement que la population. Il en est de même aux États-Unis d'après les renseignements incomplets que l'on peut se procurer.

Le mouvement général de la criminalité et celui de la criminalité juvénile sont solidaires; les crimes des jeunes se distribuent comme ceux des adultes: ils sont très nombreux là où la criminalité elle-même est très forte. Les jeunes gens commettent une forte proportion d'homicides là où le taux de l'homicide est lui-même élevé, comme il arrive dans l'Europe méridionale. Ceci conduit Morison à écarter en quelque sorte d'emblée, à peu près sans examen, l'idée d'une analogie entre les dispositions de l'enfant et celles du criminel-né et à admettre plutôt une corruption de la jeune génération par l'ancienne, au moins dans les grandes cités. L'accroissement de la criminalité juvénile est ainsi considérée comme un fait social, non comme la manifestation d'une nécessité physiologique.

La distribution de la criminalité juvénile répond-elle à celle du paupérisme? Au premier abord on serait tenté de le présumer, mais l'observation de l'Angleterre répondrait

négativement. Morison va jusqu'à admettre une inversion. Le paupérisme s'observe surtout dans les districts ruraux. Or c'est là que le caractère individuel est le moins vicié, la cupidité la moins excitée; c'est là que le malfaiteur a le moins de chance d'échapper à la justice. A quel fait social répondrait donc la criminalité juvénile? L'auteur n'hésite pas à répondre que c'est à la concentration des entreprises industrielles.

Mais cette vue sommaire ne suffirait pas et ne tiendrait pas lieu d'une étude analytique des conditions au milieu desquelles apparaissent les jeunes malfaiteurs. Or une mine très riche est offerte à l'observateur par les diverses écoles que la loi anglaise a créées pour remédier autant que possible à l'emprisonnement des enfants et des adolescents, savoir les écoles industrielles et les écoles de réforme.

Une première donnée, c'est la primauté du sexe masculin, dans le jeune âge comme dans l'âge adulte. Non seulement les garçons commettent plus de délits que les filles, mais ils en commettent de plus graves; presque tous les attentats aux personnes leur sont attribuables. Constatation singulièrement embarrassante pour la thèse lombrosienne! Car si la femme, cette *criminaloïde*, cet être *infantile* si voisin du sauvage primitif ne limite sa contribution au crime que pour la donner à la prostitution, comment observer que l'excès de la criminalité masculine puisse être observé dès l'enfance et bien avant l'âge où la prostitution est possible?

L'âge exerce aussi son influence et il importe de distinguer l'enfant et l'adolescent. Morison admet une certaine analogie entre le caractère de l'enfant et celui de l'homme primitif; l'enfant mal surveillé est porté à prendre goût à la vie errante, à devenir un vagabond et parfois aussi un petit voleur. Mais ce n'est pas à cet âge qu'il commettra des attentats de quelque gravité, mais quand ses facultés auront une puissance voisine de celle de l'adulte. C'est alors qu'il deviendra un criminel d'habitude, adaptera ses facultés à l'exercice d'une carrière antisociale qu'il sera ensuite incapable d'abandonner. On voit quelle part mesurée l'auteur fait à l'atavisme. L'enfant ne devient pas criminel parce qu'il a les tendances impulsives et les penchants destructeurs de l'animal; il ne s'écarte pas du crime à mesure qu'il se rapproche du niveau mental de l'adulte; en d'autres termes, ses penchants criminels ne dérivent pas de l'infantilisme. Le contraire est vrai.

En résulte-t-il que l'enfant soit un être normal qui choisisse, sous l'empire d'une sorte de vocation, la profession de malfaiteur ? L'ouvrage de Morison est tout entier consacré à détruire une telle opinion. Si l'on écarte les fantaisies anthropologiques, il reste un certain nombre de conditions définies, propres à rendre compte de la genèse du jeune délinquant.

Parmi ces conditions, les unes sont individuelles, les autres proprement sociales, soit domestiques, soit économiques. Encore, tout bien considéré, les premières dépendent-elles des secondes, car si, au point de vue physique et mental, les jeunes malfaiteurs sont des dégénérés, la dégénérescence dont ils souffrent, est avant tout l'effet du milieu.

Morison constate en premier lieu la mortalité élevée des élèves des écoles industrielles ou des écoles de réforme. Dans la première elle s'élève à 9 p. 1000, si l'on tient compte de toutes les données, tandis que dans l'ensemble de la nation, le taux mortuaire de la population enfantine de même âge n'excède pas 3,7 p. 1.000. Dans ces écoles la taille moyenne est d'un quart inférieure à celle des autres enfants ; le poids moyen donne lieu à une remarque semblable. Warner, qui a examiné les enfants des deux sexes dans les écoles industrielles de Londres, en trouve 591 (soit 29 p. 100) qui présentent des défauts physiques plus ou moins graves. L'observation des écoles de réforme confirme ce résultat. Si nous réfléchissons que les jeunes malfaiteurs appartiennent presque sans exception à une classe qui doit vivre du travail de ses bras, nous voyons comment l'infériorité de vigueur physique peut les rendre impropres à exercer un métier d'une façon continue.

Les aptitudes mentales ont à tel point leurs conditions dans le bon état des organes et des fonctions que l'on pourrait, sans de grandes chances d'erreur, déduire des observations précédentes l'infériorité mentale des jeunes délinquants. L'observation directe témoignerait dans le même sens. Il est à peine besoin de dire qu'il ne s'agit pas seulement de l'aptitude à acquérir des connaissances, mais encore des sentiments sociaux et du contrôle personnel. Parmi les jeunes gens qui peuplent les écoles industrielles et les écoles de réforme, 30 p. 100 ont perdu en bas âge un de leurs parents sinon tous les deux, 32 p. 100 avaient été négligés ou abandonnés par leurs parents qui assez souvent étaient eux-mêmes en prison. Les autres plus favorisés en apparence avaient néan-

moins vécu dans des milieux vicieux où aucune éducation n'existe. Aussi sont-ce les sentiments surtout qui chez ces infortunés sont défectueux. Beaucoup paraissent n'avoir jamais ressenti l'influence bienfaisante des affections de famille. Toutefois il ne faudrait pas se hâter de leur attribuer une intelligence au niveau de la moyenne. La formule psychologique du jeune délinquant, d'après Morison, serait celle-ci : « une intelligence faiblement développée combinée avec la grossièreté (blantness) des sentiments et l'instabilité de la volonté ».

La genèse du jeune criminel est expliquée en grande partie par le milieu domestique. Sauf des exceptions négligeables, ou il n'a pas de parents, ou il a des parents vicieux. A la première catégorie appartiennent les orphelins et les enfants naturels. Chose faite pour étonner, l'orphelin est beaucoup plus exposé que l'illégitime. En Angleterre, les naissances naturelles sont surtout fréquentes dans les campagnes ; or, nous l'avons déjà dit, c'est surtout dans les grandes villes que se forment les jeunes malfaiteurs. Les naissances naturelles tendent vers le minimum dans les comtés où la population a la plus grande densité et atteignent le maximum là où la densité est la plus faible. La marche de la criminalité, adulte ou juvénile, est inverse. En revanche, la contribution des orphelins aux délits est considérable. De 1887 à 1891 le nombre des enfants confiés aux écoles industrielles et qui, au moment de leur entrée, n'avaient ni père ni mère montait à 42 p. 1000. Les orphelins de père ou de mère sont naturellement beaucoup plus nombreux. La condition des uns et des autres n'est pas la même. L'enfant qui a perdu sa mère est souvent abandonné par son père ; il est moralement négligé, mais, ces cas exceptés, ses besoins matériels ont chance d'être satisfaits ; de plus, il se sent soumis à une autorité, tandis que l'orphelin de père souffre souvent d'une misère plus profonde, se résout à vivre à ses propres risques et devient vagabond.

Quant aux enfants de la seconde catégorie, le nombre élevé de poursuites dirigées contre eux par les autorités scolaires prouve assez combien ils sont négligés.

Les facteurs économiques viennent se joindre aux précédents pour leur faire produire leurs effets les plus nuisibles. Le jeune homme que nous venons de décrire n'aurait qu'une chance d'échapper à la carrière du délit : ce serait d'être engagé assez tôt dans une profession régulière et bien rému-

née. Or sa famille, quand il en a une, est trop pauvre pour lui faire apprendre un métier. La population des prisons est composée pour une forte proportion de *general labourer*, d'ouvriers sans spécialité, voués à des travaux durs, médiocrement payés et intermittents. Le travail ne se présente donc au jeune délinquant que sous sa forme la plus rebutante : il est astreint à des chômages qui mettent obstacle à la formation des habitudes laborieuses. Dès lors, il tombe finalement entre les mains d'un criminel de profession qui le dresse à une forme d'activité souvent trop en harmonie avec ses penchants et les exemples qu'il a reçus.

La deuxième partie du livre est consacrée à un examen comparatif des deux systèmes que l'on peut opposer à la criminalité juvénile, le répressif et le préventif. Le régime anglais, si admiré sur le continent, trouve en Angleterre des détracteurs qui préconisent le retour à la rigueur. M. Morison n'a aucune peine à montrer l'impuissance éprouvée du régime répressif. La loi pénale tente de faire échec aux mobiles criminels, mais ne les empêche pas de naître. Au contraire, le régime préventif a donné des résultats hautement satisfaisants. La moitié des jeunes gens confiés aux écoles industrielles ne donne lieu à aucun reproche pendant les trois années qui suivent la sortie de l'école. D'ailleurs l'auteur est visiblement partisan des réformes sociales qui relèveraient la situation des populations ouvrières et remédieraient aux maux que cause l'extrême concentration des industries.

Il était difficile, à notre avis, de faire une étude criminologique plus méthodique, plus complète et plus lumineuse. Si on laisse de côté les conclusions pratiques, d'ailleurs fort importantes, le résultat de cette étude est de faire une distinction complète entre la criminalité infantile actuelle et le prétendu infantilisme criminel défini par l'école lombrosienne. Le jeune criminel n'est pas un sauvage, c'est un déchet de la civilisation.

G. CIRAULO HAMNETT. — *Delitti femminili a Napoli Studio di sociologia criminale (Délinquances féminines à Naples, Etude de sociologie criminelle)*, 1 vol. grand in-8°, 182 pages. Milan, Max Kantorowicz, 1897.

On sait que la contribution des femmes à la criminalité est faible en Italie, plus faible encore qu'en France ; mais Naples

fait exception à la règle commune. La criminalité féminine y est beaucoup plus forte que dans les autres grandes villes, notamment Venise, Rome et Palerme où cependant elle est bien au-dessus de la moyenne. Il y avait donc grand intérêt à consacrer une étude propre à ce curieux phénomène criminologique, ainsi que l'a fait G. Ciruolo Hamnett. C'est ainsi que l'on peut faire de la sociologie criminelle une véritable science expérimentale.

La civilisation a subi à Naples, si l'on compare cette ville au reste de l'Italie, un véritable arrêt de développement. La densité de la population y est extrême ; 525.000 habitants y vivent sur une superficie de 780 hectares. Les quartiers de Porto, Pendino et Mercato qui comptent en tout 131.000 habitants n'occupent qu'un kilomètre carré, ce qui donne de 6 à 8 mètres par habitant, tandis qu'à Londres chaque individu a 344 mètres carrés à sa disposition. De là deux conséquences : la première est l'intensité de lutte pour la vie, la deuxième est l'absorption de la vie personnelle par la vie collective. La lutte pour l'existence sévit, non entre l'homme et les choses, mais entre les hommes. L'intensité de la vie collective locale empêche la formation du caractère individuel, en sorte que la socialité y est tout l'opposé de l'altruisme et de la moralité. La vie de famille subsiste à peine en ce milieu social ; la femme du peuple n'a guère de foyer ; l'existence se passe pour elle dans les rues et les carrefours. Loin de nourrir la femme, l'homme vit souvent de son travail ; elle est donc astreinte à exercer dès sa jeunesse une foule de petits commerces et de petits métiers qui mettent sa moralité en péril ; elle y prend de bonne heure le ton, les manières et les sentiments de l'homme.

Ces causes ne sont pas les seules et le principal mérite de l'auteur est, à notre sens, d'avoir tenu grand compte des données historiques, données que les anthropologistes ordinaires traitent avec un si parfait dédain. Ces facteurs historico-sociaux sont au nombre de deux, l'influence espagnole et le rôle de la camorra. Encore pourrait-on les réduire à un seul, car la camorra a été importée d'Espagne dans l'ancien royaume des Deux-Siciles. Les Napolitaines ont les qualités des Espagnoles, mais elles en ont aussi la fougue, les passions explosives, le tempérament volcanique ; de là une conception propre de l'amour qui leur fait un devoir d'aider en tout l'homme qu'elles aiment, de subir avec une résignation illimitée les mauvais

traitements qu'il leur inflige, mais de châtier féroce ment l'infidélité.

La camorra profite de ces dispositions. Appartenir à un camorriste est pour la femme des bas-fonds de Naples un titre d'honneur. Cette étrange association, qui sous les Bourbons exerçait au profit de ses membres les attributions protectrices de l'État et dont l'action persistante entretient chez les Napolitains le scepticisme politique en leur inspirant dès l'enfance un mépris tranquille des pouvoirs publics, cette association trouve ainsi chez une foule de femmes pauvres des instruments d'une singulière efficacité en même temps qu'elle les pénètre, elles et leurs enfants, de son esprit antisocial.

Les grandes forces morales et politiques, la religion et le gouvernement, sont ici sans action. Peu de villes néanmoins poussent aussi loin que Naples l'intolérance religieuse; le culte y est associé à tous les actes de l'existence, mais par là même il devient impropre à symboliser la vie morale. Grâce à l'action du régime espagnol suivi du régime bourbonien, la religion est devenue plus qu'ailleurs un ritualisme officiel et un manteau dont toute passion peut s'habiller. Quant au gouvernement, les Napolitains se sont accoutumés à y voir, sous les Espagnols, un agent de l'étranger et, sous les Bourbons, une secte partielle et oppressive, toujours prête à recourir, pour se maintenir, au service des hommes les plus suspects ou les plus odieux.

Les crimes des Napolitaines sont surtout passionnels; directement ou indirectement l'amour en inspire le plus grand nombre; tantôt la jalousie ou la vengeance les arme; tantôt le culte voué à un malfaiteur les porte à lui prêter main-forte. Ajoutez à cela leur humeur batailleuse et querelleuse, entretenue par le séjour assidu dans la rue et la fréquence des rixes. Toutefois on se tromperait fort en attribuant à ces femmes l'horreur du vol; volontiers elles deviennent receleuses pour le service de leurs amants, surtout s'ils appartiennent à la camorra.

Ciraolo Hamnett a su écrire cette étude en ce style à la fois chaud et coloré, vif et pittoresque, qui ne nuit en rien à l'autorité du savant. Son œuvre donnera à réfléchir aux lecteurs trop prompts à accepter les vues exposées par Lombroso dans la *Femme criminelle*. Si la femme commet à Naples à peu près autant d'homicides que l'homme, ce n'est pas par *insensibilité*, c'est par passion; ce n'est pas sous l'influence des caractères

sexuels secondaires, c'est sous l'action de conditions sociales bien déterminées. Ajoutons que ces dernières ne sont pas purement économiques. Naples pourrait avoir une population de densité égale sans que les hommes abandonnassent aux femmes une grande partie des travaux et surtout sans que la *camorra* s'y fût implantée. L'auteur a montré quelle action le passé politique d'un peuple peut exercer sur sa criminalité actuelle.

GABRIEL TARDE. — **La criminalité professionnelle** (Rapport présenté au congrès de Genève), dans les *Archives de l'Anthropologie criminelle*, — 11^e année, n^o 65, 15 septembre 1896.

La lecture de ce mémoire est une obligation pour quiconque s'intéresse aux progrès de la sociologie criminelle. L'auteur de tant d'œuvres attrayantes ou profondes a montré ici autant de précision dans l'analyse d'un problème particulier qu'ailleurs il a fait preuve d'ampleur dans la synthèse.

On sait avec quelle lourdeur et quelle étroitesse de vue les statisticiens ordinaires ont traité de la criminalité professionnelle; il ne s'agit pour eux que d'évaluer numériquement la part de chaque profession à la criminalité générale. M. Tardé montre que cette étude est d'un médiocre intérêt « si l'on considère que, au fur et à mesure de l'assimilation démocratique des sociétés, la profondeur de l'empreinte professionnelle sur l'individu va s'affaiblissant au profit de l'empreinte sociale à proprement parler et politique, sinon nationale ». La criminalité professionnelle peut être entendue dans un tout autre sens et désigner « le nombre de délits spéciaux et caractéristiques d'infractions à sa morale propre que chaque profession fait éclore ». Ici, il y a matière à une véritable étude sociologique.

A vrai dire, il s'en faut que la statistique morale nous renseigne également sur la criminalité de toutes les professions. Les infractions des prêtres, des militaires, lui échappent; il n'en est pas de même du délit commercial par excellence, la banqueroute, ni du délit des notaires, l'abus de confiance.

Le mouvement de la criminalité professionnelle ainsi entendue est-il autonome ou dépend-il des variations de la société dont la profession n'est qu'une fonction, des *circonstances sociales*, pour parler comme M. Tardé? L'auteur incline

franchement vers la seconde solution. En preuve, il étudie les conditions de l'accroissement si anormal des abus de confiance chez les notaires. « Les notaires français ont longtemps été cités avec raison comme une corporation remarquable pour son impeccabilité. » Depuis, trois circonstances se sont produites : 1° le prix des études s'est partout élevé ; 2° le rendement des offices a plutôt baissé ; 3° ces hommes de plus en plus besogneux ont eu davantage la tentation et la faculté d'opérer des détournements de fonds. Le prix des études s'est élevé parce que la diffusion de l'enseignement a rendu le notariat accessible à plus de jeunes gens ; le revenu des offices a baissé parce que la même cause a rendu le ministère des notaires moins utile ; enfin le paysan a plus épargné et s'est précipité « avec une confiance moutonnaire chez le notaire son voisin ». Ce sont donc des circonstances sociales qui ont altéré la moralité d'une profession et amené la multiplication d'une classe de délits précédemment rares.

De l'étude de M. Tarde il résulte donc qu'un groupe professionnel éprouvé par une crise devient, qu'on nous passe ce terme, un *milieu criminogène*. La crise est d'autant plus grave que la moralité professionnelle du groupe est plus ébranlée, plus voisine de son entière dissolution. Elle peut consister encore en un conflit entre la moralité propre à la corporation et les exigences de la morale sociale, « quand la grande société est intéressée à la non-répétition d'un acte qui, très répandu dans la petite société professionnelle d'où il émane (mouillage des vins, fraude commerciale et falsifications de divers genres) y est absous par les mœurs de ce milieu spécial ». Mais, des deux cas, le plus grave est évidemment le premier.

Il nous semble que M. Tarde a apporté une contribution précieuse à l'étude de la multiplication des délits. Il a soin de nous faire remarquer que, si l'individualité de la corporation a disparu, il subsiste des groupes étendus de professions similaires entre lesquelles se répartissent les membres d'une société contemporaine, avec une chance bien faible pour chacun d'eux d'en jamais sortir. C'est le groupe des professions intellectuelles, le groupe des travailleurs agricoles, celui des travailleurs industriels. Or c'est le troisième qui apporte à la criminalité la contribution la plus forte. Le délit se distribue sur la carte de France exactement comme l'industrie. Toutefois, laissons de côté ici bucoliques et géorgiques puisqu'en beaucoup de pays étrangers le villageois a la palme du crime.

Mais la profession rurale, assujettie à des règles fixes imposées par la nature extérieure, a échappé à l'instabilité générale. Il n'en est pas ainsi des professions industrielles exercées généralement par les groupes urbains. La dissolution des corporations a été le moindre coup qui ait été porté à leur constitution morale : depuis cet événement si diversement apprécié, la série des tâtonnements de la science appliquée, unie à la concurrence illimitée, à l'anomie économique, pour employer un terme cher à M. Durkheim, ont empêché toute reconstitution de la moralité professionnelle. Or, il est vraisemblable que si l'on soumettait chaque corporation à l'examen dont le notariat a été l'objet de la part de M. Tarde, on découvrirait des faits de même ordre. Tout au moins verrait-on sans doute la dissolution de la conscience professionnelle activer la désintégration de la famille et par suite rendre plus précaire l'éducation. M. Tarde aura rendu un service de plus à la sociologie criminelle s'il achève d'éclairer ce côté obscur de la genèse du délit.

Docteur LEGRAIN. — **Conséquences sociales de l'alcoolisme des ascendants au point de vue de la dégénérescence et de la criminalité.** — Extrait des comptes rendus du IV^e congrès international d'anthropologie criminelle. Session de Genève, 1896.

L'apôtre bien connu de la lutte contre l'alcoolisme en France s'est proposé d'éclairer l'obscur problème des rapports de l'alcoolisme et de la criminalité, problème qui met aux prises les statisticiens et les criminalistes de l'Italie et ceux de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre et des États-Unis. Il fournit ou, du moins, prépare la solution de la difficulté en nous montrant dans l'alcoolisme la cause d'une régression générale de la race, régression dont l'accroissement de la criminalité, grande ou petite, est un symptôme.

Le mémoire que M. Legrain a présenté au congrès de Genève est l'abrégé d'un ouvrage beaucoup plus étendu qu'il avait publié en 1895 sous le titre : *Dégénérescence sociale et alcoolisme*⁽¹⁾. Morel avait montré que l'alcoolisme entraîne l'extinction d'une famille en quatre générations, mais non sans avoir provoqué à la quatrième génération l'apparition des

(1) 1 volume in-8, 255 pages. Paris. Georges Carré, éditeur, 1895.

meurtriers et des suicidés. Les travaux de M. Legrain le conduisent à confirmer ces données et à en tirer une véritable loi. « J'ai suivi, nous dit-il, quatre générations de buveurs dans 215 familles et les résultats de mes statistiques sont suffisamment démonstratifs pour que je les reproduise ici.

« Dès la première génération, 168 familles comptent déjà des dégénérés (notamment déséquilibre simple, 63 fois; débilité mentale, 88 fois; folie morale et impulsions dangereuses 45 fois). En outre, beaucoup d'enfants disparaissent dès le premier âge pour cause de chétivité native (6 sur 8 dans un cas, 10 sur 16 dans un autre; les six restant sont déséquilibrés, faibles d'esprit, épileptiques). Dans 39 familles je note les convulsions, dans 52 l'épilepsie, dans 16 l'hystérie, dans 5 la méningite: 108 familles sur 215, soit 1 sur 2, comptent des alcooliques qui délirent pour la plupart. Enfin, chiffre énorme, 106 familles comptent des aliénés. »

« A la seconde génération, 98 observations me donnent les résultats suivants: 54 familles comptent des dégénérés graves (imbéciles et idiots), 23 familles ont des fous moraux. Les naissances avant terme, la mortalité précoce et la misère physiologique font une véritable hécatombe d'enfants, d'autant plus qu'ici l'ivrognerie du père et de la mère devient commune (36 fois). Les convulsions se rencontrent dans 42 familles, l'épilepsie dans 40. Dans tous les cas, sauf 8, l'ivrognerie est signalée; la folie existe dans 23 familles (la plupart des autres ne comptent encore que des enfants.) »

« A la troisième génération, 7 observations me donnent un total de 17 enfants; tous sont arriérés, 2 sont atteints de folie morale, 4 de convulsions, 2 d'épilepsie, 2 d'hystérie, 1 de méningite, 3 de scrofule. »

« Si j'additionne maintenant toutes les suites (soit 814) comprises dans ces 215 familles, voici ce que je trouve: 42,20 p. 100 sont devenus alcooliques; 60,90 p. 100 sont dégénérés; 13,90 p. 100 sont fous moraux; 22,70 p. 100 ont eu des convulsions; 1/3^e est devenu hystérique ou épileptique et 19 p. 100 ont versé dans la folie. En outre, 174 ont disparu presque avant de vivre. Si l'on y ajoute 93 cas de tuberculose ou de misère physiologique voués à la mort, on atteint la proportion de 32,60 p. 100, soit la moitié représentant le déchet social brut par hérédo-alcoolisme. »

Il y a donc un hérédo-alcoolique. L'auteur pense qu'« il réalise mieux que personne le tableau synthétique auquel

on a apposé l'étiquette de criminel-né ». C'est cet hérédo-alcoolique que l'on retrouve bien souvent dans le criminel précoce. « Dans mon passage de 5 années à la colonie de Vaucluse où j'ai traité plus de 500 jeunes dégénérés, j'ai vu intervenir le crime dans un tiers des cas et j'ai pu établir que tous mes délinquants étaient issus de parents alcoolisés. »

Il nous semble toutefois que l'auteur va trop loin lorsqu'il écrit qu'il est permis d'affirmer que la disparition de l'alcoolisme des « ascendants équivaldrait à la fermeture de la plupart des prisons ». La consommation moyenne de l'alcool est 9 fois moindre en Italie qu'en France (0,50 l. contre 4,54): or, la criminalité générale y est plus considérable; l'homicide six fois plus fréquent (96 contre 15 pour 1.000.000 d'habitants). L'auteur nous apprend lui-même qu'en Norvège, de 1843 à 1879, on voit la consommation d'alcool par « tête diminuer de 9 litres à 3,9. Dans le même temps le chiffre des condamnations s'abaisse de 249 pour 100.000 habitants à 180, tandis que la population croît de 1.305.000 à 1.903.000. » Il nous permet de mesurer ainsi, en un milieu donné, la contribution réelle de l'alcoolisme à la criminalité. La criminalité s'est abaissée seulement d'un quart tandis que la consommation de l'alcool diminuait de plus de moitié.

Nous estimons que la lutte contre le crime ne doit pas revêtir une forme unique, que le soin des enfants négligés et abandonnés, la protection du travail des femmes, la réforme du régime pénitentiaire sont choses aussi importantes que la lutte contre l'alcoolisme. Toutefois faire diminuer la criminalité générale d'un quart en faisant disparaître, ou à peu près, une habitude contraire à l'hygiène et à l'épargne est un but séduisant. On conçoit que l'auteur y convie éloquentement et l'État et l'initiative privée.

C. — *Formes spéciales du délit.*

EUGENIO FLORIAN et GUIDO CAVAGLIERI. — **I Vagabondi** (*les Vagabonds*), t. I, 1 vol. gr. in-8°, 593 pages. Turin, Bocca frères, 1897.

Le vagabondage est une forme de passage entre l'activité délictueuse et l'activité normale. En lui-même le vagabond est inutile, mais non malfaisant; toutefois il rompt avec la vie sociale régulière et c'est par le vagabondage que l'enfant

et le jeune homme s'initient à la carrière criminelle. De plus, ainsi qu'œttingen l'a montré depuis longtemps, c'est en multipliant les vagabonds et les mendiants que les crises industrielles et les disettes contribuent à l'accroissement de la criminalité. On avait donc les plus grandes raisons de soumettre ce fait à une étude méthodique en combinant l'investigation statistique et l'anthropologie criminelle. Néanmoins le livre de MM. Florian et Cavaglieri est peut-être la première étude à la fois spéciale et synthétique qui y ait été consacrée; ils n'en ont encore publié que le premier volume, consacré plutôt au vagabondage qu'aux vagabonds; le second examinera le problème proprement anthropologique. Tel qu'il est, ce livre constitue néanmoins un ensemble; il présente une unité assez rare dans les œuvres écrites en collaboration. M. Florian a traité de l'évolution et de la régression du vagabondage. M. Cavaglieri a étudié de préférence les moyens destinés à le prévenir et il a été conduit par là à une véritable théorie sociologique de l'assistance.

L'idée fondamentale, dominant le livre entier, est la distinction d'un vagabondage normal, physiologique et d'un vagabondage criminel, antisocial. Le vagabondage est normal quand il concourt à l'activité de la production, anormal quand il la contrarie. Cette distinction résulte à la fois de l'évolution du vagabondage et de la comparaison des moyens qui y ont été opposés par les diverses sociétés modernes aux différents moments de leur développement.

Les témoignages de la paéthrologie, confirmés par ceux de l'ethnographie comparée, établissent que les petites hordes qui vivent de pêche et de chasse sont perpétuellement errantes; elles nous présentent le spécimen parfait du vagabondage normal. A bien des égards, il en est encore ainsi des tribus pastorales, mais au stade agricole, notamment après la constitution de la propriété foncière, la persistance des dispositions à la vie errante contrarie les exigences de la production. Le vagabondage criminel apparaît; on peut même dire que ce stade économique est caractérisé par la lutte entre l'esclavage et le vagabondage, représenté par l'esclave ou le serf fugitif. La constitution de la petite industrie corporative n'apporte à cet état de choses aucune modification appréciable, car l'apprenti et le compagnon sont enchaînés à la corporation à peu près comme le serf à la glèbe.

Tout change avec l'apparition de la grande industrie; on

voit alors réapparaître, à côté du vagabondage malfaisant, un vagabondage aussi normal que celui des temps primitifs. La grande industrie a besoin d'une armée de réserve; le chômage le lui fournit; l'existence de l'ouvrier sans travail est partout un organe quasi nécessaire de la grande entreprise. Mais cette nécessité douloureuse n'est ni discernée ni surtout acceptée dès l'apparition de la grande industrie. Il y a une phase de transition qu'on peut observer dans la Russie moderne, qui a caractérisé la société anglaise dans les trois siècles postérieurs à la réforme, la France et l'Allemagne pendant le xvii^e et surtout le xviii^e siècle. On ne sait pas encore distinguer l'ouvrier à la recherche d'un travail du mendiant et du demi-brigand, bref du vagabond parasite. La vérité, que l'auteur n'a peut-être pas assez mise en relief, est que la propriété foncière, encore à demi féodale, conserve ses anciennes prétentions à corfisquer à son profit les bras du travailleur, comme le prouve encore aujourd'hui l'exemple de la société prussienne, en sorte que la liquidation totale du régime féodal est la condition d'un nouveau vagabondage normal.

Ainsi le vagabond est dans une première phase le chasseur ou le pasteur nomade, dans une seconde l'esclave ou le serf fugitif; dans une troisième, qui dure encore, c'est, selon les cas, tantôt un parasite social, tantôt un ouvrier atteint par les rigueurs du chômage.

C'est dans la période de formation de la grande industrie que le vagabondage antisocial a présenté le maximum d'intensité; par exemple, en France, d'après Necker, 50.000 vagabonds furent mis en état d'arrestation dans la seule année 1767. Mais bientôt les hommes de la Révolution française viennent définir la seule attitude que puisse prendre une société à économie capitaliste; ils veulent à la fois la répression du vagabond oisif et mendiant qui doit être contraint au travail et l'institution de secours en faveur de ceux qui se trouvent incapables soit de travailler, soit de trouver du travail.

Si maintenant, laissant l'histoire, nous faisons une étude de la législation répressive appliquée au vagabondage par les sociétés européennes, nous découvrons une uniformité réelle dissimulée par de nombreuses différences de détail. Or l'unité des conditions économiques peut seule l'expliquer. On a assuré à l'ouvrier la complète liberté de circulation dont il a besoin comme organe de la grande industrie; on s'est attaché à le distinguer du mendiant et du malfaiteur errant, à l'aider,

non à le punir. La Russie fait exception ; elle exige, sous des peines sévères, un passeport de celui qui se trouve en dehors du lieu où il est domicilié ; c'est que la grande industrie y est encore dans la phase de formation ; c'est que les habitudes créées par le servage n'y sont pas encore effacées ; c'est enfin qu'elle doit réagir contre les dispositions d'une partie des races qui la peuplent à la vie errante.

A mesure qu'a reparu un vagabondage normal lié aux conditions de l'industrie, les sociétés ont associé et l'on peut même dire substitué un régime préventif au régime répressif. L'histoire de l'assistance publique confirme celle du vagabondage. Une distinction doit être faite entre les sociétés qui ont subi l'influence de la réforme et les autres. Les premières ont de bonne heure créé une assistance publique, obligatoire et légale, même en faveur des adultes. Chez les autres, qui sont la France, les nations de l'Europe méridionale et la Russie, les traditions de l'Église chrétienne se sont perpétuées et c'est à l'action privée qu'a été confié le soin d'assister les gens sans travail. Néanmoins il convient de remarquer que la bienfaisance secourt plus de personnes en France qu'en Angleterre. (Notons en passant que l'auteur semble ignorer la récente législation française sur l'assistance médicale obligatoire.)

Cavaglieri s'attache à montrer par une étude génétique assez précise et assurément nouvelle que les institutions de bienfaisance organisées soit par l'Église, soit par l'État, soit par les associations privées, ne sont nullement des manifestations spontanées d'un altruisme dont les racines plongeraient dans le monde animal, mais bien des correctifs apportés aux inégalités d'origine économique. Il proteste contre l'opinion traditionnelle qui en attribue tout le mérite au christianisme, car ces institutions ou d'autres analogues ont préexisté à l'ère chrétienne et ont grandi d'abord avec la propriété féodale, puis avec l'économie capitaliste. Il faut conserver des bras à l'agriculture et à l'industrie et par suite soustraire des victimes à la détresse. Cet office incombe d'abord aux grands propriétaires féodaux, puis à la classe qui possède les capitaux. Selon les moments et les régions, on prend comme agent de distribution soit l'Église, soit une administration publique.

La conclusion est que le vagabondage, distingué de la mendicité, tend à sortir peu à peu de la classe des faits

punissables, tandis que la société tente par différents moyens de prendre à sa charge les travailleurs errants.

Il serait injuste de signaler dans l'étude d'un premier volume des lacunes que les auteurs auront sans doute souci de combler. Le mérite n'était pas médiocre, non seulement de défricher cette matière, mais encore d'arriver à une vue synthétique. Visiblement MM. Florian et Cavaglieri se sont laissés inspirer par la doctrine du déterminisme économique ; mais ils n'ont pas été, comme tant d'autres de leurs compatriotes, dominés par elles au point d'y plier arbitrairement les faits. Il leur reste à étudier le vagabondage anormal et criminel, les relations qu'il soutient avec le parasitisme, les tendances régressives qu'il paraît manifester. Eux aussi ils se préparent à rompre avec l'hypothèse lombrosienne, car un pur lombrosien n'eût pas manqué de nous montrer dans les vagabonds sinon des sauvages, au moins des représentants de la phase pastorale et de faire du vagabondage un cas d'atavisme.

SCRIPPO SIGHELE. — *La delinquenza settaria. Appunti di sociologia (la Criminalité des sectes. Contribution sociologique)*. 1 vol. in-8°, 278 p. Milan, Trèves frères, 1897.

Ce livre atteste un effort intéressant dont le but est de rattacher, par l'intermédiaire de la psychologie collective, l'anthropologie criminelle à la sociologie. Sighele estime avec raison que le délinquant ne doit pas être étudié seulement dans les prisons. Il existe une criminalité latente à laquelle participent largement les hautes classes, c'est la criminalité des partis. Le parti n'est que la secte transformée. Or la secte a une psychologie qui lui est propre, la psychologie de la foule modifiée par l'action du temps et le rôle d'un chef qui, s'il exerce une domination absolue sur ses coreligionnaires, est lui-même entièrement asservi à une idée fixe.

La moralité de la secte diffère radicalement de la moralité privée et d'autant plus que l'extension de la secte est plus grande. Elle est une condition de la conservation de l'organisme collectif constitué par la secte. Il en résulte que le délit sectaire a son utilité. S'il froisse la moralité privée, il assure la durée de la secte ; or celle-ci est un agent de destruction ou d'innovation nécessaire à la vie sociale.

La foule est l'origine de l'État, mais par l'intermédiaire de la secte, de la profession et de la classe. La foule et la secte, si on les compare à l'état développé et civilisé, restaureront un type social et primitif, mais par là même elles détruisent des formes sociales et politiques vieilles et rendent possible l'avènement de formes nouvelles.

Nous ne songeons pas à nier le talent dont l'auteur a fait preuve. Il est d'ailleurs intéressant de voir un lombrosien sentir aussi profondément l'insuffisance du point de vue du maître.

Toutefois la lecture de son livre nous laisse des doutes. L'œuvre se ramène à deux propositions malaisément conciliables; la première est qu'il y a des délits échappant aux classifications pénales et aux poursuites légales, les délits des partis; la seconde est que ces délits ne sont tels que comparés aux exigences de la morale privée, car en eux-mêmes, ce sont des manifestations d'une morale propre, inférieure en qualité à la morale privée, mais toutefois utile et légitime, la morale sectaire. Mais dès lors pourquoi parler d'une criminalité sectaire ?

LINO FERRIANI. — *Delinquenti scaltri e fortunati. Studio di psicologia criminale e sociale (Criminels impunis par habileté ou chance. Étude de psychologie criminelle et sociale)*, 1 vol. in-8°, 579 pages. Come. Omarini e Longatti, 1897.

Le fondateur de la statistique morale, Quételet, a fait observer qu'elle n'enregistre qu'une partie de la criminalité, mais qu'entre la criminalité enregistrée et la criminalité occulte il existe une relation constante. Cette hypothèse, nécessaire au statisticien, appelle évidemment l'examen. Toutefois, comment aborder l'étude du problème de la criminalité occulte ? Les données n'en échappent-elles pas par leur nature même à toute espèce d'analyse ? Lino Ferriani ne l'a point pensé. Il y a des faits que la loi laisse impunis, mais qui sont pourtant très semblables à ceux qu'elle frappe ; ils révèlent donc l'existence d'une ou plusieurs classes de malfaiteurs caractérisées par la prudence et l'habileté. Démontrer l'existence de ces malfaiteurs, analyser leurs caractères, en chercher l'origine dans le milieu social est l'objet du présent volume.

On peut distinguer cinq classes parmi les délinquants qui se soustraient à l'action de la justice punissante : 1° les inconnus ; 2° les malfaiteurs connus, mais tolérés et par suite encouragés à cause de l'abaissement des mœurs ; 3° ceux que l'insuffisance des indices empêche de poursuivre ; 4° ceux qui sont acquittés en raison de leur prudence ou de leur bonne chance ; 5° ceux à qui leur astuce ou l'habileté de leur défenseur évite une condamnation proportionnelle à la gravité du délit commis.

Ferriani estime que l'impunité des délinquants croît avec le caractère intellectuel que revêt la criminalité ; or l'impunité est par elle-même une cause de la multiplication des délits. Ici l'auteur se sépare de la doctrine des substituts de la peine à laquelle il avait cependant élevé un monument remarquable en écrivant les *Minorenni delinquenti*.

L'impunité de grandes catégories de malfaiteurs suppose un certain état de la société et des caractères, une complicité sociale dont il faut étudier les causes. La cause générale est la substitution des formes intellectuelles de la concurrence vitale aux formes violentes ; mais à côté d'elle il faut distinguer : 1° une complicité due à la bonté mal comprise ; 2° une autre complicité due à une insensibilité partielle aux délits ; 3° l'absence d'éducation politique qui porte tant d'hommes à prendre parti partout et toujours contre les agents de l'autorité ; 4° l'indifférence de la personne à tout mal qui ne la touche pas directement ; 5° les habitudes professionnelles grâce auxquelles un boucher est comme préparé au meurtre, un écrivain public au faux en écriture.

Ferriani consacre ensuite la plus grande partie du volume à l'étude des formes de la criminalité occulte. A vrai dire, toutes les classes de faits punissables y contribuent, les délits contre l'honneur, contre la propriété, contre la personne. Partout l'auteur s'attache à justifier sa thèse générale, l'existence d'une correspondance entre la criminalité impunie et les luttes intellectuelles. L'étude du parasitisme lui permet de tenter une synthèse hardie de ces divers points de vue. Il note dans la société contemporaine la présence d'une camorra des parasites, et il cherche à fixer les traits des principaux personnages qui constituent l'affiliation, le faux pauvre, parasite de la charité, le spéculateur délictueux, le manufacturier qui transgresse sciemment les lois protectrices du travail des enfants, le propriétaire d'horribles tanières

qualifiées maisons d'ouvriers, l'entrepreneur d'industries insalubres, enfin l'incendiaire par escroquerie. L'auteur sait faire rentrer ces agents de l'exploitation humaine, si différents qu'ils soient les uns des autres, dans une seule classe; il nous montre les liens qui les associent et les portent tous à chercher l'aisance ou la richesse dans l'exercice d'un travail fictif.

Ce livre est loin d'être inutile à l'anthropologie criminelle, quoique la méthode en soit peu rigoureuse. La marche ascendante du délit est due, aux yeux de l'auteur, à l'indulgence de la société pour des formes de conduite fort semblables à son activité commune et moyenne. La criminalité officiellement définie se retrouve ainsi rattachée à l'activité normale et permet d'en reconnaître les troubles profonds. Toutefois l'auteur n'est-il pas pessimiste à l'excès? Est-il vrai que l'élévation moyenne de l'intelligence profite à ce point aux pires membres de la société? La vérité ne serait-elle pas que la justice et la police ont été bien plus exercées à lutter contre les formes brutales et anciennes du crime que contre les formes astucieuses et récentes? Ne serait-elle pas aussi que la peine, la coercition agit beaucoup plus efficacement sur le grand criminel que sur le petit délinquant en raison même de l'intensité qu'on peut alors lui conférer? La conséquence n'est-elle pas qu'il faut recourir aujourd'hui aux substituts de la peine?

D. — *L'argot.*

RAFAEL SALILLAS. — **El delincuente español. El lenguaje** (*le Criminel espagnol. Son langage*), 1 vol. in-8°, 343 pages. Madrid. Victoriano Suarez, 1896.

L'usage ordinaire d'une langue spéciale, l'argot, est un des caractères qui distinguent le plus le malfaiteur d'habitude, non seulement de l'homme normal, mais du criminel d'occasion. On conçoit donc que l'anthropologie criminelle soumette l'argot à une enquête méthodique. La nature de cette langue peut donner lieu à deux hypothèses opposées. L'une y voit un retour aux langues des races inférieures; l'autre, une langue professionnelle, partant, une simple variation morbide de la langue nationale. La première thèse est celle de l'école lombrosienne; M. Salillas apporte à l'appui de la seconde une grande abondance de preuves.

L'argot des criminels espagnols n'est nullement une langue sauvage; plus pauvre que la langue normale, il correspond toutefois au même stade linguistique. C'est une langue professionnelle qui exprime, non pas l'état mental des personnes qui la parlent, mais l'activité des associations constituées par elles. Elle tend à un double but: *représenter* vivement les actes des associés et les *dissimuler* à la société régulière. Dissimulation et représentation, telle est donc la formule de l'argot espagnol.

L'auteur a soumis à une étude minutieuse la *germania*, langue des associations criminelles proprement espagnoles et le *Calo jergal*, langue des gitanos. Il s'est attaché à nous donner un dictionnaire complet de l'une et de l'autre. Il constate ce curieux phénomène; c'est que, grâce à la vie des prisons, le *Calo* a remplacé la *germania*, non sans lui emprunter beaucoup de tours et de locutions.

On le voit, l'interprétation de l'argot divise les anthropologistes, comme font les autres données de l'observation appliquée aux criminels. Il nous semble toutefois qu'une synthèse des deux doctrines est ici possible, sinon aisée. L'argot des malfaiteurs indo-européens reste une langue indo-européenne; il ne revêt pas, aux yeux des linguistes, les caractères des langues parlées par les races noires ou jaunes; l'opinion lombrosienne à cet égard ne soutient pas l'examen.

Toutefois l'argot est l'expression d'une activité d'ordre inférieur, exercée par un groupe parasite. Il présente donc les caractères d'une régression et serait impropre à l'expression d'idées ou de sentiments sociaux normaux. Il correspond donc, en une certaine mesure, à l'infériorité psychologique de ceux qui le parlent. Dans tous les cas, la relation de l'argot et de la vie criminelle montre que le langage n'est pas un fait extérieur à la société, comme le pensent les sociologues économistes, mais un élément social de première importance.

NICEFORO. — **Il gergo nei normali, nei degenerati e nei criminali** (*L'argot chez les normaux, les dégénérés et les criminels*), 1 vol. grand in-8°, 180 pages. Turin, Bocca frères, 1897.

L'argot, selon Niceforo, est un moyen de défense; il atteste la lutte d'un groupe humain contre la société ou une partie

de la société. Ce phénomène présente trois degrés : le premier est une modification de l'ordre des lettres ; le second est marqué par la prédominance de métaphores généralement hideuses ; le troisième présente un nouveau système de phrases complètes. On peut observer ces divers moments de l'étude de l'argot chez le couple amoureux, chez la prostituée et le *leno*, dans le peuple et enfin chez les criminels. L'argot des ouvriers est un cas particulier du phénomène de la lutte des classes. Au contraire, l'argot des malfaiteurs a pour cause une lutte soutenue contre la société tout entière. Il doit donc être beaucoup plus développé ; aussi la complexité en est-elle portée au maximum dans le jargon des associations de malfaiteurs, tels que les camorristes, les habitants des carrières d'Amérique de la Villette, les Égyptiens et les Bohémiens.

Quelques-uns ont voulu voir dans l'argot une langue nouvelle en voie de formation. Niceforo s'élève hautement contre cette opinion. L'argot doit s'adapter au milieu social qui l'emploie, et ne survit qu'à cette condition ; loin d'être le germe de la langue que parleront les hommes de l'avenir, c'est un cas de régression. L'argot rappelle les langues des sauvages ; c'est la même prédominance des formes concrètes, le même usage des métaphores. Cette explication trouve dans le système d'écriture qui accompagne cette langue une confirmation. Les malfaiteurs qui parlent argot se servent, pour écrire, de hiéroglyphes et de symboles ainsi que les populations primitives.

On le voit, l'auteur perfectionne et complète la théorie de Lombroso sans la modifier substantiellement. La méthode qu'il applique est génétique en apparence, déductive au fond. Si le criminel est un sauvage, l'argot doit être un retour à la langue des sauvages, telle est la formule que l'on pose avant l'examen des faits. Mais pour vérifier cette thèse il faudrait établir que l'argot est créé par des associations de criminels-nés et non, comme le soutient Salillas, par des groupes professionnels. La preuve tirée des hiéroglyphes n'est guère convaincante. Les peuples qui, comme les Égyptiens, les Chaldéens et les Chinois, ont créé le système idéographique n'étaient rien moins que des sauvages. Identifier l'état sauvage et les stades primitifs de la civilisation, lesquels attestent des formes mentales très élevées, est commode, mais c'est en abusant ainsi de l'à peu près que l'école lom-

brosienne s'est si profondément discréditée et a pu être accusée par Virchow de faire une caricature de la science.

E. — Questions diverses.

FERRERO et SIGHELE. — *Cronache criminali italiane* (*Chroniques criminelles italiennes*). Milan, Trèves frères, 1896.

Dans ce volume, dont la lecture est attrayante et même entraînant, les auteurs étudient la criminalité italienne à l'occasion de plusieurs procès récents dans l'un desquels Ferrero a figuré comme prévenu¹. Ces procès ont pour objet des faits politiques aussi bien que des crimes de droit commun. MM. Ferrero et Sighele ont l'art d'en faire une sorte de tableau de la vie morale de l'Italie, une étude de la complexité de l'État italien. C'est, par exemple, le tableau du brigandage, toujours vivace en Sicile et surtout en Sardaigne, où l'autorité traite avec lui comme avec une force sociale, où l'opinion populaire l'entoure d'une assez chaude sympathie ; c'est le récit d'une attaque nocturne dirigée le 15 novembre 1894 par une bande de cent brigands contre la maison d'un riche propriétaire sarde du bourg de Tortoli, une légende du moyen âge transportée en pleine vie actuelle ; ce sont les funérailles d'un camorriste qui, retiré des affaires criminelles, meurt entouré de la vénération publique ; c'est un crime d'amour commis par un pompier napolitain et qui, sans qu'on voie bien quels traits le distinguent de cent autres du même genre, émeut jusqu'au délire la mobile population de Naples ; ce sont les atroces et iniques applications faites du domicile forcé à de prétendus révolutionnaires ; c'est le procès d'une société secrète résumant les aspirations confuses du socialisme italien, sa foi naïve en Marx dont, comme l'avoue Ferrero, les mieux informés connaissent la pensée pour avoir lu le titre de son livre.

Cette œuvre confirme en style pittoresque l'enseignement que donnent les sévères statistiques de Bodio. Elle nous montre l'Italie souffrant à la fois de la criminalité violente, dont le brigandage sarde est la plus grave manifestation, et de la criminalité astucieuse et voluptueuse, réputée compagne

(1) Est-il besoin de dire qu'il s'agit d'une poursuite inspirée par la politique ?

de la civilisation la plus raffinée. Elle nous apprend aussi que le sentiment de la solidarité morale est en Italie insuffisamment développé, sinon on ne verrait pas diriger contre les révolutionnaires et les socialistes tous les efforts d'une magistrature parfois complice du brigandage. Le bizarre socialisme de l'Italie est à lui seul un indice de ce défaut de solidarité, car, à l'inverse de la France, de l'Allemagne, des Pays-Bas et de l'Angleterre, c'est surtout là où il n'y a pas de prolétariat industriel, c'est dans les régions arriérées de l'Émilie, de la Calabre, de la Sicile que ce socialisme est développé. Il n'a pas réussi à s'implanter dans la grande ville industrielle de Milan ; c'est que les classes cultivées y ont conscience de leurs devoirs, tandis qu'ailleurs elles ne songent qu'à exploiter les ressources précaires de l'État.

ENRICO FERRI. — *Les criminels dans l'art et la littérature*, traduit de l'italien par Eugène Laurent, 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1897.

Tandis que les criminalistes de l'école classique étudiaient les diverses catégories du crime en l'attribuant à un homme moyen, les artistes et les écrivains, devant la tâche de la science étudiaient le criminel et recueillaient des observations précieuses ordinairement faussées par des vues subjectives. Telle est l'idée générale que Ferri développe dans ce petit volume avec l'abondance et la clarté si appréciées des lecteurs de ses œuvres principales.

Les arts plastiques ont peint incidemment le criminel-né. Les données de l'art sont toutefois négligeables en comparaison de celles de la littérature. Les dramaturges et les romanciers donnent au criminel la première place. Sans doute ils négligent les microbes de la criminalité, ces petits délinquants dont chaque pays civilisé compte des centaines de milliers. C'est presque exclusivement l'homicide qui les intéresse. Des cinq grands types criminels reconnus par l'école italienne et qui sont le criminel-né, le criminel aliéné, le criminel d'habitude, le criminel d'occasion et le criminel par passion, la plupart n'ont peint que le dernier. Généralement ils ignorent la psychologie criminelle et attribuent au délinquant les émotions, les raisonnements et les remords de l'homme normal.

Le génie de Shakespeare l'a préservé de cette erreur. Macbeth, Hamlet, Othello (pourquoi Ferri ne cite-t-il pas Richard III?) sont les représentants immortels, le premier du criminel-né, le deuxième du criminel aliéné, le troisième du meurtrier par passion ; Shakespeare va jusqu'à nous montrer Macbeth sujet à l'épilepsie psychique, et s'il peint dans lady Macbeth la femme criminelle, il la fait, avant Lombroso, plus insensible et plus froidement résolue que n'est l'homme.

Parmi les romanciers modernes Dostoïevsky rivalise avec Shakespeare pour la profondeur des analyses, la précision des observations contenues dans les *Souvenirs de la maison des morts* et la vérité effrayante du type incarné dans l'étudiant Raskolnikoff.

L'anthropologie criminelle et la psychiatrie contemporaine inspirent certaines œuvres d'Emile Zola, de Bourget et de Gabriel d'Annunzio. Le Jacques Lantier de la *Bête humaine* prétend représenter le criminel-né, mais Lombroso n'a pas trouvé le portrait ressemblant. Zola n'a d'ailleurs rien compris aux lois de l'atavisme. De la psychologie criminelle Bourget ignore les premières lignes, réellement inférieur en cela à Gabriel d'Annunzio qui a su nous peindre le criminel-né sous les habits de l'homme du monde.

Aujourd'hui le criminel relève de la méthode scientifique, non de l'analyse littéraire. La littérature a une tâche plus noble. « L'art n'a que trop glorifié les criminels : il faut qu'il tourne dorénavant sa lumière radieuse vers la multitude des malheureux. Déjà l'on peut voir poindre l'aube de cette évolution... L'art qui, grâce à la *Case de l'oncle Tom*, de Mrs Beecher-Stowe et aux *Contes de Tourgueneff*, a donné une impulsion décisive à la conscience collective contre l'abomination de l'esclavage domestique en Amérique et en Russie, l'art qui, par les *Souvenirs de la maison des morts* de Dostoïevsky, a provoqué l'indignation du monde civilisé contre les infamies de l'esclavage politique, l'art donnera à la société future, prévue par ceux qui étudient anxieux l'évolution sociale, la force d'un sentiment collectif pour combattre l'esclavage économique, la source et la base de tous les autres (p. 178). »

D^r DALLEMAGNE. — **Stigmates anatomiques de la criminalité.** 1 vol. in-8°. Paris, Masson et Gauthier-Villars, 1896. — **Stigmates biologiques et sociologiques de la criminalité.** 1 vol. in-8°. — **Théories de la criminalité.** 1 vol. in-8°.

Les trois petits volumes publiés par M. Dallemagne composent en réalité une seule œuvre. C'est une vue d'ensemble, une étude critique générale de l'anthropologie criminelle, une synthèse des résultats qu'elle a donnés. L'auteur n'a pas l'esprit unilatéral, mais s'il accepte, accueille et concilie toutes les vues vraiment scientifiques, il laisse les morts enterrer leurs morts, je veux dire qu'il laisse entièrement de côté la doctrine classique. Son souci est de s'élever au-dessus des querelles violentes qui ont éclaté au Congrès de Genève entre les deux grandes écoles scientifiques, dont l'une cherche les racines du crime dans l'organisme individuel, pendant que l'autre n'aperçoit que des causes sociales et explique par un milieu social modifiable les nombreux stigmates présentés par la majorité des criminels.

I. — Les conclusions du premier volume, consacré à l'anatomie du criminel, sont surtout négatives. L'auteur est conduit par une étude du squelette, des viscères, des organes des sens, des téguments, des membres et du poids, à une double conclusion; la première est qu'il n'y a pas de type criminel, la seconde est que les tares de la dégénérescence, les stigmates anatomiques s'observent plus fréquemment chez les criminels que chez les hommes normaux.

Dallemagne s'appuie surtout sur les données du grand ouvrage de Baer, *Le criminel au point de vue anthropologique*. Ce livre, qui date à peine de quatre ans, est ancien si l'on a égard à l'influence qu'il a exercée. Pour la première fois, l'école italienne était combattue sur le champ même qu'elle avait choisi; elle se voyait opposer une ample collection de faits anthropologiques, recueillis avec précision dans les prisons de l'Allemagne. L'œuvre de Baer est restée peu connue en France, et Dallemagne a bien mérité du public en en faisant passer les principaux résultats dans son livre.

Quel est pour l'anatomiste le problème de l'anthropologie criminelle? C'est de savoir si la structure du criminel présente les caractères principaux, soit des races actuelles les plus basses, soit des races préhistoriques; c'est encore de savoir si

le criminel partage certains caractères avec les espèces inférieures à l'homme. Selon l'école italienne, il aurait souvent le pied préhensile comme les singes; la longueur de ses bras serait supérieure à sa taille, comme il arrive chez beaucoup de races sauvages où les bras sont plus longs que les jambes; il serait prognathe ainsi que les races noires et beaucoup de crânes préhistoriques; les sutures du crâne présenteraient des synostoses plus tôt qu'il n'arrive chez les hommes normaux; l'ossification s'y ferait d'avant en arrière comme chez les races inférieures; enfin la capacité du crâne serait, dans 40 p. 100 des cas, inférieure à la moyenne. Le cerveau présenterait des anomalies, telles que le dédoublement de la première circonvolution frontale, et même certains caractères communs aux mammifères inférieurs. Dallemagne montre que, sur tous ces points, les observations faites dans les différents pays donnent des résultats contradictoires. Il s'attache surtout à prouver que, le crime étant une manifestation intellectuelle, le type criminel, s'il existe, dépend avant tout de la structure cérébrale et de la capacité crânienne. Or il conclut: 1° avec Ladame « qu'il n'existe aucune anomalie constante dans la capacité crânienne des criminels », et que « quelques cas isolés de types anormaux dans les séries extrêmes ne constituent pas une vraie atypie. Le volume du crâne ne diffère pas du tout dans la très grande majorité de celui des non-criminels. Jamais on ne pourra conclure à la non-criminalité d'après la grosseur du volume de la tête, encore moins distinguer par là des catégories spéciales de délinquants » (p. 51); 2° avec Debierre « que le cerveau des criminels ne présente aucun type particulier, aucun caractère spécifique et les fréquentes anomalies atavistiques que veut y voir Lombroso, lorsqu'elles existent, n'ont aucun caractère de cause à effet ».

II. — L'étude des stigmates biologiques et sociologiques est plus féconde en résultats que l'étude anatomique. On voit se dessiner non plus un type zoologique, mais un type moral et social, manifesté moins par les traits du visage et l'allure du corps que par la conduite, par la façon de réagir sur la société.

Il suffit à l'individu, nous dit l'auteur, de se conserver et de se reproduire. Les stigmates anatomiques et physiologiques affectent ces deux conditions. Mais les animaux se conservent

et se reproduisent sans former la plupart du temps des groupes sociaux étendus. La conservation et le progrès des sociétés ont donc des conditions propres. L'absence de quelque une de ces conditions constitue le stigmate sociologique, il se ramène à l'*inadaptation*, laquelle est totale ou partielle.

L'inadaptation partielle est relative à la race, à la nation, à la famille, à l'individu; l'inadaptation individuelle a elle-même deux formes extrêmes, la méconnaissance de la lenteur de l'évolution et le misonéisme. La gravité de la conduite criminelle répond aux différents degrés de l'inadaptation.

Les inadaptés ne sont point tous des criminels, mais tous les criminels sont des inadaptés, depuis le voleur homicide jusqu'au criminel politique qui sacrifie sa vie à ses convictions.

Les stigmates sociologiques ne se présentent que là où existent des stigmates biologiques, parmi lesquels il faut compter les stigmates psychologiques.

Les stigmates biologiques proprement dits sont l'analgésie, la disvulnérabilité qui l'accompagne et enfin le défaut d'inhibition. L'auteur estime comme l'école italienne que le criminel a une sensibilité moins développée que l'homme normal, en d'autres termes qu'il est accessible à des classes d'émotions moins nombreuses, en revanche que cette sensibilité incomplète est plus irritable, plus impulsive, moins aisée à maîtriser.

Les stigmates proprement psychologiques sont avant tout l'aversion du travail et l'imprévoyance, puis le défaut d'attention, la faiblesse de l'invention, la faiblesse des sentiments de famille, l'absence de sens moral.

L'auteur, vu la brièveté de son œuvre, n'a pas cherché à montrer la dépendance des stigmates sociologiques à l'égard des stigmates psychologiques et de ceux-ci à l'égard de la classe inférieure; mais le lecteur quelque peu habitué à la psychologie y suppléera aisément. On sait quels liens étroits unissent l'attention à l'inhibition, le travail à l'attention, l'adaptation sociale au travail.

La lecture de ce livre contribuera beaucoup à la diffusion de l'anthropologie criminelle transformée en une simple application de la psychologie expérimentale et de la sociologie comparée à l'étude des criminels.

III. — Le troisième volume du savant belge est consacré à une revue des doctrines professées par les anthropologistes et

les sociologues sur les criminels. L'auteur préfère l'ordre logique à l'ordre historique. Il étudie les théories qui, dans la genèse du crime, accordent la prédominance au facteur individuel (Lombroso, Benedikt, Garofalo), celles qui l'attribuent au facteur social (Tarde, Lacassagne et l'école de Lyon, Orchansky, Baer, Naecke et la nouvelle école allemande), celles enfin qui tentent une synthèse des vues opposées (ex. : la théorie de la dégénérescence, celle de l'infantilisme, enfin la théorie à la fois anthropologique et économique d'Enrico Ferri). Cependant les variations sont étudiées historiquement.

Sans aucun doute il y a quelque rapport entre l'ordre logique et l'ordre historique. Il faut que les antithèses se soient d'abord heurtées, pour qu'une synthèse puisse être tentée. Néanmoins ces écoles qui ont toutes une conception commune, la notion du déterminisme scientifique, participent toutes aussi aux mêmes idées directrices; toutes admettent le déterminisme psycho-physiologique des actes humains, toutes admettent la solidarité sociale et la possibilité de l'étudier scientifiquement; sur ce point Lombroso et Garofalo ont toujours pensé comme Tarde et Lacassagne, et, comme E. Ferri le rappelait dans un article récent sur le Congrès de Genève, il est faux que l'école italienne ait jamais contesté soit le rôle du milieu physique, soit celui du milieu économique. Seulement l'école italienne a pris pour point de départ le darwinisme; elle y a vu non une simple hypothèse, mais une vérité démontrée, c'est pourquoi elle a identifié sans hésitation le criminel-né à l'homme préhistorique et au sauvage actuel. Là sont sa note propre et sa périlleuse originalité.

Ajoutons que les quelques lignes consacrées par Dallemagne aux travaux de Baer, de Naecke et de Koch ne peuvent guère donner une idée de l'importance prise par l'école allemande, et de l'influence exercée depuis quelques années sur la psychiatrie criminelle par ses représentants.

Ces réserves faites, l'ouvrage de Dallemagne présente une série de notices claires, suffisamment complètes et aptes à initier rapidement le lecteur aux discussions et aux travaux de l'anthropologie criminelle. S'il passe ainsi cette science en revue, c'est d'ailleurs pour en mieux indiquer les lacunes et en mieux formuler le problème fondamental.

Elle débuta par une théorie du type criminel fondé sur des caractères anatomiques. Ce type était présenté comme un cas

d'atavisme, comme la réapparition d'une variété des races inférieures au sein de la société civilisée. Mais la critique obligea Lombroso à modifier ses vues, à abandonner l'idée d'un type anthropologique opposable à celui des races normales. « Il manque au type lombrosien la persistance, la régularité, l'hérédité, comme le rappelait l'opinion de Virchow » (p. 49). A côté du criminel-né, Lombroso a donc placé le fou moral, l'épileptique, le criminel d'occasion, le criminel par passion. L'œuvre de Lombroso était née « avec plusieurs tares originelles anthropologiques. Elle versait dans l'erreur des classiques qui avaient érigé le crime en entité juridique. Puis, après avoir englobé la collectivité des criminels sous une seule rubrique, elle commit la faute de paraître étudier et caractériser exclusivement le criminel à l'aide d'une série d'attributs, les attributs anatomiques. Elle conclut imprudemment à l'existence d'un type criminel auquel elle s'efforça de ramener toute l'armée des délinquants » (p. 17).

Il est impossible à la critique de ratifier ce jugement. Lombroso a été, avec Comte et Marx, la personnalité la plus hautaine de la science contemporaine. Qui lui fait une objection, même une objection de fait, devient indigne d'être discuté. Debierre et Næcke font-ils sur les crânes des malfaiteurs ou des fous moraux des observations contraires aux siennes ? Debierre et Næcke deviennent aussitôt des hommes au-dessous de la moyenne⁽¹⁾. Virchow appelle l'anthropologie criminelle une caricature de la science : Virchow est donc convaincu de *misonéisme*, c'est-à-dire de démente sénile. Lombroso n'a rien concédé à ses adversaires. Ses variations apparentes sont des conséquences de sa théorie du type, théorie dont Dallemagne cite précisément la formule. « Le passage insensible d'un caractère à un autre se manifeste dans tous les êtres organiques ; il se manifeste même d'une espèce à l'autre ; à plus forte raison en est-il ainsi dans le champ anthropologique où la variété individuelle, croissant en raison directe du perfectionnement et de la civilisation, semble effacer le type complet... On doit accueillir le type avec la même réserve qu'on met à apprécier les moyennes dans la statistique. »

(1) « Sa rebbe inutile ed indegno insieme dell' altezza cui giunge la nuova Scuola se noi scendessimo a rospindere, prendendole sul serio, alle povere obbiezioni che ci muovono nomini molto al disotto della media, come Næcke, Manouvrier, Debierre, Zakarewski. » (Lombroso, in *Archives*, série 2, vol. II, p. 94.)

Aussi le problème a-t-il été pour Lombroso de découvrir les anneaux qui reliaient le criminel-né à l'homme normal. Parmi les auteurs des crimes privés, il a d'abord découvert l'épileptique, le fou moral, puis les criminels d'habitude, d'occasion et de passion. C'était trop peu ; la criminalité politique lui a révélé d'autres anneaux ; il en demande maintenant à la criminalité occulte.

S'il n'existe pas de type criminel, s'il est impossible également d'identifier, comme l'a fait Benedikt, le criminel et le neurasthénique, faut-il se rallier soit aux vues de Tarde, soit à celles de Lacassagne, faire du criminel un produit social et conclure que « les sociétés ont toujours les criminels qu'elles méritent ? » L'auteur constate la prépondérance de ce point de vue dans la plupart des pays d'Europe, mais il ne peut s'y rallier, vu que les stigmates de dégénérescence sont beaucoup plus nombreux chez les délinquants que chez les hommes normaux.

Il admire la synthèse exposée dans la *Sociologie criminelle* d'Enrico Ferri et y voit « l'exposé le plus scientifique et le plus méthodique des opinions de l'école positiviste » (p. 192).

Le crime serait l'effet de conditions anthropologiques, physiques et sociales. Le facteur individuel seul permet d'expliquer pourquoi « dans un même milieu et dans les mêmes conditions de misère, d'ignorance, d'éducation nulle ou viciée, sur 100 individus 60 resteront honnêtes, 5 préfèrent le suicide au crime, 5 autres se font mendiants, 5 deviennent aliénés et 25 enfin délinquants. Chaque ordre de causes intervient différemment dans chaque catégorie de délits. Les causes sociales, qui prévalent dans la genèse des vols, ont beaucoup moins d'influence sur celle des viols ou des meurtres. »

Toutefois Dallemagne ne peut se rallier aux vues de Ferri. La généralité de cette théorie, « tout en la soustrayant aux objections et aux contestations, la soustrait également au domaine de la criminalité ; car tout acte est à la fois résultante de l'organisme et du milieu, et le crime, en restant dans la règle commune, ne s'en trouve pas plus expliqué pour cela »

Cette critique n'aurait quelque force que si les organismes et les milieux ne comportaient aucune différence, aucune variation.

Quelle marche faut-il donc suivre ? L'auteur rappelle que « les besoins constituent les éléments toujours actifs qui constituent la trame de notre vie nutritive, génésique et psy-

chique ». Mais les besoins sont modifiés et spécialisés sous l'influence de l'évolution individuelle et du milieu ; « l'ensemble de ces modifications traduit l'adaptation ou l'inadaptation sous toutes ses formes », inadaptation que permettent d'étudier les stigmates sociologiques.

Les déviations morbides du besoin peuvent « servir de base à une étiologie fonctionnelle du crime ». Elles permettent d'en déterminer le véritable facteur biologique.

De là résulte un programme d'anthropologie criminelle formulé très clairement en ces termes :

« Envisager l'évolution individuelle et l'évolution sociale comme subordonnées à trois ordres de facteurs que, faute de dénominations mieux appropriées ; nous appelons nutritifs, génésiques, intellectuels. Ramener tout acte normal, individuel ou social à l'action plus ou moins directe de l'un de ces trois facteurs ou de la résultante de plusieurs d'entre eux. Rechercher dans les actes pathologiques sociaux les déviations morbides ou tout au moins anormales de l'un ou de plusieurs de ces facteurs. Comprendre dans ces déviations tout d'abord les effets de la non-satisfaction pure et simple des besoins, ensuite la non-satisfaction d'un besoin déterminé auquel des circonstances particulières ont imprimé un caractère qui peut le rapprocher ou l'éloigner considérablement du besoin normal, physiologique. Enfin, rechercher dans les états dégénérés ou déséquilibrés la filiation des anomalies successives subies par l'un de nos facteurs ou de plusieurs d'entre eux, anomalies dont la résultante finale constitue ou engendre les états de dégénérescence ou de déséquilibre. »

CINQUIÈME SECTION

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

I. — THÉORIES ÉCONOMIQUES

PAR M. FRANÇOIS SIMIAND.

Introduction.

Il ne serait pas possible, ni du reste convenable au dessein de ce livre, de passer en revue ici toute la très abondante littérature économique actuelle. Pour toutes les études techniques sur des questions spéciales, telles qu'en ce moment le métallisme monétaire ou le protectionnisme ou l'agrarisme, pour tous les travaux plus concrets qui concernent la législation économique, projets, résultats, critiques, pour toutes les nombreuses recherches de faits, statistiques, monographies, etc., accumulation méthodique de matériaux pour la science de demain, on ne peut que renvoyer aux publications appropriées. Mais les problèmes généraux de l'économie, la portée d'ensemble, la méthode, intéressent la science sociale tout entière et ont peut-être beaucoup à tirer d'elle. Pour être surtout spéculatif, cet ordre de travaux n'en est pas moins à tort condamné par certains, laissé de côté par beaucoup d'autres : les études plus concrètes ou plus spéciales, la simple observation même, impliquent, qu'elles le veuillent ou non, une solution au moins provisoire à ces problèmes. Il est légitime, en marchant, de se demander où l'on va ; et, de fait, on va toujours quelque part, pourvu que l'on marche.

Quel est l'état présent de la théorie ou des théories de la valeur ? Qu'y a-t-il d'acquis, qu'y a-t-il à rechercher encore et peut-être indéfiniment, touchant la nature et touchant la mesure de la valeur ?

En quel sens et dans quelle mesure la science économique

actuelle peut-elle fonder des systèmes pratiques tels que sont les systèmes socialistes ?

Quelle conception de principe est essentielle à la science économique en tant que science sociale ? Est-elle la science primitive et fondamentale, la vie économique étant le substrat et la condition de toute la vie sociale, ou est-elle dépendante de la science sociale générale, ou même en quel sens et à quelles conditions est-elle une science sociale ?

Telles sont les questions que nous donnons occasion de poser un certain nombre d'ouvrages récents¹.

A. — La valeur et la mesure de la valeur.

DOM^{co} BERARDI. — **La legge del Valore secondo la dottrina della Utilità Limite** (*La loi de la valeur selon la doctrine de l'utilité limite*). Bologna, Garagnani e figli, 1895, in-8° 80 p. (Estratto dai numeri di settembre ed octobre 1895 del *Giornale degli Economisti*).

On a beaucoup écrit, en ces dernières années, sur la théorie de la valeur². Ce mouvement d'études est dû sans doute à

(1) Nous avons réuni sous la rubrique *Divers* un certain nombre d'ouvrages qui nous sont parvenus et qui ne se rattachent pas aux grandes questions précédentes.

(2) Après les ouvrages fondamentaux de Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871; — L. Walras, *Economie politique pure*, 1874, 2 éd. 1889. — Stanley Jevons, *Theory of political economy*, 1871; — Neumann, *Wirtschaftliche Grundbegriffe* dans le *Handbuch* de Schönberg; — Le même, *Grundlage der Volkswirtschaftslehre*, Tübingen, 1889; on peut citer : Putzlitz, *Wert, Preis und Arbeit*, 1880. — Clark, *Philosophy of value*, New Englander, juli 1881. — Vollebom, *Intorno al costo relativo di produzione*, Bologne, 1882. — Von Wieser, *Ursprung des Werthes*, Wien, Hölder, 1884. — Le même, *Der natürliche Werth*, Wien, Braumüller, 1889. — Le même, *The theory of value*, Annals of the American Academy, 1892. — Böhm-Bawerk, *Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwertes*, Jahrb. f. nat. Oek. u. Stat. N. F. XIII Bd., 1886. — Le même, Art. *Wert*, dans le *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. — Wolff, *Zur Lehre vom Wert*, Zeitsch. f. d. gesamte Staatswissenschaft, XXII Bd., 1886. — Gärtner, *Ueber die wahre Natur des Geldes mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Wertbegriffe*, Zeitsch. f. d. ges. St. Wiss. 1888. — Scharling, *Werttheorie u. Wertgesetz*, Jahrb. f. nat. Oek. u. Stat. N. F. XVI. Bd, 1888. — Wicksteed, *Alphabet of economical Science I. Elements of the theory of value*, 1888. — Loria, *La teoria del valore negli Economisti italiani*, Archivio giuridico, XXVIII. — Le même, *La Scuola austriaca*, dans l'Economia politica antologia, CX. — Graziani, *Storia critica della teoria del valore in Italia*, Milano, 1889. — Montanari, *Contributo alla storia della teoria del valore nelle scrittori italiani*, Milano, 1889. — Flatow, *Studie über den Wertbegriff*, Zeitsch. f. d. gesamte Staatswiss.,

l'apparition, à peu près simultanée et d'ailleurs indépendante en trois pays¹, d'une ingénieuse et séduisante doctrine qui se dit nouvelle² et se prétendit définitive, la doctrine appelée de *l'utilité limite*, ou encore de *l'utilité finale* ou de *l'utilité marginale*.

Depuis l'origine de la réflexion économique, le principe de la valeur oscillait entre le besoin humain, cause et fin de l'économie, et l'effort pour satisfaire ce besoin, moyen de l'économie. Le besoin étant mesuré par l'utilité ou propriété de le satisfaire, il était facile de voir que la gradation de la valeur ne répondait pas à la gradation de l'utilité : d'où une correc-

1889. — Lehr, *Wert, Grenzwert u. Preis*, Jahrb. f. nat. Oek. u. Stat., XIX. 1889. — Komorzynski, *Der Wert in der isolirten Wirtschaft*, Wien, 1889. — Supino, *La teoria del valore e la legge del minimo mezzo*, Giorn. degli Economisti, 1889. — Auspitz u. Lilben, *Untersuchungen über die Theorie des Preises*, Leipzig. Duncker u. Humblot, 1889. — Zuckerkanndl, *Zur Theorie des Preises mit besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung der Lehre*, Leipzig, Duncker u. Humblot, 1889. — Gerlach, *Ueber die Bedingungen wirtschaftlicher Thätigkeit* (Kritische Erörterungen zu den Werthelehren von Marx, Knies, Schäffle u. Wieser), Jéna, 1890. — Dietzel, *Die klassische Werttheorie und die Theorie vom Grenznutzen*, Jahrb. f. nat. Oek. u. Stat. N. F. Bd. XX, 1890. — Le même, *Zur klassischen Wert. u. Preistheorie*, Ibid., 3 F., Bd. I, 1891. — Discussions, à ce propos, de Lehre, Auspitz, Zuckerkanndl, Ibid., N. F. Bd. XXI; de Patten, Ibid., 3 F. Bd. II; de Böhm-Bawerk, Ibid., N. F. Bd. XXI et 3 F. Bd III. — Valenti, *La teoria del valore*, Roma, 1890. — Alessio, *La teoria del valore nel cambio interno*, Torino, 1890. — Smart, *An introduction to the theory of value*, London, Macmillan, 1891. — Le même, *Studies in Economics*, London, Macmillan, 1895. — Clark, *The ultimate standard of value*, Yale Review, nov. 1892. — Fisher, *Mathematical investigations in the theory of value and prices*, Transactions of the Connecticut Academy, juli 1892. — Tangorra, *La teoria economica del costo di produzione*, Roma, 1893. — Wicksell, *Ueber Wert, Kapital und Rente nach den neueren Nationalökonomischen Theorien*, Jena, 1893. — Benini, *Il valore e la sua attribuzione ai beni strumentali*, Bari, 1893. — Zaleski, *La théorie de la valeur* (en langue russe), Kasan, 1893. — Mac Vane, *Marginal utility and value*, Quarterly Journal of Economics, April 1893. — Le même, *Austrian theory of value*, Annals of American Academy, nov. 1893. — Voigt, *Der ökonomische Wert der Güter*, Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss. 1892. — Naumann, *Die Lehre vom Wert*, Hamburg, 1893. — Ricca Salerno, *La teoria del valore nella storia delle dottrine et dei fatti economici*, Roma, 1894. — Schröder, *Der wirtschaftliche Wert*, Berlin, Puttkamer u. Mühlbrecht, 1894. — Voir enfin tous les principaux traités d'économie politique.

(1) V. les ouvrages cités de MM. Menger, Stanley Jevons et Léon Walras.

(2) On a montré depuis qu'elle se trouvait déjà, à peu près explicitement, chez l'économiste trop peu connu von Thünen. Cf. Veditz, *Thürens Werthelehre verglichen mit den Werthelehren einiger neueren Autoren*, Halle, 1896, et Andler, *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*, Paris, 1897 (p. 203-206). — Un ingénieur français, Dupuit, et en Allemagne Gossen, sont également cités comme des précurseurs.

tion tirée de l'idée de rareté. Mais les choses avaient-elles vraiment une valeur indépendante du fait de l'homme? N'était-ce pas ce que l'homme ajoutait aux choses qui en faisait tout le mérite? N'était-il pas plus exact donc, la notion d'effort réduite à celle de travail, de rendre compte de la valeur par le travail? N'était-ce pas la production qui réglait les conditions de l'échange plus encore que la consommation? — Peut-être alors la solution était-elle d'expliquer différemment la valeur d'usage et la valeur d'échange, écartisme facile, adopté souvent en somme par l'école, mais peu soutenable rigoureusement. — De toutes façons, la science devait-elle traiter des besoins, des efforts concrets et particuliers, et non plutôt du besoin et de l'effort? C'était une tendance légitime que de rechercher une notion avant tout objective. Il semblait qu'une notion psychologique, comme était le besoin ou l'effort, ne pouvait être considérée objectivement. L'utilité restait très voisine du besoin, et n'était-elle pas, après tout, affaire d'appréciation? Le travail au contraire n'offrait-il pas l'avantage de pouvoir être défini extérieurement à la psychologie, indépendamment de l'appréciation subjective de l'effort, grâce à la réduction de tous les travaux à un travail dit normal (ou socialement nécessaire), et à la mesure de ce dernier par le temps? — Il y avait enfin ce danger que la méthode d'analyse, forcément suivie en ces recherches, pouvait, à l'insu même de ceux qui l'employaient, conduire à ce que *devrait être* la valeur, plutôt qu'à ce qu'elle *était*. Fort de la théorie déduite, on pouvait prononcer de la fausseté ou de la vérité des estimations actuelles. Ainsi l'effort des tendances conservatrices était de se couvrir, et celui des tendances réformatrices était de se fonder par une doctrine de la valeur aussi solide et conséquente que possible.

Sur ces quatre points essentiels, nature du principe de la valeur, unité ou dualité, objectivisme ou subjectivisme, portée dogmatique et pratique, la théorie nouvelle⁽¹⁾ (bientôt appelée théorie de l'école autrichienne) prenait position. — Elle fut d'abord un retour très net au principe de l'utilité, mais avec une addition, selon elle, décisive. Les besoins de l'homme ne sont pas indéfinis à satisfaire; une chose utile,

(1) On en trouvera des exposés élémentaires chez Böhm-Bawerk, art. *Wert* du *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, paru en français sauf de légères abréviations dans la *Revue d'Économie politique*, 1894; et chez Ch. Gide. *Principes d'économie politique*, 5^e éd. Paris, 1896.

c'est-à-dire propre à satisfaire des besoins de l'homme, peut se trouver en quantité telle que, ces besoins intégralement satisfaits, elle ne soit point épuisée (l'eau à la rivière) : la chose n'a alors aucune valeur (ce qui est en trop n'a même rigoureusement pas d'utilité); mais elle en prend une, dès que la quantité en étant, pour une cause ou pour une autre, limitée (une provision d'eau dans le désert), ne permet pas la satisfaction intégrale du ou des besoins correspondants, et qu'alors l'homme, appréciant la qualité relative des besoins ou le degré de la satisfaction, renonce progressivement aux satisfactions les moins importantes : ainsi la chose utile en quantité limitée a une valeur qui est mesurée par l'intensité du dernier besoin satisfait ou du dernier degré de besoin satisfait. On s'expliquait d'ailleurs que le travail ait été pris pour le principe de la valeur : le travail étant pénible, les produits du travail sont en quantité limitée, et ils sont d'ordinaire utiles. — Il n'y avait qu'un principe de la valeur, l'utilité (au sens précis qu'on a dit); et la valeur objective dans l'échange se fondait uniquement, en dernière analyse, sur la valeur subjective dans l'usage. — La doctrine était ainsi en même temps une franche réintroduction du facteur psychologique, mieux encore du facteur psychologique individuel et concret : on parlait *des* besoins (et non pas même *du* besoin) de l'homme isolé ou supposé tel, et de la satisfaction de ces besoins; et c'est par dérivation et complication qu'on expliquait les phénomènes multiples observés dans l'économie sociale. — Mais, à moins d'un moyen de donner, à ces estimations affectives où s'arrêtait l'analyse, une commune mesure, ou seulement une normale, toute valeur ne devenait-elle pas relative et arbitraire? Et que fonder là-dessus que d'artificiel dans le présent comme dans l'avenir?

M. Berardi, dans son étude, fait surtout une critique de détail, et néanmoins il s'adresse à la doctrine de l'utilité-limite, et non à tel ou tel de ses auteurs : il y a dès lors cet inconvénient que, souvent les détails différant, sur les points délicats, d'un auteur à l'autre, la critique peut manquer ou de justesse générale d'application, ou de cohérence. On peut regretter que l'auteur, avec la connaissance qu'il a des textes, n'ait pas commencé par dégager des variations individuelles l'essentiel de la doctrine autrichienne, pour le soumettre ensuite à un examen approprié.

La réforme terminologique de la nouvelle école, d'abord, ne

paraît pas heureuse à M. Berardi : elle ne fait qu'apporter de la confusion dans un groupe de notions claires et acceptées de tous les économistes ¹. La prétendue valeur d'échange objective n'est pas autre chose que le prix, et la valeur d'échange subjective est une simple extension de la valeur d'usage. Il y aurait avantage à reprendre, au sens classique, les notions de valeur d'usage, de valeur de coût ou coût, et de valeur d'échange ou de mérite. — Il faut maintenant distinguer soigneusement l'étude de la cause de la valeur et celle de la mesure de la valeur. La cause de la valeur, suivant l'école autrichienne, est la limitation quantitative des biens. C'est là une triple erreur. Ce n'est pas la limitation des biens qui cause la valeur, mais le fait qu'ils sont appropriés. La limitation est, en tant que la vanité de l'homme est satisfaite de posséder des choses rares, un motif, entre d'autres, d'utilité ; et cela, Turgot l'avait déjà vu. Enfin c'est confondre la cause et la mesure de la valeur : l'or vaut plus que le fer parce qu'il est en moins grande quantité, mais pourquoi l'or et le fer valent-ils quelque chose ²? — La valeur est mesurée, dit l'école nouvelle, par l'intensité du dernier besoin satisfait, ou du dernier degré de besoin satisfait : c'est la loi de saturation ou encore d'utilité décroissante (la raison est en effet que le besoin diminue à mesure qu'il se satisfait, et passe enfin à la limite zéro). Il serait exagéré de soutenir directement l'inverse, c'est-à-dire que c'est la valeur qui mesure l'utilité-limite. Mais il faut remarquer que la théorie a confondu décroissance de satisfaction ou de jouissance avec décroissance d'utilité : l'utilité proprement dite reste constante. Mais surtout il y a un postulat caché à la doctrine : c'est que l'utilité-limite est supérieure encore au coût de production, sinon la valeur d'une chose serait inférieure à son coût de production, ce qui ne peut être un état normal. Ainsi l'utilité-limite est supposée coïncider avec le coût-limite ; mais cette supposition est arbitraire ³. — Arrivant enfin à l'échange, la doctrine autrichienne explique la fixation du prix par la théorie du *couple-limite* (on part de l'hypothèse d'un vendeur et d'un acheteur en présence : pour que l'échange soit possible, il faut que le vendeur estime subjectivement l'objet moins haut

(1) Berardi. *Op. cit.*, p. 5 et 6.

(2) *Id.*, p. 14-17.

(3) *Id.*, p. 31-33.

que ne l'estime l'acheteur, le prix sera compris entre ces deux estimations ; puis on complique l'hypothèse de plus en plus pour arriver au cas d'une série d'acheteurs $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, \dots$ aux estimations subjectives décroissantes, en présence d'une série de vendeurs $B_1, B_2, B_3, B_4, B_5, \dots$ aux estimations subjectives croissantes : le prix sera compris entre une limite supérieure formée par l'estimation du dernier acheteur admis à l'échange, A_5 par exemple, et par celle du premier vendeur exclu, B_1 , et une limite inférieure formée par l'estimation du dernier vendeur admis à la vente, B_5 , et celle du premier acheteur exclu, A_1 ; c'est là le couple-limite). Mais d'abord, cette théorie ne fixe que deux limites maxima et minima, et ne nous dit nullement en quel point déterminé, entre les deux, se fixera le prix, ni pourquoi en ce point. Elle suppose, de plus, que les évaluations personnelles sont connues de tous les intéressés, ce qui ne se produit jamais en fait. Enfin on donne comme fixant les limites du prix le dernier acheteur admis ou le premier vendeur exclu ; mais ils n'acquièrent cette qualité que par la fixation du prix : n'est-ce point là un cercle ? Les influences sur le prix reconnues par la nouvelle école se ramènent en somme à l'offre et à la demande. M. Berardi n'a pas de peine à critiquer la prétendue loi, si elle prétend exprimer un rapport de proportion inverse. Mais autrement, que signifie-t-elle sinon que le prix se fixe dans la zone où l'offre égale la demande ? La cause de la diversité des prix est donc autre que l'offre et la demande ¹. — L'école autrichienne avait encore la tâche de fonder la valeur des biens productifs, ou des choses qui ne servent pas directement à satisfaire nos besoins. La théorie devient de plus en plus compliquée et on ne peut ici la suivre dans le détail ; le dessein en est de montrer que la détermination de la valeur provient toujours en définitive de l'utilité-limite du produit dernier d'usage immédiat (le *produit-limite*) et d'établir, contre la doctrine du coût de production, que le coût est déterminé par la valeur, au lieu de la déterminer ; et pourtant nos auteurs s'efforcent de ne pas condamner intégralement cette doctrine, de prouver que cela revient au même, et enfin ils admettent des cas où s'applique la loi du coût. Mais ces tentatives n'ont pas de raison, s'il est vrai que l'utilité-limite, le couple-limite, le produit-limite

(1) Berardi. *Op. cit.*, p. 39-48.

mesurent respectivement la valeur des biens immédiats, le prix dans l'échange, la valeur des biens de production. Ces tentatives sont vaines, si elles prétendent concilier l'inconciliable, la théorie de l'utilité et la théorie du coût, le plaisir et la douleur¹.

Est-il besoin de dire que ces critiques de M. Berardi, et d'autres encore, moins importantes ou moins nettes, n'ont pas toutes la même valeur ? Les meilleures vont se retrouver ailleurs ; et d'autre part il en manque peut-être, et des plus décisives.

LEO VON BUCH. — *Intensität der Arbeit, Wert und Preis der Waren* (Ueber die Elemente der politischen Oekonomie, Erster Theil). (*Intensité du travail, valeur et prix des marchandises*. Eléments d'économie politique, 1^{re} partie.) Leipzig, Duncker und Humblot, 1896. 1 vol. in-8°, 240 p.

En présence des imperfections de la nouvelle théorie, ne conviendrait-il pas de revenir à celle qu'elle a prétendu remplacer, à la théorie de la valeur fondée sur le travail ? C'est sans doute ce qu'a pensé M. von Buch qui l'a reprise où l'avait laissée Marx. Marx lui avait rendu le grand service de le débarrasser d'un cercle : les produits du travail tiraient leur valeur de coûts de travail ou frais de production, lesquels étaient estimés eux-mêmes en produits de travail ; Marx avait retiré le travail du circuit de l'échange pour y mettre seulement la force de travail, marchandise d'ailleurs unique de son espèce, capable de reproduire à l'usage une valeur supérieure à sa valeur d'échange. La théorie marxiste marquait de plus un puissant effort vers l'objectivation de la valeur : non seulement ce travail qui, incorporé dans les choses, en faisait la valeur, n'était pas le travail dépensé en fait et par les individus, mais était le travail socialement nécessaire dans un état de civilisation donné ; c'était encore un travail moyen ou normal où les travaux différenciés étaient ramenés et qui dès lors ne se mesurait plus que par le temps. — C'est précisément sur cette réduction des travaux différenciés au travail simple que Marx s'est insuffisamment expliqué ; et le point est pourtant essentiel. Il est difficile de soutenir que les travaux divers ne comportent pas des différences de qualité :

(1) Berardi. *Op. cit.*, p. 50-75.

il y a là dès lors un passage d'une différenciation qualitative à une différenciation quantitative qui demande à être éclairci. Si l'on ne fonde ici une méthode d'estimation en quantité de la qualité, l'évaluation de tous les travaux en temps de travail simple n'est plus qu'une appréciation arbitraire et relative, et du coup l'objectivité cherchée disparaît. Le titre de l'ouvrage de M. von Buch pouvait laisser penser qu'il s'attaquait à ce problème : on est déçu.

La notion d'intensité de travail, dont il part dès le début, est en effet purement quantitative. Le travail humain étant la transformation de l'énergie potentielle de l'organisme en travail mécanique, l'intensité se mesure par la quantité de travail mécanique fourni dans l'unité de temps¹. Et c'est sans doute un effort d'objectivation que de ramener le travail humain au travail mécanique, et encore que de se demander si la physiologie peut déterminer la quantité de travail normal². Mais le plus intéressant eût été de nous montrer que la diversité des travaux se ramène à des degrés d'une intensité ainsi définie, et que l'élément psychologique de tout travail humain peut ainsi être négligé au profit de l'élément physique³. M. von Buch ne s'est pas donné cette tâche : tel qu'il est, son travail revient simplement à changer l'ordre de grandeur par lequel sera mesuré le travail, supposé lui-même une grandeur, à mettre au lieu du temps la force mécanique, ou à combiner les deux ; mais de prouver que le travail humain peut être traité comme une grandeur, et à quelle condition, il n'est pas question.

C'est peut-être mettre plus de portée méthodique dans cette recherche que l'auteur n'a prétendu. L'objet véritable de son étude paraît être d'établir, comme une vérité trop longtemps méconnue, que l'intensité du travail varie en raison directe de la part de l'ouvrier sur la valeur produite, et en raison inverse de la durée de la journée de travail⁴. La limite de l'intensité du travail (optimum) serait donc atteinte à la condition que l'ouvrier eût le produit intégral de son travail et que la durée

(1) Von Buch. *Op. cit.*, p. 27 et *passim*. Définition de la valeur, p. 148, etc.

(2) *Id.*, p. 46 et *passim*.

(3) Ce qui n'est nullement impliqué chez Marx : car l'unité à laquelle il réduit est le travail social simple qui, suivant les civilisations, peut déjà être assez éloigné d'un exercice machinal de l'activité qui ne soit intellectuel à aucun degré.

(4) Von Buch, *Op. cit.*, p. 96-99.

de la journée fût normale (c'est-à-dire vraisemblablement de 8 heures). Cette loi est-elle, dans la pensée de l'auteur, fondée déductivement ou inductivement ? Cela n'est pas très clair : pour la seconde proposition, l'hygiène nous apprend que la limitation du temps de travail est la condition d'une bonne santé et par conséquent d'une force maxima¹ ; pour la première, on peut dire que le bien-être du travailleur est la condition d'un bon travail. Mais l'auteur s'efforce de prouver que les faits concordent avec la théorie. Il croit pouvoir mesurer l'intensité du travail par la quantité du produit (quand les conditions techniques sont égales d'ailleurs), et la part de l'ouvrier sur la valeur produite, par le rapport du salaire aux prix des marchandises vendues ; la durée de la journée étant connue d'autre part, il vérifie, principalement avec les statistiques des industries du fil en Angleterre, en France, en Amérique, en Allemagne, si les rapports des chiffres réels se rapprochent des rapports calculés mathématiquement². Il serait superflu de montrer combien cette méthode est peu rigoureuse et contient de chances d'erreur, et qu'en tout cas l'observation est trop étroite pour fonder une généralisation.

Quant à la correction au marxisme, elle est plus apparente que réelle ; lorsque chez Marx l'allongement de la journée de travail augmentait la plus-value, il était entendu que le travail ne variait pas d'intensité ; et une variation d'intensité (quantitative) pouvait toujours s'exprimer en variation de temps du travail simple³. La loi de M. von Buch signifie seulement en somme qu'en fait, actuellement, les pays où les salaires sont les plus élevés⁴ et la journée de travail la plus

(1) Von Buch. *Op. cit.* p. 70.

(2) *Id.*, p. 100-139.

(3) M. von Buch ne tient pas un compte suffisant de la théorie de la plus-value relative. — Une autre critique faite à Marx paraît peu fondée. La force de travail ne saurait être une marchandise parce qu'elle n'est que la provision en énergie potentielle de notre organisme, non encore changée en force mécanique. La transformation des aliments en force de travail est le fait de l'organisme, donc la force de travail ne provient pas des produits du travail. Mais, à ce compte, l'énergie potentielle d'une eau accumulée dans un réservoir ne serait pas non plus une marchandise. Et pour l'autre argument, le travail humain ne consiste jamais qu'à donner à une force naturelle mécanique, chimique ou biologique, l'occasion de s'exercer (*Id.*, p. 73 note).

(4) M. von Buch parle non seulement du salaire, mais de la part sur le produit de travail revenant à l'ouvrier. Mais l'estimation de cette part paraît contestable, et il est fort admissible que la variation absolue du salaire intéresse d'abord l'ouvrier autant et plus que la variation relative.

courte sont en même temps les pays de la productivité la plus grande ; mais comme ni les influences sur la productivité autres que celle de l'intensité du travail, ni les causes de variation d'intensité du travail, autres que l'élévation de la rémunération et la durée du travail journalier, ne sont suffisamment éliminées, ce rapport de concomitance apparaît comme contingent et ne suffit pas à fonder un rapport de causalité. En tout cas la théorie de la valeur n'en est pas sensiblement modifiée dans l'esprit, sinon dans la lettre, et le défaut de la doctrine marxiste reste entier.

Voir : Sorel, *La théorie marxiste de la valeur*, Journal des Économistes, 1897. — Loria, *La teoria marxistica del valore*, Riforma sociale, mars 1897.

D^r JOHANNES WERNICKE. — **Der objective Wert und Preis.** Grundlegung einer realen Wert- und Preistheorie. (*La valeur objective et le prix.* Fondement d'une théorie positive de la valeur et du prix.) Iéna, Gustav Fischer, 1896, 1 vol. in-8°, 116 p.

On distingue couramment les théories subjectives et les théories objectives de la valeur, et l'on n'a pas tort. Mais il faudrait savoir ce que l'on veut dire. Qualifie-t-on la théorie autrichienne de subjective, parce qu'elle fonde la valeur sur le besoin ressenti et la satisfaction éprouvée, et la théorie marxiste d'objective, parce qu'elle l'explique par le travail incorporé en quelque sorte dans les choses ? Il est aisé de montrer que le travail ne peut pas plus être séparé de l'effort et de la peine, que, de l'avis commun, l'utilité ne l'est du besoin et de la jouissance. Si subjectif veut dire en somme psychologique, et objectif, qui ne l'est pas, il n'y a pas de théorie de la valeur qui, au moins implicitement, et par la racine, ne soit subjective en ce sens. — Mais, au point de vue de la connaissance, phénomène objectif signifie uniquement phénomène soumis à des lois, phénomène qui n'est pas arbitraire, qui n'est pas individuel, et phénomène subjectif le contraire. Assurément nous ne connaissons ou ne croyons connaître comme phénomènes subjectifs que les phénomènes psychologiques, et il demande à être montré que, contrairement aux apparences, il y a des phénomènes psychologiques objectifs : cette confusion de notions n'en est pas moins illégitime et mauvaise. Toute théorie de la valeur, au moins jus-

qu'ici, et autant qu'on peut le concevoir, est psychologique : mais les uns rendront compte de la valeur par les appréciations ou estimations soit de la satisfaction du besoin, soit de la peine de l'effort, individuelles et arbitraires ; d'autres prétendront que ces appréciations ou estimations sont, au moins pour une part, soustraites à l'arbitraire personnel, et s'imposent aux individus. La théorie autrichienne ne nie pas que, dans notre état de civilisation compliquée, dans notre société soumise depuis longtemps au régime de l'échange, nous ne recevions les évaluations toutes faites et ne les employions même contre notre gré personnel : mais elle est rigoureusement subjective en considérant que ces valeurs socialement établies ne sont que le résultat d'une combinaison et complication d'estimations individuelles et arbitraires passées. La question de la valeur objective ou subjective est donc excellemment posée par M. Wernicke en ces termes : « Entre les valeurs individuelles d'une part et, d'autre part, la valeur sociale et le prix (*der volkswirtschaftliche Wert und Preis*), y a-t-il opposition ou rapport d'influence réciproque ? La valeur subjective, individuelle, est-elle la valeur originaire dont la valeur sociale est dérivée comme une résultante d'estimations particulières ? ou bien est-il à penser que la valeur objective sociale (et le prix) est la valeur *a priori* à laquelle se rapporte *a posteriori*, en la modifiant, la valeur individuelle subjective ? » M. Wernicke prétend constituer une théorie objective de la valeur, en prenant comme position que « l'ensemble est un donné *a priori* par rapport aux individus, qu'il existe vraiment, non comme une simple fiction, mais comme une puissance réelle extérieure aux individus, et se trouve avec eux en influence réciproque¹. »

M. Wernicke veut donc montrer que la valeur et le prix dépendent de facteurs s'imposant aux individus comme donnés dans la société en tant que telle, et de facteurs également objectifs, des conditions de la production. Il se place d'abord au point de vue de la consommation et de la répartition. La psychologie sociale peut dresser une liste graduée des besoins de l'homme en société, et distinguer deux caractères des besoins qui sont en raison inverse l'un de l'autre, l'urgence (*Dringlichkeit*) et l'importance (*Wichtig-*

(1) Wernicke. *Op. cit.*, p. 8.

(2) *Id.*, p. 9.

keit)¹. L'étude de la production montrera que les moyens de satisfaire nos besoins² sont en quantité limitée, et d'autre part la qualité en est en raison inverse de la quantité. Ces moyens de satisfaction ne sont pas laissés à notre arbitraire, du moins pas entièrement. Ils sont mesurés et limités par le revenu de chacun (*Einkommen*), qui dans notre société est exprimé en monnaie. L'emploi de ce revenu est en grande partie soustrait à notre arbitraire individuel par les conditions sociales, usage, habitude, mode, etc. ; et il l'est d'autant plus que notre revenu est plus faible : les revenus limités à la satisfaction des besoins matériels (nourriture, vêtements, logement...) n'ont presque aucune indépendance d'emploi. Aux classes de revenus correspondent des moyens de satisfaction proportionnés, qui s'étendent à plus ou moins de besoins³. — Au point de vue de la production, la loi fondamentale est que les moyens de satisfaction sont en quantité d'autant plus limitée que les besoins à satisfaire sont plus élevés. Il semble que l'utilité ne corresponde pas à la rareté ; mais il n'en est rien, si l'on fait dépendre de l'importance des besoins le degré de l'utilité. On montre aussi qu'à la rareté correspond à proportion la difficulté d'acquisition, et à la difficulté d'acquisition correspond exactement le travail. Nous subissons ces conditions de la production de biens, elles nous sont données et ne dépendent pas de notre arbitraire. Il ne dépend pas plus de notre arbitraire de nous soustraire dans une société déterminée au régime économique d'ensemble, à l'attribution qu'il implique, division du travail, etc. Tout cela est ce que l'auteur appelle l'ensemble des chances naturelles en y comprenant la technique⁴.

La valeur objective et le prix dépendent de ces facteurs, l'état donné des moyens de satisfaction, et l'état donné des chances naturelles, de la technique et du degré de civilisation. Pour un bien considéré, elle sera déterminée par ce que peut y consacrer de son revenu la dernière classe capable de l'acheter (classe de l'acheteur-limite, *Grenzkäuferklasse*), cela combiné avec la nécessité normale de couvrir, des frais

(1) Wernicke. *Op. cit.*, p. 15-17.

(2) Il est difficile de trouver en français une traduction, à la fois exacte et commode, de *Bedarf* au sens de l'auteur : « Der Bedarf ist die Summe der Befriedigungsmittel. » *Op. cit.*, p. 18. (Quod opus est ?)

(3) *Id.*, p. 26-34.

(4) *Id.*, p. 34-44

de production, le plus cher producteur¹. — M. Wernicke insiste assez longuement sur cette adaptation à sa doctrine de la théorie des frais de production. Les frais sont en rapport défini avec l'utilité du produit. Les frais de capital se laissent réduire en travail, au temps de travail de reproduction. Le travail qualifié, exercé, le travail intellectuel même sont réductibles au travail manuel (le travail exercé est égal au salaire plus les frais d'instruction). La rareté est équivalente au salaire du travail ordinaire, plus le salaire du travail exercé spécial, plus les frais d'un travail de reproduction conçu, parfois impossible². Ainsi l'importance des besoins, la qualité des travaux, la rareté des biens, la grandeur des frais sont en proportion directe entre elles³. On voit que tous ces facteurs sont objectifs⁴. — La théorie subjective de la valeur n'est pourtant pas sans utilité : elle explique les estimations de valeurs faites subjectivement dans l'économie isolée ; et elle explique les fixations de prix individuelles fondées plus ou moins sur le prix objectif, etc. Mais ces variations individuelles s'annulent en masse, et n'ont ainsi pas d'importance pour l'économie sociale.

Le principal mérite du travail de M. Wernicke est peut-être d'avoir bien posé le problème. Il n'est point surprenant que la solution ne soit pas du premier coup tout à fait heureuse. Ce qui s'y trouve de plus remarquable, bien qu'insuffisamment mis en lumière, est, semble-t-il, d'avoir fait dépendre la valeur non plus seulement de la production, ni de la consommation, ni des deux à la fois, mais encore et surtout peut-être de la répartition. La théorie du travail ou de la production oublie qu'on ne produit que pour quelqu'un. La théorie de l'utilité ou de la consommation néglige, pour l'étude de la satisfaction des besoins, celle des moyens de les satisfaire ; on a bientôt fait de dire qu'ils sont en quantité limitée : il faudrait voir que, dans notre société au moins, cette limitation provient souvent du régime de la répartition plus que du fait de la nature ou des conditions de la production. Toute demande n'agit pas sur le marché économique,

(1) Wernicke. *Op. cit.*, 45-47, et 51-57, etc.

(2) *Id.*, p. 57-82.

(3) *Id.*, p. 72 et p. 115.

(4) L'auteur fait encore une théorie de la valeur en monnaie et du prix, dans le détail de laquelle il est inutile d'entrer.

mais seulement la demande admissible à l'échange, c'est-à-dire celle qui peut payer : il se peut que des besoins superficiels soient satisfaits à grands frais, quand, à côté, des besoins essentiels ne le sont même pas au moindre prix¹. La valeur des choses dépend non seulement de l'appréciation subjective des individus, mais de la part de revenu disponible de ceux qui l'apprécient. Le régime de répartition économique étant évidemment un facteur social, c'est là une raison de plus pour étudier socialement le problème de la valeur. — Mais, cela mis à part, les grosses difficultés du sujet ne sont-elles pas tournées un peu trop facilement ? Si la valeur dépend en dernière analyse soit d'une appréciation de besoins, soit d'une estimation d'efforts, le difficile est de fonder ou de justifier objectivement une comparaison et une gradation des besoins ou des efforts, c'est-à-dire une opération essentiellement qualitative. M. Wernicke se donne tout simplement la notion de qualité objective en question, lorsqu'il série les besoins suivant leur importance (*Wichtigkeit*) autrement que suivant leur urgence (*Dringlichkeit*), seule notion objective non arbitraire en cette matière : les besoins importants sont ceux, dit-il, qui concernent le développement des individus et de la communauté à l'égard de la civilisation et de la puissance². Mais qui en juge ainsi ? L'auteur reconnaît plus loin que pour les pauvres gens ce sont les besoins matériels ou pressants qui sont en même temps les besoins importants. L'appréciation donnée est-elle donc le fait seulement d'une classe sociale déterminée, peut-être même seulement de certains individus ? Il manque ici l'étude de psychologie collective ou sociale qui seule pourrait fonder une théorie sociale et, par là, objective des besoins. — Les moyens de satisfaction, dit M. Wernicke, sont d'autant plus rares que les besoins sont plus élevés ou importants, car c'est une loi fondamentale (un fait naturel, dit ailleurs l'auteur) que les biens sont en quantité d'autant plus faible qu'ils sont moins grossiers, plus beaux ou plus nobles. D'où vient encore cette notion de qualité, sinon de l'appréciation des hommes ? Et c'est une question de savoir si cette coïncidence de l'estimation et de la rareté ne tient pas simplement à ce que la rareté est une cause

(1) Voir l'expression serrée et vigoureuse d'une pensée analogue dans Andler, *Origines du socialisme d'État en Allemagne*, p. 230-231.

(2) Wernicke. *Op. cit.*, p. 16.

d'estimation (par l'intermédiaire de l'intérêt personnel ou de la vanité des hommes). — La rareté correspond à l'utilité, dit encore M. Wernicke, pourvu qu'on tienne compte de degrés d'utilité selon la dignité des besoins : l'or est ainsi plus utile que le fer, si l'on considère que le besoin d'or est plus raffiné que celui de fer. C'est là simplement transporter dans la catégorie de l'utilité la notion de qualité introduite dans la catégorie du besoin. En est-on plus avancé ? — Toute la théorie du coût est encore sujette à la même critique. — Toute théorie de la valeur est, au moins par le fondement, psychologique : si l'on veut qu'elle soit objective, il faut la faire dépendre d'un facteur psychologique objectif. Un facteur *psychologique social*, s'il en est de tels (distincts des facteurs individuels, s'imposant comme donnés chez les individus) remplirait cette condition. Mais qui nous le définira ?

RUDOLF STOLZMANN. — *Die Soziale Kategorie in der Volkswirtschaftslehre*. I. Grundlegender und Kritischer Theil (*La catégorie sociale dans la science de l'économie sociale*. 1^{re} partie : Principes et critique). Berlin, Puttkamer u. Mühlbrecht, 1896, 1 vol. in-8°, VIII-426 p.

Il faut distinguer, estime M. Stolzmann, de la « catégorie purement économique », la « catégorie sociale ». A une époque donnée, de l'état donné des ressources naturelles, des forces de travail et du développement technique dépendent la quantité et la qualité qui peuvent être produites des biens capables de satisfaire les besoins humains : c'est là le domaine des conditions purement économiques. Mais toute économie collective est de plus soumise à des influences d'un autre ordre qui tiennent au fait de la vie en commun, du travail en commun, aux conditions historiques du développement social, à l'état juridique et politique. Ces conditions sociales sont, comme procédant du fait de l'homme, variables de leur nature, au lieu que les éléments strictement économiques sont relativement constants ; elles doivent donc être l'objet d'une étude spéciale, puisqu'elles contiennent en elles toute la possibilité des réformes. La véritable méthode de l'économie nationale doit tenir un compte égal de la catégorie purement économique et de la catégorie sociale ; elle se garde par là d'une part de tomber dans l'utopie, d'autre part d'oublier que la production n'est pas une fin en elle-même,

et que le souci de l'homme et de la satisfaction de ses besoins doit rester le principal¹.

M. Stolzmann a entrepris de montrer l'importance et la fécondité de cette introduction de la catégorie sociale dans la science économique. Avec ce premier volume, il veut traiter, dans cet esprit, du concept fondamental de l'économie : de la valeur. Mais les trois quarts de cette œuvre très compacte et peu dégagée sont remplis par un historique long et traînant, qui passe en revue les diverses théories de la valeur sous trois grands types : théorie du coût du travail avec Adam Smith, Ricardo, Stuart Mill et les théoriciens socialistes qui se rattachent à eux, Rodbertus et Marx ; théorie qui combine la valeur d'usage et la valeur de coût, ayant son origine chez les physiocrates et se développant avec J.-B. Say, Hermann, Schaeffle et Knies (ce dernier tient une grande place dans l'exposé) ; théorie enfin de l'utilité-limite, rapportée en grand détail, d'abord d'après Menger, puis d'après Böhm-Bawerk et von Wieser. — Il est clair que ce n'est pas ici le lieu de reprendre et de suivre avec M. Stolzmann tout cet historique de la question, mais il faut noter que l'exposition des diverses doctrines, quoique consciencieuse et témoignant d'une érudition estimable, est peu claire, peu nette, et en somme peu utilisable. Elle est accrue souvent et surchargée des théories du capital, de l'intérêt, du crédit, de la monnaie, sans doute très voisines de la théorie de la valeur, mais qui gagnent à en être distinguées par l'analyse scientifique. Enfin la critique est fréquemment mêlée et confondue d'une manière gênante avec l'exposé.

La quatrième partie, intitulée *Zusammenfassung der positiven Ergebnisse*, est encore, en dépit du titre, plus critique que dogmatique, ou plus négative que positive pour une bonne part. La théorie propre à l'auteur demeure assez confuse au moins dans l'exposition qui nous en est donnée. Les points les plus nets et les plus intéressants sont ceux où elle s'oppose à la théorie autrichienne. Elle lui reproche en somme principalement de demeurer dans l'économie individuelle, et d'être insuffisante et mal fondée dans l'économie sociale. Est-elle même exacte dans l'économie individuelle ? Personnellement, nous continuons de graduer les besoins au-dessus même du besoin correspondant à l'utilité-limite : nous attri-

(1) Stolzmann. *Op. cit.*, p. 8.

buons donc au-dessus de l'utilité-limite des valeurs que l'utilité-limite n'explique pas. Et enfin n'y a-t-il pas intervention de la cause et de l'effet ? Ce n'est point parce que l'utilité-limite est grande ou petite que chaque bien de la provision et la provision entière ont une valeur grande ou petite, mais c'est parce que la provision est, en tout et dans ses parties, évaluée haut ou bas (selon des lois que la théorie de l'utilité-limite ne fonde pas), que l'emploi en est étendu jusqu'à la satisfaction de besoins plus ou moins importants¹. — Mais il y a mieux : cette théorie prétendue d'économie isolée implique dans son fondement la société. On pourrait soutenir que l'estimation de la valeur par l'utilité-limite suppose que l'individu se place en pensée, sans peut-être s'en rendre un compte exact, dans l'hypothèse de l'échange possible. Mais voici qui est plus direct : c'est la limitation des objets qui a induit les hommes à se les approprier, dit la théorie autrichienne ; il est aussi vrai, selon M. Stolzmann, qu'un bien, parce qu'il est approprié, est rare, en ce sens qu'il est devenu un bien économique, un bien que l'on ménage, que l'on n'utilise plus sans devoir une compensation au possesseur². — Ne pourrait-on ajouter qu'en somme, en avouant que dans notre société, avec les rapports très compliqués de l'échange, l'individu reçoit le plus souvent une estimation toute faite, un prix courant³, la théorie autrichienne cesse d'expliquer, au moment où il serait le plus nécessaire de le faire : ce sont les phénomènes observés, en fait, dans notre société dont il s'agit de rendre compte (et leur complexité augmente la difficulté, mais aussi l'intérêt de la tâche), et non pas les phénomènes qui se passeraient ou qui ont dû se passer dans une économie plus simple. Ou bien, si l'économie complexe et sociale qui est sous nos yeux s'explique en dernière analyse par l'économie simple et isolée, c'est sur ce passage ou cette dérivation qu'il faudrait insister, si l'on ne veut pas que cela reste une simple supposition commode.

Le livre présent de M. Stolzmann n'est qu'une première partie, on peut espérer que de l'œuvre achevée apparaîtra plus nette la réalisation de l'heureuse intention qui l'a inspirée. — Ce n'est pas en vain que se rencontre à la fois

(1) Stolzmann. *Op. cit.*, p. 267-268.

(2) *Id.*, p. 292-293.

(3) Cf. Böhm-Bawerk. *Handwört. der Staatsw. Art. Werth*, in fine.

chez plusieurs théoriciens la préoccupation d'étudier et de définir, dans l'économie, ce qu'à défaut de meilleur terme on peut appeler le facteur social. Cela marque peut-être un arrêt dans ce retour au subjectivisme qu'avait provoqué un objectivisme exagéré ou factice. Mais on semble en rester encore à des tâtonnements. On trouvera cependant dans le livre de M. Stammer, analysé plus loin, un puissant effort pour déterminer une science économique proprement sociale.

MAURICE BOURGUIN. — *La mesure de la valeur et la monnaie*, Paris, Larose, 1896. 1 vol. in-8°, 276 p.

M. Bourguin n'entend traiter ici sous le nom de valeur sans qualificatif que de la valeur d'échange, laquelle est d'ailleurs dans notre société la valeur par excellence¹. — Il importe d'abord de rappeler la notion scientifique de la mesure. « Mesurer, c'est déterminer la valeur numérique d'une quantité concrète, en établissant le nombre d'unités de même nature que cette quantité renferme². » On distingue, pour les quantités d'ordre physique, la mesure relative qui est « la mesure d'une quantité au moyen d'une quantité de même espèce arbitrairement choisie comme unité et matériellement réalisée pour servir d'étalon », la seule qui puisse être appliquée aux grandeurs primitives, longueur, temps, force ou poids dans le système métrique, masse dans le système C. G. S. ; et la mesure absolue qui est la mesure d'une quantité au moyen d'une unité de même espèce, mais non incorporée, « conçue idéalement comme pouvant être construite, suivant une règle mathématique, au moyen d'unités d'espèces différentes qui, elles, sont matériellement représentées », et qui s'applique aux grandeurs dérivées, surface, vitesse, masse dans le système métrique, force dans le système C. G. S. (cette mesure n'est d'ailleurs pas, à rigoureusement parler, absolue, puisqu'elle résulte de mesures relatives, faites au moyen d'étalons soumis à des variations possibles³).

La théorie marxiste de la valeur est un effort pour faire de la valeur une grandeur susceptible à la fois d'une mesure

(1) Bourguin. *Op. cit.*, p. 3.

(2) *Id.*, p. 4.

(3) *Id.*, p. 5-9.

relative et d'une mesure absolue, ou du moins, selon M. Bourguin, on peut logiquement l'interpréter ainsi. La valeur, on le sait, est mesurée par le travail socialement nécessaire incorporé dans les choses. C'est une mesure relative de la valeur que la mesure fournie par l'estimation des biens en monnaie (mesure d'une valeur donnée d'un bien déterminé, c'est-à-dire de la quantité de travail nécessaire à la production de ce bien au moyen d'une unité de même espèce incorporée dans un étalon matériel, savoir de la quantité de travail nécessaire à la production de l'unité de monnaie). Et une mesure absolue nous est donnée par l'estimation des valeurs au moyen d'une unité de valeur idéale, conçue comme constituée à l'aide d'une unité d'espèce différente, de l'unité de travail, c'est-à-dire l'heure de travail simple moyen (il ne faut pas oublier en effet que, pour Marx, le travail qui constitue les valeurs n'a par lui-même pas de valeur ; la force de travail seule est une valeur). Il y a, entre cette mesure absolue de la valeur et la mesure absolue de la force en dynes, cette différence que les quantités à mesurer, sommes de travail nécessaire à la production d'une marchandise dans un milieu donné, et l'unité de mesure, heure de travail simple moyen dans un état de civilisation donné, sont non des quantités concrètes, facilement saisissables, mais des quantités abstraites et difficilement déterminables ; mais cela est sans importance au point de vue théorique. Il est à remarquer que l'unité de valeur n'est pas rigoureusement absolue, puisqu'elle dépend de l'unité de temps, qui n'est pas théoriquement invariable, et surtout du travail simple moyen dépensé pendant l'unité du temps, travail qui, de l'aveu de Marx, varie avec les temps et les pays ; mais il en est de même, au moins théoriquement, pour toute mesure absolue de grandeurs dérivées (même si le travail humain pouvait être intégralement exprimé en force mécanique et l'élément psychologique ainsi négligé, la mesure de la valeur, bien que M. Bourguin ne le dise pas, mais suivant les principes posés par lui, ne serait pas encore, en théorie, rigoureusement absolue¹). — L'auteur n'entreprend pas ici la critique de la théorie marxiste, laquelle, estime-t-il, va manifestement contre les faits, et passe à d'autres conceptions.

D'autres tentatives, en effet, ont été faites pour considérer

(1) Bourguin. *Op. cit.*, p. 11-19.

la valeur comme une propriété intrinsèque des choses et susceptible de mesure. La théorie de la valeur fondée sur le coût de production en est une. Mais les embarras où elle tombe proviennent de ce que, par une confusion inextricable, en considérant la valeur du produit, elle se place au point de vue individuel des producteurs et des échangistes, et qu'en considérant les facteurs de la production, elle se place au point de vue social et vise le sacrifice social fait pour la production. Ou bien, si elle entend simplement que le coût de production est le prix de la valeur des choses employées à la production, il n'est lui-même qu'une valeur dont il faut rendre compte. Le problème est reculé indéfiniment¹.

On a, récemment et plus ingénieusement, ramené la valeur d'échange à la valeur d'usage et à l'utilité. Mais la valeur d'usage n'est qu'un rapport : nous évaluons l'utilité finale par comparaison avec les utilités finales d'autres biens ; nous évaluons l'intensité d'un désir ou d'un besoin par comparaison seulement. — Maintenant, si l'utilité peut être dite une qualité intrinsèque des choses (en ce sens qu'elle est concevable sans comparaison nécessaire), en revanche elle ne saurait, en elle-même, fonder la mesure de la valeur : et la raison en est que l'utilité n'est pas une grandeur susceptible d'une mesure mathématique. Et si l'on remonte au facteur psychologique, au besoin ou au désir, « comment mesurer un état d'âme ? Poser la question, c'est la résoudre ». M. Walras part, dans ses calculs, de l'intensité du dernier besoin satisfait comme d'une grandeur appréciable, mais en postulant ce qui est en question. « *Je suppose*, dit-il, qu'il existe un étalon de mesure de l'intensité des besoins ou de l'utilité intensive... Dès lors, soient deux axes de coordonnées²... » Dira-t-on que la mesure des valeurs dans l'échange nous donne justement la mesure de l'intensité du désir, ou du degré d'utilité (ce qui du reste ne résout plus le problème) ? « Il faut au moins dire que la valeur d'échange traduit et mesure l'intensité d'un désir collectif : or ce désir collectif est une abstraction, une moyenne de désirs individuels incommensurables entre eux, et l'on ne voit pas comment des chiffres peuvent le représenter même indirectement³. »

(1) Bourguin. *Op. cit.*, p. 27-29.

(2) *Id.*, p. 30-33. Renvoi à Walras, *Éléments d'économie politique pure*, p. 79 et 101.

(3) *Id.*, p. 34.

Ainsi les théories échouent successivement à faire de la valeur une propriété intrinsèque des choses. C'est qu'elle n'est en effet qu'« un rapport d'échange, un rapport d'égalité dans l'échange avec une autre marchandise de quantité déterminée ». Et M. Bourguin en tire que la valeur n'est ni une grandeur primitive ni une grandeur dérivée, qu'elle n'est pas une grandeur. Et en voici la raison : « Il n'y a pas la valeur d'une marchandise comme il y a la longueur ou le poids d'un corps ; il y a seulement la valeur d'une marchandise par rapport à l'or ou à l'argent, par rapport au blé, au travail et aux diverses autres marchandises ; il y a donc, pour une marchandise, non pas sa valeur en général, mais autant de valeurs particulières qu'il y a de marchandises différentes susceptibles d'être mises en rapport d'échange avec elle ¹ ». Il n'y a donc pas, à proprement parler, de mesure de la valeur. Et cela ne tient pas à ce que la monnaie a une valeur variable, car tout étalon matériel est variable. Il n'y a pas d'étalon de la valeur, parce que la valeur n'est pas une grandeur. Il n'y a qu'un étalon monétaire (le franc dans les lois françaises a toujours été défini comme « l'unité des monnaies »). Dire qu'un hectolitre de blé vaut vingt francs n'est pas mesurer une certaine propriété commune aux deux marchandises, la valeur, c'est constater simplement « cette circonstance de fait que l'hectolitre de blé s'échange couramment contre 20 pièces de monnaie de 5 grammes d'argent », c'est-à-dire mesurer l'équivalent considéré dans sa valeur propre, comme quantité physique ². En fait, la mesure de la monnaie remplit le même office qu'une mesure de la valeur, mais la théorie rigoureuse doit faire la distinction. Rien n'empêcherait de prendre, pour jouer ce même rôle, une unité de mesure d'une marchandise immatérielle, comme serait le travail humain, mais la nature intime de cette mesure n'en serait pas changée. Ce qui n'est pas possible, c'est d'admettre une mesure tout idéale de la valeur, c'est-à-dire au moyen d'une unité simplement conçue par l'esprit. Nous sommes à cet égard le jouet d'une illusion psychologique : à manier sous le nom de franc des choses aussi différentes que des espèces en or et en argent, de la monnaie de billon et des billets de banque, nous prenons l'habitude de tenir le franc pour une notion abstraite. Mais une unité

(1) Bourguin. *Op. cit.*, p. 22.

(2) *Id.*, p. 38-39.

de mesure qui, même dans la pensée, ne s'incorporerait nulle part, n'aurait pas de sens pour nous. Et la même raison fait que « la monnaie n'est pas le symbole d'une valeur invariable fixée par le législateur ». Néanmoins, pour éclaircir complètement la nature et le rôle de la monnaie, M. Bourguin entreprend une longue étude de la monnaie dans sa fonction d'étalon des prix, en atteignant le problème du monométallisme et du bimétallisme, — recherche technique, documentée, bien conduite, où pourtant nous n'avons pas à le suivre ici.

Il faut louer M. Bourguin d'avoir apporté dans le problème de la valeur la notion scientifique et rigoureuse de la mesure, et d'avoir montré par son ingénieuse théorie qu'au pis aller, c'est-à-dire si la valeur n'était décidément pas proprement mesurable, comme n'étant pas une grandeur, la mesure de la monnaie pouvait pratiquement y suppléer, et qu'ainsi la science économique n'était pas, comme on aurait pu le craindre, toute compromise par cette conclusion. Mais la raison donnée pour que la valeur ne puisse être une grandeur, savoir qu'elle n'est pas une propriété intrinsèque des choses, mais un rapport, ne paraît pas décisive. Toute grandeur est mesurable, en théorie au moins, et un rapport n'est-il pas une grandeur ? M. Bourguin ne nous a-t-il pas rappelé lui-même que dans le système C.G.S. la masse était définie « comme étant, pour un corps donné, le rapport constant de la force à l'accélération qu'elle imprime au corps ¹ » ? Nierait-il donc que la masse fût une grandeur ? Et puis, qu'est-ce qu'une propriété intrinsèque des choses ? Où peut-on arrêter, dans le monde extérieur que nous connaissons, ce qui est relatif à nous et ce qui est absolument ? La chaleur, la force, la résistance, l'étendue même sont-elles, indépendamment de nous, ce qu'elles nous apparaissent ? Non, ce n'est point là pourquoi la question se pose de savoir si la valeur est vraiment mesurable, c'est-à-dire si elle est une grandeur. Si la valeur se ramène en définitive à des éléments psychologiques, les phénomènes psychologiques étant essentiellement des phénomènes de qualité pure, comment leur imposer la catégorie de la quantité pour en faire des grandeurs ? Comment transformer l'hétérogène en homogène ? Là est le problème. On a vu que pour M. Bourguin ce problème-là n'existait pas : « Croit-

(1) Bourguin. *Op. cit.*, p. 8.

on possible de mesurer un état d'âme ? Poser la question, c'est la résoudre. » Il est vrai que les tentatives faites jusqu'ici ont échoué : la psychophysique de Fechner et de ses successeurs a fait au fond ce que M. Bourguin a reproché avec pénétration à M. Walras : elle est parvenue à mesurer le phénomène psychologique, parce qu'elle l'avait supposé mesurable, ce qui est précisément toute la question. Mais qui répondra qu'un mode d'abstraction heureux ne puisse réussir à saisir le phénomène sous le rapport de la quantité, sans en laisser par là même échapper tout le caractère, d'autant que les phénomènes d'ordre psychologique dont il s'agit ici sont déjà, en un sens, objectifs, étant sociaux plus qu'individuels ? Si au contraire le problème est insoluble, serait-il possible de démontrer cette impossibilité définitivement ? De toutes façons, ce restera un mérite d'avoir posé le problème dans ses termes derniers. La théorie propre de M. Bourguin nous aura montré par avance qu'au cas même où la solution serait négative, la science économique ne serait pas désespérée.

D^r CHRISTIAN VON EHRENFELS. — **System der Werttheorie.** I Band. **Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens** (*Système de la théorie de la valeur, 1^{er} vol. Théorie générale de la valeur. Psychologie du désir*). Leipzig, O. R. Reisland, 1897, 1 vol. in-8°, xxiii-277 p.

M. v. Ehrenfels annonce trois volumes : le premier, seul paru, est, comme le titre l'indique, consacré à une théorie générale et psychologique, le second doit traiter des faits de valeur éthiques, et le troisième étudier les faits et problèmes de la valeur éthiques-économiques, et soumettre la théorie purement économique de la valeur à un examen logique et psychologique. La partie qui nous intéresse ici, on le voit, reste encore à paraître. Il suffira donc d'indiquer brièvement, pour le moment, le point de départ de la recherche.

M. v. Ehrenfels pense que la notion de valeur ne doit pas être renfermée et rétrécie dans l'économie, qu'elle concerne à titre égal la psychologie et l'éthique, et qu'il y a lieu donc de construire un système de la valeur. Il convient de commencer par une théorie générale de la valeur, et par la psychologie du plaisir et du désir où elle repose. L'auteur commence par s'attacher à établir que nous ne désirons pas les choses parce qu'elles ont de la valeur, mais qu'elles ont de la valeur parce

que nous les désirons ; combat telles doctrines qui cherchent à rendre compte du désir lui-même en le réduisant à un autre phénomène, et réserve telles autres qui essaient de fonder une valeur absolue : la valeur relative, admise par tous, doit être étudiée d'abord ; si elle explique tout, il n'y aura pas besoin d'une valeur absolue. En ce sens, la valeur n'est que la « désirabilité ».

Elle n'est pas une propriété ni une faculté des choses, elle est une relation entre un objet et un sujet, exprimant que ce sujet désire l'objet. Détermination des notions spéciales et des notions dérivées (valeur temporaire, valeur normale, valeur individuelle, etc., estimation, évaluation, etc.), division et classification des valeurs en immédiates et médiates, distinction des valeurs propres et des valeurs d'effet, etc., mesure des valeurs (chapitre inspiré de la théorie autrichienne), étude rapide des valeurs collectives, des erreurs de valeur, etc. : telles sont les matières de la première partie. Une deuxième partie du travail est consacrée à la recherche des lois des changements de valeur ; une troisième à l'analyse du désir. — Il ne reste qu'à attendre l'emploi qui sera fait de ces préliminaires psychologiques dans la théorie ultérieure de la valeur économique.

Sur cette question de la valeur nous ont été connus trop tard pour être examinés :

GOTTL. — **Der Wertgedanke, ein verhülltes Dogma der Nationalökonomie.** Kritische Studien zur Selbstbesinnung des Forschers im Bereiche der sogenannten Wertlehre. Iena, Fischer, 1897, gr. in-8, 76 p. (*Staatwiss. Studien Elster.*)

LITWINISZYN. — **Arbeit und Gewinn auf Grund einer neuern Wert- und Preistheorie.** I. Stirn. Krakau. Verlag der Buchdruckerei der « czas », 1896, gr. in-8, 51 p.

WHITTICK. — **Value and a invariable unit of value** (an important discovery in economics), Philadelphia, Whittick, 1897, in-8°, 135 p.

TAYLOR. — **Values positive and relative.** Philadelphia. American Academy of polit. and soc. Science, 1897 (n° 191).

Voir aussi :

CROCINI. — *L'elemento soggettivo nella teoria del valore*. Giornale degli Economisti, 1897, avril.

B. — *Socialisme et science économique.*

GASTON RICHARD. — *Le socialisme et la science sociale*, Paris, Alcan. (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), 1897, 1 vol. in-12, 200 p.

Ce petit livre est sans doute exotérique, comme l'indiquent la présence de détails purement anecdotiques ou biographiques, et le tour peu technique tant des exposés que des critiques. — L'auteur s'est d'abord attaché à définir le socialisme ou plutôt ce que, dans son livre, il entend par socialisme. Car ce lui reste une opinion personnelle que de laisser hors du socialisme Saint-Simon et Fourier entre autres, ainsi qu'on l'a déjà remarqué¹; que de ne reconnaître d'intérêt à Rodbertus et à Lassalle que comme précurseurs de Marx², et de négliger par conséquent le socialisme d'Etat, ce qui, surtout depuis l'œuvre de M. Andler³, paraît inexact et injuste; que de ne trouver à la doctrine socialiste depuis Marx que des modifications insignifiantes⁴ (en exceptant seulement Loria), ce qui est méconnaître d'une part le mouvement des partis socialistes en Allemagne, en France et en Angleterre, lesquels sortent de plus en plus de l'orthodoxie marxiste, et d'autre part (puisque M. Richard déclare chercher la doctrine socialiste chez les théoriciens plus que dans les déclarations des partis) les œuvres théoriques considérables d'un Otto Efferz, d'un Theodor Hertzka, d'un Sidney Webb d'où se dégage un socialisme fort distinct du marxisme. Et sans doute « socialisme » doit prendre un sens large pour comprendre des doctrines aussi diverses⁵; aussi est-il bon de caractériser par une épithète la forme du socialisme à laquelle on s'attache :

(1) Durkheim. *Rev. phil.*, août 1897.

(2) Richard. *Op. cit.*, p. 36.

(3) Ch. Andler. *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*. Paris, Alcan, 1897.

(4) *Op. cit.*, p. 78.

(5) C'est ce qu'on appelle parfois « les variations du socialisme », et ce dont on lui fait un grief : comme si une œuvre de pensée humaine pouvait jamais être figée et définitivement arrêtée, sans être frappée par la même de stérilité et de mort.

en l'espèce c'est le socialisme marxiste dont M. Richard fait un examen.

M. Richard tient avec raison la théorie du capital pour essentielle au marxisme. Le capital a son origine dans le surtravail. — On sait que Marx cite quelque part¹ l'exemple, où le surtravail est manifeste, du paysan des provinces danubiennes travaillant trois jours pour lui et trois jours pour le seigneur, pour l'opposer au cas de notre ouvrier industriel dont le surtravail est dissimulé dans la journée de travail même. M. Richard attribue une grande importance à cette comparaison du régime de l'entreprise avec le servage, et se donne la peine de prouver que du serf à l'ouvrier moderne il y a eu progrès en indépendance personnelle, — ce qui est si peu nié par le marxisme que la liberté politique, entraînant le droit de disposer de sa force de travail, est, avec le fait de ne disposer que d'elle, la définition même donnée par Marx du prolétariat moderne, — et d'établir que la substitution du régime de l'entreprise au régime de la corporation « est inséparable d'un développement social très général² », — ce que le marxisme non seulement n'a jamais contesté, mais même a soutenu des premiers, et a expliqué, comme les autres transformations passées et comme la transformation annoncée, à sa manière, c'est-à-dire par sa philosophie générale de l'histoire, le matérialisme économique.

M. Richard voit avec justesse que le fondement de la théorie du capital, de la plus-value et du surtravail est la théorie de la valeur, et il oppose à la théorie marxiste « deux points fondamentaux mis hors de doute par les économistes³ » : que la valeur d'un produit dépend de l'étendue de ses débouchés et du nombre des producteurs qui se disputent ces débouchés, et que la valeur de tout produit dépend de la valeur des produits que doivent consommer ceux qui l'élaborent. — Pour le premier point, la loi de l'offre et de la demande indique que le prix se fixe lorsque l'offre couvre exactement la demande, mais pourquoi diverses marchandises placées dans ce cas ont-elles pourtant des prix différents ? Cette loi à elle seule n'en peut rendre compte. La chaleur fait varier la longueur des corps : la chaleur n'explique pas cependant que

(1) Marx. *Das Kapital*, X, 2.

(2) Richard. *Op. cit.*, p. 103.

(3) *Id.*, p. 114.

les corps aient une longueur. Pour le second point, une école importante et récente, on l'a vu, soutient que le coût de production se règle sur la valeur, bien loin que la valeur se règle sur le coût de production.

Le marxisme (poursuit M. Richard) qui trouve normal le cercle d'échange M — A — M (marchandise — monnaie — marchandise) et anormal le cercle A — M — A' de la société actuelle où A' est plus grand que A, condamne donc l'épargne, et veut la consommation immédiate de tous les biens. — Mais d'abord, dans le marxisme, rien ne peut être qualifié proprement de normal ou d'anormal : ce qui est devait être et si le circuit A — M — A est destiné à disparaître, ce n'est pas qu'il soit anormal ou blâmable, c'est que le mode présent de production doit amener nécessairement un état social nouveau. Et ensuite la notion d'épargne est ambiguë : veut-on dire la retenue et mise en réserve d'une part de gain personnel, c'est-à-dire l'épargne provenant de l'abstinence? Elle n'est ni approuvée ni condamnée par le marxisme, n'étant pas en question²; le capital dont s'occupe exclusivement le marxisme est celui qui provient non pas de l'abstinence du capitaliste, explication jugée insuffisante, mais d'une plus-value dont il a cherché l'origine et dont l'état social annoncé et prévu réservera le bénéfice à la collectivité au lieu de le voir approprié par quelques individus. Et le marxisme n'a jamais tendu à la suppression du capital, entendu comme l'ensemble des moyens de production, ni par suite à la consommation immédiate exclusive, ce qui serait en effet un retour à la barbarie; il a simplement dit que ce capital ne serait plus objet d'appropriation individuelle.

La doctrine marxiste n'a pas seulement expliqué d'où venait le capitalisme, elle a dit encore ce qu'il deviendrait, ce qu'il engendrerait. C'est donc sur la prévision des états sociaux futurs que M. Richard l'examine en second lieu. Il fait remarquer que l'évolution du régime capitaliste décrite par Marx s'applique à l'Angleterre, mais non à la France³. — Mais c'est contester l'observation faite sur la société actuelle,

(1) Richard. *Op. cit.*, p. 120-125.

(2) M. Richard invoque Blanqui : « L'épargne tue l'échange. » Mais Blanqui n'est d'aucune manière une autorité pour l'interprétation du marxisme.

(3) Richard. *Op. cit.*, p. 130-132.

et non la thèse générale du matérialisme historique. — M. Richard trouve en défaut la sociologie ethnographique dont Engels avait tiré argument. De plus, à considérer le système en lui-même, « c'est à la physiologie, notamment à la physiologie cérébrale qu'il faudra surtout faire appel pour constituer une théorie positive de l'histoire¹ ». Or « l'histoire, si on la subordonne à la physiologie, est le tableau du développement de la coopération, ou elle n'est rien² ». — On voit que M. Richard n'a pas attaqué le matérialisme économique franchement, en son principe philosophique, et ne lui a pas fait l'honneur d'une discussion approfondie, comme l'a fait M. Stammler³.

Dans la loi d'accumulation du capital, M. Richard trouve plusieurs contradictions dont la principale est la suivante : « Point d'accumulation de capitaux si la force de travail n'est pas l'objet d'un commerce libre; point d'accumulation, non plus, si l'ouvrier qui la vend n'est pas tenu de la céder au plus bas prix⁴ ». — Liberté d'une part, contrainte d'autre part, la contradiction serait manifeste en effet, s'il y avait là autre chose qu'une amphibologie du mot liberté. M. Richard nous la signale lui-même plus loin : « Cessons de confondre la liberté des personnes et des conventions avec la libre concurrence⁵. » N'est-ce point de la libre concurrence qu'il s'agit uniquement dans la première de nos propositions prétendues inconciliables, et uniquement de la liberté des conventions dans la seconde?

L'auteur déclare en terminant que la liberté des contrats et du travail est le but à atteindre; que la liberté n'exige pas l'effacement du rôle de l'État; qu'il est partisan de l'atténuation de la concurrence⁶. Il admet que « la concurrence économique peut n'être plus qu'un ressort secondaire de notre activité; là doit tendre l'évolution sociale et l'éducation de l'humanité, car l'affranchissement et le relèvement de la personne humaine sont à ce prix⁷ ». — Beaucoup de socialistes pour-

(1) Richard. *Op. cit.*, p. 136.

(2) *Id.*, p. 138.

(3) Voir ci-dessous l'analyse de *Wirtschaft und Recht* de M. R. Stammler.

(4) Richard. *Op. cit.*, p. 145.

(5) *Id.*, p. 195.

(6) *Id.*, p. 190-200.

(7) *Id.*, p. 197.

raient concilier leur socialisme avec ces propositions, et même le fonder sur elles. Il ressort donc que le socialisme n'est pas incompatible avec la science sociale dont nous devons croire que ce sont, d'après M. Richard, les conclusions. Au demeurant, son livre a été écrit avec un louable effort d'impartialité scientifique. D'un critique insuffisamment informé, lorsqu'il est exempt de parti pris, on peut appeler à lui-même, mieux informé. Tout socialisme étant une doctrine complète d'un objet dont l'étude scientifique est seulement commencée, aucun ne peut être la science sociale elle-même : on doit simplement demander à chacun de ces systèmes d'être au courant de la science de son temps. La marxisme, vieux de plus de trente ans, est donc vraisemblablement aujourd'hui critiquable au nom de la science présente; mais les arguments de M. Richard ne sont peut-être pas les meilleurs. A supposer sa critique décisive, c'est une forme du socialisme qui serait atteinte, et non le socialisme, toujours renaissant sous des formes nouvelles, tant qu'un fait, celui de la misère, sera constant, et qu'un sentiment, la volonté avant tout de la supprimer, agira chez quelques hommes.

THEODOR HERTZKA. — Die Probleme der menschlichen Wirtschaft. — I. Band : *Das Problem der Güter. Erzeugung* (Les problèmes de l'économie humaine, vol. I. — Le Problème des biens. Production). Berlin, Ferd. Dümmler, 1897, 1 vol. in-8°, iv-362 p.

On ne fait pour le moment, ici, que signaler quel intérêt et quelle importance présentera la nouvelle œuvre de M. Theodor Hertzka, si l'on en juge par la première partie qui nous est donnée. Mais, pour l'examen, il convient d'en attendre les deuxième et troisième parties annoncées, afin de saisir, avant tout, dans son unité et son intégrité, le système de l'auteur de *Freiland*.

Le problème essentiel de la science économique n'a pas encore été défini avec précision. Si cette science est née avec les temps modernes après être restée inconnue de l'antiquité et du moyen âge, c'est qu'une question nouvelle et surprenante dès l'abord s'est posée avec eux. Jusque-là la richesse avait varié comme les facultés et moyens de la produire. Avec l'âge moderne, au contraire, ceux-ci ont crû beaucoup plus vite que celle-là. C'est pour résoudre cette difficulté que

le mercantilisme crut découvrir que la richesse dépendait seulement de l'abondance en métaux précieux, que le physiocratisme soutint que toute richesse venait de la terre, que l'économie classique s'épuisa en efforts sur la théorie de la valeur, distinguant valeur d'usage et valeur d'échange, séparant valeur et richesse, et les opposant parfois l'une à l'autre¹. M. Hertzka reprend à son tour la théorie de la valeur. La valeur est essentiellement la propriété que possède une chose matérielle ou immatérielle de satisfaire le besoin humain ? (le besoin, et non les besoins, la valeur a pour condition la possibilité de l'échange). Valeur et richesse ne s'opposent pas, mais indiquent le même rapport des choses à l'homme. La valeur est formée par le travail, mais ce qui produit une chose ne doit pas être confondu avec ce qui la constitue. Les théories de la mesure de la valeur, de la formule de la valeur, de la valeur du travail montrent que la valeur varie avec les forces productives. Or, en fait, dans nos sociétés modernes, la richesse n'a pas crû proportionnellement à l'accroissement considérable des forces productives. C'est que la richesse ne dépend pas seulement de la production, mais de la consommation. L'accroissement de la richesse dépend de l'accroissement du besoin. Or, le besoin est retenu dans des limites très étroitement déterminées par l'ordre social en vigueur qui retient à la masse des hommes le produit de leur travail : et c'est ainsi que la consommation de fait (non pas la consommation possible) a cessé de correspondre à la production. La surproduction n'est pas absolue, mais relative, comme le dira M. Stammler. Il ressort de là que « la misère sociale est non la conséquence, mais la cause de l'impuissance à produire l'abondance pour tous les hommes² ». Sur ce résultat s'arrête le premier volume. Voici ce que l'auteur annonce des deux autres :

Le second est consacré à prouver que cet ordre social en vigueur, cause du présent problème, bien loin d'être immuablement fondé dans l'intime nature de l'homme et de la société humaine, n'est que le résultat d'une phase de l'évolution humaine s'accomplissant; et cette phase appartient

(1) Hertzka. *Op. cit.*, p. 1-40.

(2) *Id.*, p. 41.

(3) *Id.*, IV.

principalement au passé, car l'ordre social en vigueur est en opposition irréductible avec les conditions actuelles de l'existence de notre race. C'est pourquoi nous nous trouvons déjà en fait au milieu de cette évolution sociale qui doit conduire l'humanité au seul ordre social correspondant à ses conditions d'existence changées, à l'ordre de la liberté et de la justice sociale.

Le troisième volume exposera nettement les fondements de ce nouvel ordre et prouvera qu'il ne s'écarte en aucun point des principes que l'ordre bourgeois régnant reconnaît pour siens, bien qu'il ne les mette pas en pratique, et montrera les voies par où l'humanité moderne se dirige vers cette fin.

On reconnaît dans ce programme les traits caractéristiques du socialisme de M. Hertzka, mais la nouvelle œuvre aura sans doute une portée systématique et doctrinale que n'avaient pas au même degré les précédentes.

C. — *Une conception nouvelle de l'économie sociale.*

D^r RUDOLF STAMMLER. — **Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, eine sozialphilosophische Untersuchung.** (*Economie politique et Droit d'après la conception matérialiste de l'histoire. Recherche de philosophie sociale.*) Leipzig, Veit und Comp., 1896, 1 vol. in-8°, VIII-668 p.

Il est difficile de faire entendre, en quelques pages, tout ce que renferme, tant explicitement que virtuellement, ce livre plein d'idées, œuvre d'une pensée vigoureuse, effort remarquable de philosophie scientifique. — Les sciences sociales comme l'économie et le droit ont besoin d'une unité de principe qui les fonde : le droit comparé ni l'économie générale, la philosophie du droit ni celle de l'économie ne remplissent cet office, car toutes ces disciplines supposent la société humaine, et qu'elle est soumise à des lois ; or c'est précisément cette *Gesetzmässigkeit* elle-même de la vie sociale humaine qu'il s'agit d'établir et de définir. C'est un problème de critique de la connaissance (*erkenntniskritische Aufgabe*). Le contenu particulier de la science sociale est indifférent à cette recherche : ce qui en est l'objet propre, c'est la forme même de généralité ou de nécessité dont est susceptible ce

contenu, et qui doit être l'unité de principe des conditions de la connaissance scientifique sociale¹.

Un seul système s'est jusqu'ici affirmé qui répondit à cette question, et bien que beaucoup ne s'y soient point ralliés, aucun autre système n'y a été expressément opposé. C'est la conception matérialiste de l'histoire ou, plus exactement, le matérialisme économique. Les lois particulières qui valent sous des conditions empiriques données, reposent sur cette loi fondamentale, valable pour toute vie sociale, unité formelle donc de toute la science sociale, que l'existence sociale tout entière dépend nécessairement de l'économie sociale². — L'auteur expose donc avec précision et impartialité les principes du matérialisme social et le fondement théorique du socialisme appelé scientifique qui repose sur lui ; il met en lumière le véritable sens et la portée de la doctrine contre les erreurs de compréhension et par suite de critique trop fréquentes. Le socialisme marxiste ne *demande* pas un autre ordre social qui serait plus *juste*, il en *attend* un qui est *nécessaire*, en vertu de l'économie de la société actuelle, laquelle, en conflit avec le droit encore en vigueur, produira nécessairement un droit nouveau pour lui correspondre : on ne peut qu'une chose, aider à l'enfantement qu'on prévoit. — Il y a deux manières de critiquer ce socialisme : on peut contester que son observation de la société actuelle soit exacte, qu'il y ait concentration du capital, qu'il y ait conflit entre l'économie nouvelle et le droit établi : c'est atteindre non le principe, mais l'application à notre société donnée de ce principe. On peut au contraire s'attaquer au principe même, à ce rapport de dépendance causale entre l'économie et la vie sociale, ou (car la question s'y réduit essentiellement) entre l'économie et le droit. Mais ici encore, où doit porter la critique ? — On oppose par exemple certains faits, les croisades, la Révolution française, où des événements intellectuels, politiques, ont, semble-t-il, causé des changements dans l'économie ; mais à supposer que le choix de ces faits soit heureux, le matérialisme économique n'est nullement une généralisation des faits³, il est la condition formelle de

(1) Stammler. *Op. cit.*, p. 1-22. *Einleitung*.

(2) *Id.*, p. 22-24.

(3) Ceux de ses partisans qui l'ont présenté ainsi l'ont donc affaibli plus que servi. Voir Loria, *Analisi della proprietà capitalistica*, et l'ouvrage indiqué plus bas de V. Mellusi.

la possibilité de lois des phénomènes sociaux, et il soutient uniquement et *a priori* qu'en remontant la chaîne des causes complexes des phénomènes sociaux, on arrive toujours au substrat de la vie sociale, à l'économie sociale. — Ce principe est-il donc indispensable à la constitution d'une science sociale comme science ? Voilà où est la question. Mais on s'aperçoit que le matérialisme économique n'a jamais défini avec précision ni vie sociale ni économie sociale. C'est ce soin qu'il faut d'abord prendre¹.

A l'analyse de la notion de société humaine, on trouve que la caractéristique en est l'existence d'une règle extérieure de la vie en commun (*Soziales Leben ist äusserlich geregeltes Zusammenleben von Menschen*²). Cette règle n'est pas la loi imposée par un État ; on peut concevoir des sociétés sans droit proprement dit et sans État ; dans nos sociétés cette règle, outre le droit, comprend la coutume, les mœurs, etc., tout ce que l'on peut réunir (par opposition au droit, règle d'obligation) sous le nom de règles conventionnelles. Les deux ont ce caractère commun d'être satisfaites par l'observation tout extérieure (en quoi elles se distinguent de la règle morale). Cette règle a d'ailleurs non pas une priorité de fait, mais une priorité logique sur la vie en commun qu'elle règle. Sans règle extérieure il peut y avoir juxtaposition physique des individus, mais non société. — De cette règle de nature double, juridique et conventionnelle, le fait que nous ne connaissons historiquement aucune société où se soit rencontrée seulement la seconde à l'exclusion de la première, va permettre, pour simplifier les analyses subséquentes, de ne considérer qu'un élément, la règle juridique, laquelle serait la *forme* de la vie sociale. — A cette forme

(1) Stammer. *Op. cit.* Erster Buch, *Stand der Frage*, p. 27-83.

(2) M. Stammer ne distingue pas moins de cinq emplois fort différents du mot social : — 1. Vie sociale est ici opposé à existence de l'homme isolé ; social signifie « extérieurement réglé ». — 2. Une spécification de ce premier sens : « extérieurement réglé conformément à une loi rationnelle », conformément à une organisation rationnelle et légitime de l'humanité (c'est le sens de « question sociale »). — 3. Un sens assez confus, mais d'usage très fréquent : organisation « sociale » s'oppose à organisation « libérale », en ce qu'elle est conforme à un plan rationnel, et s'impose directement d'autorité, au lieu que l'autre consiste à agir indirectement, médiatement, en suscitant un exercice spontané des mobiles individuels. — 4. « Social » s'oppose à « politique ». — 5. « Social » est employé pour les rapports de nature conventionnelle entre les individus par opposition aux rapports juridiques.

il y a une *matière*. On pourrait croire que cette matière est la nature humaine avec ses propriétés, mais c'est là l'objet de sciences naturelles et non d'une science sociale ; ou bien qu'elle est l'appropriation de la nature à nos fins, mais c'est là, pris en soi, l'objet d'une technologie, valable pour l'homme supposé isolé comme pour l'homme vivant en société. Il n'y a là quelque chose de proprement social qu'autant qu'il s'y trouve collaboration, action en commun sous des règles extérieures. La matière de la vie sociale est donc l'action en commun des hommes tendant à la satisfaction de leurs besoins (*das auf Bedürfnissbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenwirken*). — Et il n'y a pas à distinguer entre besoins supérieurs et besoins inférieurs ou matériels dont s'occuperait seulement l'économie : outre que la distinction ne peut être absolue, elle n'intéresse nullement l'économie sociale qui étudie proprement la réunion, la combinaison des activités humaines pour la satisfaction des besoins et non ces activités ou ces besoins eux-mêmes. Autre chose est connaître les lois physiques suivant lesquelles roulent les dés, et autre chose savoir les règles du jeu¹.

Le droit est la forme dont l'économie est la matière. Il y a possibilité d'étudier la forme à part en tant que forme, et c'est la science technique du droit. Mais il n'y a pas de droit naturel, au sens qu'un contenu pourrait être assigné au droit *a priori*. Il faudrait trouver dans la nature humaine un facteur de causalité mécanique pour ainsi dire, alors qu'elle est simplement un mode général selon lequel les hommes se posent un but et poursuivent une fin. Il y a un droit naturel avec contenu changeant : on entendra par là ces propositions juridiques qui, sous des conditions empiriques données, renferment le droit théoriquement juste. Quel est le principe d'unité fondamental qui rend conformes à des lois, c'est-à-dire objectivement justes, les volontés sociales ? Tout ce travail a précisément pour but d'y atteindre².

Si la forme peut être étudiée sans la matière, l'inverse n'est pas possible : la matière économique ne peut être étudiée par la science que sous la condition toujours d'une règle juridique (ou conventionnelle). La raison en est que, du moment où on ne tient plus compte de règle extérieure déterminée, la

(1) Stammer. *Op. cit.*, 2^{es} Buch. *Der Gegenstand der Sozialwissenschaft*.

(2) *Id.*, p. 165-188.

matière donnée cessé d'être sociale, ou d'être considérée du point de vue social. Le troc entre deux sauvages suppose une règle juridique fondant l'appropriation et la translation de propriété ; que cette règle soit exprimée dans un droit positif ou sous-entendue, il n'importe pas ici. Que reste-t-il de n'importe quelle théorie de la valeur, si l'on retire la condition, sous-entendue dans tous les raisonnements, d'une appropriation individuelle des biens ou de certains biens et la possibilité d'un échange garanti selon certaines règles ? On peut mettre au défi de citer une notion ou une proposition économique, concernant la vie sociale des hommes en tant que telle, qui n'ait pour condition l'existence d'une règle extérieure déterminée de la vie commune ¹.

Il y a sans doute une économie isolée, et non sociale ; mais elle se résout en science de la nature et en technologie ; elle étudie les choses, leurs propriétés, et les procédés avantageux pour les approprier à nos besoins. Mais cette économie naturelle-technique n'a rien de commun avec l'économie sociale : il n'y a pas une science économique générale qui aurait deux branches. L'économiste doit assurément réunir en sa personne les deux compétences ; mais les disciplines sont distinctes. La division du travail, en tant qu'elle permet une économie de temps, un accroissement d'adresse, etc., ne relève que de la technologie ; elle n'entre dans le domaine de l'économie sociale qu'en tant qu'elle implique ou constitue un mode d'action en commun, extérieurement réglé, une espèce déterminée de vie sociale, socialement ordonnée. L'introduction de la machine à vapeur n'est qu'un progrès de technique : le machinisme n'intéresse l'économie sociale que parce que, les machines coûtant cher et les fortunes étant inégales, l'ordre juridique existant fonde l'appropriation par quelques-uns de l'avantage résultant du progrès technique, et rend les autres socialement dépendant, dans leur action, de ces quelques propriétaires des moyens de production désormais indispensables. Il est impossible de considérer une catégorie proprement économique en dehors de toute hypothèse d'une vie sociale et d'un certain ordre social donné ².

Dès lors qu'appellera-t-on phénomène économique ? Il s'agit toujours ici, on le voit, d'une exécution concrète d'une

(1) Stammler. *Op. cit.*, p. 204.

(2) *Id.*, principalement 149-150, 188-200, 245-255.

vie sociale soumise à la condition d'une règle déterminée. Les systèmes juridiques historiquement constitués laissent aux hommes qui y sont soumis, à côté d'ordres directs, de simples possibilités de rapports. Ils déterminent la façon de se lier, si l'on veut se lier, et les conséquences, lorsqu'on l'a voulu ; mais ils ne lient pas directement, ce sont les individus qui, de leur initiative, ont à se lier sous les conditions posées. C'est le cas pour tout ce qui concerne la satisfaction de nos besoins, nourriture, etc. En ce sens, la vie sociale est l'ensemble des rapports privés soumis à une règle qui s'établissent entre les hommes. Toute réalisation concrète de vie sociale, pour autant qu'elle ne provient pas d'une influence centrale directe, s'accomplit par la formation de rapports juridiques entre les particuliers. Un de ces rapports ne suffit pas à constituer un phénomène économique : il en faut un groupe d'analogues plus ou moins considérable. On dira donc qu'il y a un phénomène économique quand il se produit un ensemble de rapports juridiques semblables (*Ein ökonomisches Phänomen heisst eine gleichheitliche Massenerscheinung von Rechtsverhältnisse* ¹) : ainsi une prise à bail ne constituerait pas à elle seule un phénomène économique, mais ce sont des phénomènes économiques que le fermage, le métayage dans notre société où cette sorte de rapport juridique est très fréquente. — De là une classification des phénomènes économiques d'après les rapports juridiques qu'ils impliquent, double classification : analytique, qui considère ces rapports en eux-mêmes ; synthétique, qui les considère dans leur réunion selon les personnes, sujets de ces droits. — Il y a des phénomènes économiques négatifs constitués par l'omission ou la violation en masse de certains rapports juridiques (chômage, surproduction, prostitution, etc.) ².

Les termes du problème initial vont maintenant être posés ainsi qu'il convient. Comment se produisent les phénomènes économiques ? Deux cas sont possibles suivant que l'état du droit reste le même ou varie. Si le droit ne change pas, les modifications économiques ne portent que sur la quantité : mais encore sous quelle cause ? Les progrès de la technique ont une influence, mais indirecte seulement : elle n'a lieu

(1) Stammler. *Op. cit.*, p. 264. Cf. p. 293 : *Ökonomische Phänomene sind gleichartige Massenerscheinungen sozial geregelter Beziehungen unter Menschen.*

(2) *Id.*, p. 263-281.

que par l'intermédiaire de l'action humaine. Et il y a en second lieu l'influence de l'homme; et en réalité c'est la seule directe. Ces phénomènes ont-ils lieu selon des lois, nécessairement? La question revient à rechercher une connaissance exacte des raisons empiriques de l'action humaine, à établir une causalité des actes humains considérés. Les difficultés de cette tâche sont grandes, on ne peut guère fonder positivement que des observations particulières. Il est donc impossible de parler ici de cause et d'effet au sens rigoureux des sciences de la nature: il vaut mieux parler seulement de tendances (*Tendenzen*), en entendant ainsi la connaissance d'un développement uniforme des phénomènes sociaux tel qu'un événement correspondant peut être attendu¹.

Le cas où le droit change, et non seulement le phénomène économique, pose le problème essentiel. De quelle manière les changements du droit sont-ils soumis à des lois? En quels sens sont-ils nécessaires? Comment fonder, comment apprécier la légitimité objective de ces changements? — Le droit ne provient pas de causes autres que des causes sociales. Il n'y a pas dualisme dans la vie sociale, le droit et l'économie ne procèdent pas de causes distinctes; la forme et la matière de la vie sociale ne sauraient être indépendantes l'une de l'autre. Il n'y a pas lieu non plus d'invoquer une cause première, commune et supérieure aux deux, un *Volksgeist*. Il convient de soutenir le monisme de la vie sociale, non seulement en ce sens que l'objet de la science sociale est un, mais en celui encore que tous les mouvements de la société humaine sont conçus dans une seule et même *Gesetzmässigkeit*. Les phénomènes sociaux produits, dans un état de société donné, par les rapports juridiques donnent naissance, en se développant et se compliquant, à des pensées, desirs, efforts qui tendent à une transformation du droit, nécessaire pour mettre la forme en harmonie avec la matière. Il n'y a pas de classe de phénomènes ayant le privilège de causer les transformations sociales, comme Marx le prétendait pour les phénomènes de la production. Logiquement un mode de production donné est compatible avec plusieurs modes de consommation différents. Historiquement la cause de la crise moderne est moins en ce qu'un mode de production nouveau s'est établi, qu'en ce qu'un mode de consommation et de répartition

(1) Stammler. *Op. cit.*, p. 284-305.

ancien s'est conservé. La surproduction est seulement relative, c'est-à-dire tient à ce que le régime de répartition de l'état social antérieur est tel que beaucoup ont des besoins et n'ont pas d'argent. Les hommes se sont rassemblés afin de produire, dit Marx; cela est incomplet: les hommes se sont rassemblés afin de produire *pour quelqu'un*¹.

Le conflit est donc entre la matière d'un état social donné et la forme qui dure encore d'un état social antérieur. Est-il vrai, comme le prétend le matérialisme économique, que nécessairement à la matière s'accommodera la forme? — Est-ce un strict rapport de causalité qu'on veut poser? Il est clair que la forme sociale ne saurait avoir pour cause la technologie qui n'est même pas sociale; il s'agit donc de l'action commune sociale pour la satisfaction des besoins: le rapport alors n'est pas de causalité. Dit-on que la défense de la patrie est la cause des armements et préparatifs, et non pas que ceux-ci sont les moyens pour cette fin? Le droit est destiné à régler un mode donné d'activité sociale; le droit est donc le moyen et la vie sociale la fin. Le droit n'est qu'un moyen pour le but de la production. Il y a conflit social quand le droit établi est en opposition avec la fin même du droit². Quelle est cette fin?

Une téléologie sociale est nécessaire. Une fin individuelle, étant toujours subjective, une fin empirique, étant toujours contingente, ne peuvent fournir le principe objectif et obligatoire du droit, l'unité régulatrice de toute la vie sociale. La fin sociale doit être proprement sociale et a priori. Aucun contenu matériel ne peut lui être assigné. Le droit est un moyen pour des fins humaines; le droit est la condition de la moralité; le droit est un moyen nécessaire pour que la vie sociale soit conforme à une loi. La fin sociale est donc purement formelle: c'est la liberté. Une société d'hommes de libre volonté, voilà le but dernier, inconditionné de la vie sociale (*Die Gemeinschaft frei wollender Menschen*). Vouloir librement, c'est, affranchi de toute condition empirique, poser et choisir

(1) Stammler. *Op. cit.* p. 305-345.

(2) Voir avec quelle pénétration l'auteur montre que le matérialisme économique, bon gré mal gré, fait intervenir la finalité: dans l'accouchement de la société future, comment choisir entre l'enfant et la mère sinon pour une raison de finalité? La socialisation des biens se produira, sous peine de mort pour le prolétariat: qui empêche que nous ne consentions à cette mort, sinon une raison de finalité?

de telles fins, qu'elles tendent au but dernier absolu ; libre volonté veut dire : position d'une fin objectivement valable. Une société d'hommes libres est donc une société dans laquelle chacun fait siennes les fins objectivement justes des autres. Voilà en quel sens on peut opposer au matérialisme social un idéalisme social¹.

Un idéal réalisé ne serait plus un idéal ; la question sociale est donc insoluble. On ne peut qu'approcher indéfiniment de la solution. Mais il ne s'agit pas de dépenser nos efforts à atteindre un état idéal absolu, il s'agit seulement de les consacrer à obtenir une vie sociale objectivement juste, c'est-à-dire un état social qui, sous ses conditions concrètes particulières, possède la propriété formelle d'être conforme à une loi. Et cette possibilité est là qui peut se réaliser, pourvu que nous voulions : bonnes pensées apportent bonnes actions : *Gute Gedanken bringen gute Thaten*². C'est sur cette formule d'intellectualisme optimiste que s'achève le livre.

L'ouvrage considérable de M. Stammler ne paraît pas avoir besoin de commentaire, la pensée y ayant revêtu dès l'abord sa plénitude d'expression et se recommandant d'elle-même par sa valeur. Il n'est guère plus besoin de critique. — Ce livre contient en somme au moins trois œuvres harmonisées en une seule : une discussion du matérialisme économique, une conception de la science économique, une métaphysique sociale. — La discussion du matérialisme vaut d'abord par la force qu'une exposition à la fois impartiale et pénétrante a donnée à la doctrine visée, puis par l'excellente position de l'examen auquel elle est soumise : il s'agit de vérifier un rapport établi entre la vie économique et la vie sociale ; ne faut-il pas définir préalablement avec précision « vie économique » et « vie sociale » ? Or, c'est justement ce seul travail de définition qui, une fois fait, se trouve avoir rendu insoutenable le système considéré. — La métaphysique sociale, comme toute métaphysique, ne serait critiquée que par la construction ou au moins par la supposition implicite d'une autre métaphysique. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un pareil travail. Il serait intéressant d'autre part de rattacher historiquement à ses origines philosophiques et surtout alle-

(1) Stammler. *Op. cit.* Viertes Buch, *Soziale Teleologie*. Fünftes Buch, *Das Recht des Rechtes*.

(2) *Id.*, p. 640.

mandes cette conception caractéristique de la liberté et de la fin humaine, individuelle et sociale. — Pour la conception de la science économique, elle aurait besoin d'abord, semble-t-il, d'être dégagée de cette opposition un peu scolastique et verbale de la forme et de la matière. Et ensuite, pourquoi M. Stammler a-t-il, même pour le temps seul de l'analyse, restreint la règle sociale extérieure, dont dépend l'économie, à la simple règle juridique ? L'épithète de « conventionnelles » qu'il applique aux règles de la seconde catégorie, coutume, mœurs, etc., prête à croire qu'elles sont plus arbitraires, moins imposées aux individus, moins sociales en un mot, que la règle juridique, ce qui est une pure illusion. Il serait intéressant de rechercher comment l'économie dépend de ce second ordre de règle sociale. Le concept de « social » avait été assez soigneusement élaboré pour mériter de n'être pas dissocié au cours de l'étude. Mais la voie ouverte est féconde. C'est la distinction, si remarquablement instituée, entre ce qui ressortit, dans le complexe économique, à la pure technologie, et ce qui y appartient à l'économie, c'est la définition du phénomène économique en fonction de facteurs sociaux, qu'il faudra reprendre et approfondir, si l'on veut constituer une science économique qui soit proprement une science sociale.

D. — Divers.

AVV. VINCENZO MELLUSI. — **La funzione economica nella vita politica**, con prefazione di ENRICO FERRI (*La fonction économique dans la vie politique*). Roma, Ermanno Loescher and C^o, 1895, 1 vol. in-8^o, VIII-145 p.

Cet ouvrage reprend la démonstration, déjà tentée, du matérialisme économique par les faits. — La fonction de nutrition est la fonction indispensable et fondamentale de la vie organique. Tout le développement politique et social est conditionné par l'évolution économique. L'auteur passe en revue l'histoire de notre civilisation occidentale, en s'efforçant de prouver qu'il en a été ainsi : à l'origine (propriété commune de la terre, p. 30, etc.), dans l'antiquité, au moyen âge (la noblesse fondée uniquement au début sur la fortune, p. 38), dans les temps modernes (la Révolution française s'expliquant par une transformation de la propriété foncière, confiscation des biens nationaux et suppression du domaine éminent de l'État, p. 50). Aujourd'hui, dans la politique contemporaine, tout établit la prépondérance du facteur économique : la législation faite

au profit de la classe possédante et dirigeante, l'influence de la haute banque dans les conseils gouvernementaux, etc., etc. Il ne faut donc pas attendre des classes dirigeantes, de l'État, des réformes véritables; elles se feront d'elles-mêmes, par le développement nécessaire de l'économie.

On voit que le travail de M. Mellusi n'ajoute guère aux maîtres dont il se réclame : Marx, et plus directement M. Loria (dont l'œuvre est qualifiée quelque part, p. 17, d'« impérissable »). La thèse aurait plutôt perdu chez lui, au moins en précision : la causalité économique dont il parle est assez vague, elle n'est plus strictement constituée par le mode de production (le régime de la propriété doit souvent être considéré plutôt comme un mode de répartition que comme un mode de production). Et puis (et c'est la plus grave critique possible, qui d'ailleurs ne s'adresse pas seulement à M. Mellusi), le matérialisme économique doit-il vouloir se fonder historiquement, expérimentalement pour ainsi dire? On se rappelle là-dessus les fortes observations de M. Stammler¹.

I.-L. PRICE. — **Money and its relations to Prices**, being an inquiry into the causes, measurement, and effects of changes in general prices (*La monnaie et ses rapports avec les prix*). London, Swan Sonnenschein and Co. London, New-York, Charles Scribner's Sons, 1896, 1 vol. in-42, vi-200 p.

Ce livre serait à rapprocher de la partie du livre de M. Bourguin qu'on a, plus haut, laissée de côté² : c'est avec de pareils travaux, dont l'honnêteté et la méthode scientifiques sont reconnues, qu'il conviendrait d'étudier la question si complexe et si débattue de la monnaie et de la variation des prix. M. Bourguin s'est attaché particulièrement à déterminer à travers notre histoire économique le rôle de l'étalon monétaire et la question du métallisme. C'est le problème plus général de la variation de l'ensemble des prix que M. Price a essayé d'élucider historiquement. Le premier soin devait être de rechercher comment on pouvait mesurer le changement réel des prix. M. Price examine les différents systèmes proposés, expose et critique notamment les divers modes d'*Index numbers* dont on a voulu se servir (ch. I) : c'est une bonne et utile étude de méthode statistique. Puis il étudie les effets et les conséquences dans l'économie générale et particulière des variations des prix (ch. II). Il examine successivement : l'élévation des prix qui a suivi la découverte de l'Amérique (ch. III) ; l'abaissement des prix au cours de la première partie du XIX^e siècle (ch. IV) ; l'élévation des prix qui a suivi la découverte des mines d'or en Californie et en Australie

(1) V. plus haut p. 489.

(2) V. plus haut p. 479.

(ch. V) ; l'abaissement des prix qui s'est produit en ces vingt dernières années (ch. VI). L'auteur s'attend, dans une matière aussi controversée, à ne pas gagner l'assentiment de tous ses lecteurs ; mais il prétend s'être appliqué à ne pas avancer d'assertions trop contestables ; à présenter des opinions fondées sur l'étude attentive des faits et l'examen sérieux des théories antérieures. On peut lui rendre cette justice qu'il a suivi ce programme. Il s'est abstenu de prévisions téméraires touchant l'incertain avenir. Il a limité sa tâche à l'étude et à l'histoire des principales variations de prix qui ont eu lieu dans ces derniers siècles ; il a su s'en acquitter et ne pas en sortir, mérite qui n'est pas commun.

G. RUMELIN. — **Problèmes d'économie politique et de statistique** (Collection d'auteurs étrangers contemporains). Paris, Guillaumin et Co, 1896, 1 vol. in-8°, viii-329 p.

On a choisi, pour les traduire en français et les réunir sous ce titre, les articles jugés les plus propres à intéresser le public français dans les *Reden und Aufsätze* de Rumelin, recueil de ses travaux les plus importants. Ce sont des morceaux déjà anciens dont il suffira de rappeler ici les titres : La notion d'une loi sociale, 1867. — De la notion de peuple (*Volk*), 1872 ; — La Politique et la morale, 1874 ; — De l'objet de la statistique, 1863 ; — Notion et durée d'une génération ; — Sur les théories de Malthus ; — Ville et Campagne ; — Culture morale et culture intellectuelle, 1875 ; — De l'habitude, 1879 ; — De la surpopulation, 1881.

LÉON WALRAS. — **Études d'économie sociale** (*Théorie de la répartition de la richesse sociale*). — Lausanne, F. Rouge, et Paris, F. Pichon, 1896, 1 vol. in-8°, viii-464 p.

M. Léon Walras a renoncé à exposer, dans deux traités qui auraient correspondu aux *Éléments d'économie politique pure* (étude des lois naturelles de la valeur d'échange et de l'échange, ou théorie de la richesse sociale), les deux autres parts de sa doctrine économique et sociale : l'étude des conditions les plus favorables de l'agriculture, de l'industrie, du commerce, du crédit, ou théorie de la production de la richesse (ce qu'il appelle *Économie politique appliquée*) ; et l'étude des meilleures conditions de la propriété et de l'impôt, ou théorie de la répartition de la richesse (ce qu'il appelle *Économie sociale*). Pour suppléer autant que possible à ces traités, il réunit, en les complétant et les ordonnant, des études, mémoires, etc., déjà publiés, où il a abordé les points principaux du sujet, et y donne le titre d'*Études d'économie politique appliquée et d'Études d'économie sociale*. Ce volume-ci est le premier publié ; comme l'autre contiendra en outre un résumé de l'ensemble de la doctrine, il convient de l'attendre pour une étude complète de l'œuvre de M. Walras. —

Le présent volume contient : une théorie générale de la société (cours professé en 1867-68, p. 23-171), un court exposé de sa méthode, méthode de conciliation de la synthèse (p. 175-203), écrit en 1868 ; une théorie de la propriété sous la forme analytique et mathématique (*Revue socialiste*, 1896), p. 206-246, qui relie à la théorie générale de la société ou théorie de l'idéal social, la théorie de la réalisation de l'idéal social ou théorie du prix des terres et de leur rachat par l'État mathématiquement conduite (p. 267-350) ; et enfin diverses études sur la théorie de l'impôt déjà publiées ailleurs. M. Walras réimprime également un travail sur H.-H. Gossen, le précurseur longtemps méconnu de l'économie politique mathématique.

DR JOHANNES WERNICKE. — **System der nationalen Schutzpolitik nach Aussen.** Nationale Handels- (insbesondere auch Getreide-), Kolonial-, Währungs-, Geld-, und Arbeiter-Schutz-politik. Ein Handbuch für die Gebildeten aller Stände (*Système de politique de protection nationale contre l'étranger*). Iéna, G. Fischer, 1896, in-8°, v-232 p.

Le système de l'école de Manchester ou de la libre concurrence, réaction utile à son heure, aboutirait à l'élimination ou à l'écrasement des faibles, tant entre les individus qu'entre les États, si des restrictions et des limites n'y étaient apportées. L'ensemble des mesures d'ordre divers par lesquelles un État protège le travail national contre la concurrence étrangère est ce que M. Wernicke appelle la politique de protection nationale contre l'étranger. Il se propose dans ce livre de mettre les personnes cultivées au courant des nombreux problèmes très débattus, tous d'actualité, qu'elle comporte. Il traite d'abord de ce qui constitue la politique commerciale proprement dite : des droits protecteurs, historique, fondement, modes, résultats ; des traités de commerce, origine, tarifs conventionnels, clause de la nation la plus favorisée, clause de réciprocité ; des primes à l'exportation ; de l'établissement de ports francs ; des transports, navigations, chemins de fer ; de l'institution des consulats. C'est une autre forme de la politique de protection nationale que la politique coloniale. C'en est une autre encore que la politique monétaire et financière : monométallisme et bimétallisme, crédit, banque, change. Toutes ces questions sont donc passées en revue par M. Wernicke. Il consacre une étude spéciale au problème si important dans la politique actuelle de la protection agricole : marché des blés, droits sur les céréales, propositions des agrariens. Enfin il expose la question des ouvriers étrangers.

On voit que le livre de M. Wernicke est bien un « manuel » de politique protectrice. L'exposé est clair, il présente avant tout des faits et des données, et ne procède pas d'un parti pris dogmatique trop fréquent en ces matières qui intéressent la politique contemporaine. L'information statistique est soignée, et, pour une part, résulte de

recherches originales. Une bibliographie utile est ajoutée à l'ouvrage.

Le lecteur français trouvera sans doute que l'étude de M. Wernicke est souvent faite au point de vue exclusif de la politique et de l'état de choses allemand et pour certaines parts ne comporte pas d'application générale. C'est l'inconvénient inévitable de tout travail d'économie nationale concrète.

II. — LES GROUPEMENTS PROFESSIONNELS

Par M. Albert MILHAUD.

ALFRED DOREN. — **Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte im 13. und 14. Jahrhundert.** (*Développement et organisation des corporations de Florence.*) Leipzig, Dunckert et Humblot, 114 p. in-8° (dans la collection de G. Schmoller, Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen).

Pour la période antérieure au xiii^e siècle les matériaux nécessaires à cette étude font défaut. Cela est à regretter, car les origines nous échappent pour les corporations florentines, comme pour tant d'autres associations semblables des villes du moyen âge ; mais en somme le xiii^e et le xiv^e siècle ayant été pour la grande cité toscane des époques de splendeur et de richesse, la connaissance des institutions de ce temps surtout importe pour l'histoire économique et sociale.

L'organisation sociale de la cité florentine est établie sur l'existence de différents métiers ou corporations ; chaque citoyen devait appartenir à un « art » ; les nobles durent se faire recevoir dans l'une des corporations.

M. Doren divise les corporations florentines en deux catégories : 1^o celles des gens de métiers et professions diverses et 2^o celles des industries textiles. Dans les premières, les juges et notaires, les boulangers, les marchands de légumes et d'huile, les charpentiers et menuisiers, les fabricants de clefs, les teinturiers et fabricants de boucliers, les fabricants de lances et harnais, les forgerons et serruriers, les marchands de vin et aubergistes, les fripiers, marchands de toile et tailleurs, les médecins apothicaires et merciers¹.

(1) Il n'est point question des changeurs et banquiers dont le rôle fut capital : un banquier devint plus tard le prince.

Au point de vue social, ce qui caractérise ces premières corporations, c'est que les hommes qui en font partie sont d'une condition économique et sociale à peu près semblable. Au point de vue de leur développement, ce qui les caractérise aussi, c'est le démembrement de ces professions en un plus grand nombre, au fur et à mesure de l'évolution générale et de la division du travail.

M. Doren consacre ensuite une longue étude aux corps de métiers des industries textiles. La proportion plus étendue de ce développement correspond bien à l'importance que ces industries eurent réellement dans l'économie sociale de la médiévale Florence. D'abord les Florentins acquirent une notoriété européenne comme apprêteurs et marchands de draps : ils achetaient en France, et principalement dans les cités manufacturières méridionales, des draps grossiers qu'ils remettaient sur le métier, retouchaient et retrempaient ; puis ils fabriquèrent des draps eux-mêmes et fournirent à l'Europe les plus élégants et les plus riches ; quelques villes de Flandre seules rivalisaient pour la beauté de leurs produits. Au XIII^e siècle, le commerce florentin est célèbre par la vente des draps français apprêtés (art de Calimala) et par la vente des draps indigènes (*ars lanæ*). Au XIII^e siècle la confection des étoffes de soie fait la richesse de la ville.

Ces industries textiles travaillent pour l'exportation, et elles ont socialement amené la formation d'une opulente classe de *marchands* et d'un *prolétariat ouvrier* ; une lutte sociale s'est ensuivie : le résultat a été, après de longues résistances, une tendance des corporations à l'organisation démocratique¹.

L'intérêt de l'étude n'est point uniquement celui de la connaissance de la structure sociale de Florence ; les métiers avaient aussi un rôle politique : la constitution donnait le pouvoir à vingt et une corporations.

(1) J'ai publié dans la *Revue de Sociologie* (1897) un article sur la lutte des classes en Flandre au moyen âge où j'ai montré comment les artisans textiles s'étaient dressés contre les marchands et avaient mené durant deux siècles la lutte économique et sociale. J'avais signalé qu'un curieux rapprochement était à faire entre les luttes de classes qui ont surgi dans les deux seuls grands centres d'industrie du moyen âge, Florence et les Flandres, ateliers de drapiers qui travaillent pour le commerce international.

HERMAN VAN DER LINDEN. — **Les Gildes marchandes dans les Pays-Bas au moyen âge.** Gand, 1896, Clemm, 126 p. in-8°. (Recueil des travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres.)

L'excellente monographie de M. Van der Linden nous permet de saisir comment la bourgeoisie marchande des Pays-Bas au moyen âge s'est constituée en classe organisée pour la lutte économique et pour la domination politique.

Les Pays-Bas ont été au moyen âge un grand centre de grande industrie, je veux dire d'industrie qui occasionnait un grand mouvement commercial tant par l'achat des matières premières à l'étranger, que par la vente, aux grandes foires de l'Europe du moyen âge, des produits manufacturés, ces beaux draps que les Flamands avaient tissés. Trafiquant pour l'achat des laines et la vente des draps, les marchands sont devenus une puissance.

Mais à l'origine ces marchands ont dû se protéger les uns les autres, au cours de leurs voyages, ils se sont réunis, ont formé des associations. Peut-être d'ailleurs ces associations comprirent-elles dès l'abord les fabricants, la classe industrielle aussi bien que la classe marchande. Mais, petit à petit, les associations acquirent des monopoles et des privilèges et elles songèrent à éliminer de leur sein l'élément plébéien, ou mieux les riches écartèrent les travailleurs.

En thèse générale on peut affirmer que toutes les grandes villes industrielles des Pays-Bas au moyen âge eurent leurs associations, jalouses de dominer le marché local ; mais la Flandre et le Brabant au cours des siècles modifièrent en sens divers leurs systèmes d'associations.

En Flandre les villes associèrent leurs *Gildes* marchandes en une union générale, la Hanse de Londres, qui accapara le commerce avec l'Angleterre : progressivement la Hanse de Londres devint l'association des riches marchands des grandes cités flamandes : elle réunit tous les éléments du patriciat commercial ; elle représenta tous les intérêts de la caste, écarta les industriels et, grâce à l'appui qu'elle trouvait dans les *conseils* aristocratiques des villes, elle dominait le pays de Flandre, et réglementait le travail des industriels suivant ses propres intérêts : les Gildes marchandes locales disparurent alors ; elles n'avaient plus de raison d'être.

Dans les villes du Brabant, le patriciat urbain — non com-

merçant, — ne se fonda pas avant le xiv^e siècle avec la Gilde; dans les différentes cités, les Gildes subsistèrent à côté des conseils de ville, en dehors d'eux. Les marchands ne dominent pas les villes, ils ne purent confondre leurs intérêts politiques et commerciaux avec ceux des villes voisines. D'ailleurs leurs intérêts n'en étaient pas moins confondus avec ceux des conseils de ville et la classe patricienne trouvait son instrument de domination et dans ces rouages politiques et dans ces rouages économiques; les Gildes se firent reconnaître des droits par les conseils; elles se firent concéder une compétence judiciaire et une compétence administrative sur la classe industrielle, les drapiers principalement.

En résumé, les Gildes des Pays-Bas furent des syndicats d'intérêts commerciaux; ces syndicats de marchands tendirent progressivement à l'exploitation de la classe industrielle. Aussi les industriels, foulons, drapiers, teinturiers, etc., réagirent-ils contre les Gildes, voulurent en forcer l'entrée pour participer à l'administration économique de la cité: ce fut l'origine du mouvement démocratique.

A la fin du moyen âge la prospérité des Gildes diminua, là où elles avaient subsisté, quand la prospérité économique fléchit. Nées au moment de la splendeur économique, ces associations disparurent avec elle.

ÉTIENNE MARTIN SAINT-LÉON. — **Histoire des corporations de métiers depuis leur origine jusqu'à leur suppression en 1791**, suivie d'une étude sur l'évolution de l'idée corporative au xix^e siècle et sur les syndicats professionnels. Paris, 1897, chez Guillaumin, 663 p. in-8°.

C'est un livre très gros, très compact. Il comprend plusieurs sections dont les titres sont prometteurs: I. Origine des corporations. — II. La Corporation au xiii^e siècle. — III. Les corporations de 1328 à 1461. — IV. Histoire des corporations de 1461 à 1610. — V. Histoire de 1610 à 1715. — VI. Histoire de 1715 à leur abolition définitive. — VII. Étude sur l'évolution de l'idée corporative au xix^e siècle. Le présent et l'avenir.

Ce livre, qui contient nombre de conceptions surannées, est d'autre part insuffisamment informé; en vain sur la question des origines chercheriez-vous des renvois aux ouvrages de Liebenam *Zur Geschichte und Organisation des Römischen Vereinwesens*, de Waltzing, *les Corporations professionnelles chez les*

Romains, ou même, *les Corporations romaines et la charité* ou bien, pour les associations germaniques, quelque allusion que ce soit aux *Untersuchungen zur Geschichte der Kaufmannsgilden des Mittelalters* de Doren. De la première partie du livre on ne saurait tirer grand profit.

L'étude sur le xiii^e siècle était faite depuis longtemps. Grâce aux travaux des Depping, des Fagniez, etc., on n'a eu ici qu'à résumer de bons ouvrages qui depuis longtemps sont publiés et ont alimenté la littérature historique.

L'histoire des corporations parisiennes serait bien intéressante si on pouvait suivre leurs vicissitudes; mais ici l'on est allé un peu vite et, s'il est capital de savoir dans quelle mesure les mouvements populaires de la Ligue ou de la Fronde ont été favorisés par les métiers, cela est loin d'être fixé, et tout érudit scrupuleux demandera ici un supplément de preuves.

Je remarque d'autre part que la politique des rois concernant les corporations a été l'objet de plusieurs chapitres, que les corporations parisiennes principalement ont été étudiées. Mais les provinces ont été pour ainsi dire laissées dans l'ombre et je ne tiens pas pour suffisantes les quelques pages qui leur sont consacrées.

A ces réserves j'en ajouterai d'autres. M. Martin Saint-Léon a voulu, dit-il, écrire l'histoire d'une institution qui a été pendant près de sept siècles le « type essentiel de l'organisation du travail ». — Je ne saurais souscrire à cette proposition; le travail industriel au moyen âge et dans des temps modernes ne s'est point entièrement fait dans les villes, on pourrait même dire que c'est dans les campagnes qu'a lieu en grande partie cette transformation des matières premières en objets d'usage qui constitue le travail industriel; et les campagnes ont échappé jusqu'à la fin à l'organisation corporative. Les campagnes tissaient, faisaient de la dentelle; les campagnes étaient les centres de l'industrie métallurgique. — La corporation urbaine est tout autant une organisation de marchands que d'industriels; la corporation groupait les boutiques et les échoppes.

La Révolution a balayé les corporations que Turgot n'avait pu que supprimer temporairement; ce système a pour toujours disparu. Les conditions économiques ont changé: des idées nouvelles ont surgi; l'ancienne corporation est morte à jamais; quand on l'a supprimée, sa décrépitude était notoire; les

procès que les différents groupes corporatifs s'intentaient décelaient l'un des vices les plus graves du système ; à la fin de l'ancien régime, cette organisation idyllique n'avait su concilier les intérêts des patrons et ceux de leurs ouvriers, qui de leur côté formaient des sociétés secrètes et sentaient combien ils étaient peu de chose dans la corporation. Aujourd'hui l'idée des groupements professionnels a fait fortune ; on a crié que c'était un retour au passé ; on ne saurait, parlant ainsi, dénoter avec plus de candeur une double ignorance de l'histoire des corporations et de l'*histoire des syndicats* ; entre les deux types d'organisation tout diffère ; la corporation avait pour fin le monopole, l'accaparement par quelques-uns du marché local, pour base la réglementation du travail. — Bien que les groupements professionnels contemporains soient souvent loin de satisfaire à l'idée de concorde sociale, ils sont cependant autres que les corporations ; ils groupent les individus dans un but déterminé, mais l'adhésion est libre, le nombre des adhérents n'est pas limité. Il suffit de signaler ce double caractère pour opposer deux organisations sociales du passé et du présent qu'on tenterait vainement de confondre. C'est par une sorte de contrat que l'on entre dans les groupes modernes, et l'exemple de la société industrielle anglaise contemporaine permet presque de penser que les classes opposées par des intérêts arriveront également à régler leurs relations par voie de contrats et de conventions entre les groupements ouvriers et patronaux, et par l'intermédiaire de leurs représentants respectifs.

PAUL DE ROUSIERS. — *Le Trade-Unionisme en Angleterre* (Bibliothèque du Musée social ¹). Paris, Colin, 1897, 356 p. in-18.

Ce n'est pas l'histoire de la formation des associations ouvrières anglaises, ce n'est pas non plus l'examen de toutes les associations professionnelles britanniques que l'on trouvera dans ce livre, mais un *essai pour dégager les différentes formes que prennent les groupements ouvriers suivant les différentes industries auxquelles ils appartiennent*.

A quelle cause rattacher ce puissant mouvement d'associa-

(1) Ce livre est publié avec la collaboration de MM. de Carbonnel, Festy, Fleury et Withelm. — Le *Musée social* a publié en outre, en 1896, deux circulaires n^{os} 4 et 7, série A, sur les unions anglaises.

tion qui caractérise aujourd'hui les tendances des groupes ouvriers, conscients de leurs intérêts ? — Alors que la corporation ancienne est morte et que sa décrépitude favorise les attaques des adversaires d'une institution incompatible avec la liberté, conçue suivant l'esprit des orthodoxes de l'économie politique, voici qu'en Angleterre, le pays où ces doctrines furent surtout puissantes et populaires le groupement l'emporte sur l'individualisme et l'isolement.

Ce phénomène social est intéressant ; alors qu'au moyen âge les associations corporatives semblent avoir été organisées par les marchands et pour les marchands (v. *supra*), à l'époque contemporaine, c'est dans le monde de l'industrie et dans la classe des ouvriers que la tendance est générale. L'Angleterre a donné l'exemple de l'organisation ; la France a ses syndicats, l'Allemagne ses *Gewerkvereine* et ses *Gewerkschaften* ; tous les pays de civilisation industrielle tendent vers une semblable organisation.

Nous trouverons exposées dans le livre de M. de Rousiers quelques-unes des causes du mouvement trade-unioniste, ainsi que les modes de ces manifestations de groupement. — La nécessité du groupement syndical résulte pour l'ouvrier des formes nouvelles de l'industrie ; le machinisme ¹ a pour conséquence les grandes usines, les grandes agglomérations ouvrières. — Les ouvriers réunis semblent mieux comprendre leurs intérêts ; peut-être (mais ceci nos auteurs ne le disent pas) que le rapprochement et la similitude de condition de nombreuses familles leur donnent une sorte de conscience de classe, comme disent les socialistes allemands. De toutes les façons le machinisme rend vaine la lutte individuelle pour l'amélioration de la condition économique de l'ouvrier ; les unités sont impuissantes et ne comptent plus. Pour valoir quelque chose ; il faut s'unir. D'autre part, les conditions du commerce ont changé. Jadis, à l'abri de solides murailles douanières, les commerçants rivalisaient en chaque pays comme en un champ clos ; on faisait supprimer la concurrence étrangère par l'intervention gouvernementale. Au-

(1) Il faut remarquer aussi, à mon sens, que le machinisme n'a point seul entraîné les groupements : l'industrie moderne repose sur la houille ; le plus souvent les grands centres industriels se forment en pays de houillères, c'est-à-dire se pressent et se localisent géographiquement. Tous ces ouvriers unis en peu de villes sont plus puissants qu'ils ne le seraient si, au total aussi nombreux, leurs usines étaient très éloignées les unes des autres.

aujourd'hui les barrières sont renversées, ou presque, dans la plupart des pays; le mouvement commercial entraîne dans une générale concurrence toutes les nations; tous les producteurs doivent produire aux mêmes prix; ils tendent à faire travailler leurs ouvriers aux mêmes conditions; ils créent chez les ouvriers des différents pays une similitude de situation qui les amène à se grouper pour lutter contre les patrons.

M. de Rousiers, qui indique nettement cet état des choses, et qui légitime la forme trade-unioniste, semble pencher bien moins en faveur de l'entente internationale des travailleurs; les opinions personnelles pour ou contre n'importent d'ailleurs guère, mais ce qui était important à marquer, c'est que la tendance des ouvriers au groupement, à l'intérieur de chaque pays, a pour corollaire le groupement international des ouvriers de mêmes industries, et ce nouveau phénomène social général est d'une portée extraordinairement grave: c'est un des mouvements généraux les plus puissants et les plus gros de conséquences que puisse enregistrer l'histoire.

Le phénomène indiqué, les causes dites, on a marqué comment ce besoin d'organisation ouvrière, partout ressenti, s'est manifesté suivant chaque genre de métier. L'on montre ainsi que, « suivant que les ouvriers sont groupés en usines ou dispersés en petits ateliers, qu'ils surveillent une machine-outil ou qu'ils travaillent à la main; qu'ils fabriquent un produit de consommation courante ou un produit de luxe, un produit transportable ou non transportable... *suivant tous les faits se rattachant à l'organisation du travail*, les intérêts professionnels que les unions représentent varieront dans leur nature, nécessiteront plus ou moins le groupement des ouvriers... La question ouvrière change notablement d'aspect suivant les conditions d'outillage et les débouchés de chaque industrie » (p. 3). Et c'est pour ces raisons que l'on a étudié des métiers de types différents représentés par leurs unions: unions d'ouvriers du bâtiment, d'ouvriers agricoles, de dockers, unions dans l'industrie minière, dans les constructions navales, mécaniciens, unions dans l'industrie textile.

MAX HIRSCH. — *Die Entwicklung der Arbeiterberufsvereine in Grossbritannien und Deutschland. Développement des groupes professionnels de travailleurs en Angleterre et en Allemagne.* Berlin, Hermann Bahr's Buchhandlung, 1896, 76 p. in-8°.

Depuis longtemps le nom de M. Max Hirsch est inséparable de toutes les questions concernant le mouvement syndical en Allemagne. M. Max Hirsch est un des promoteurs en pays allemand du groupement des ouvriers à la façon des trade-unionistes. Alors que le socialisme se répandait en Allemagne sous l'action de la propagande lassalienne et marxiste, M. Max Hirsch a rêvé de pousser les ouvriers de son pays à relever leur condition, comme l'avaient fait ceux d'Angleterre, en se coalisant pour l'augmentation des salaires, la diminution des heures de travail, en se groupant pour se soutenir: de là les associations permanentes.

Aujourd'hui le mouvement syndical allemand est remarquable par son organisation, par le nombre des adhérents; mais ce ne sont pas seulement les hommes du « parti du progrès » qui ont organisé des associations professionnelles; le parti démocrate socialiste s'appuie lui aussi sur des groupements syndicaux et les socialistes chrétiens ont eu recours à de semblables unions. — On ne nous a pas encore dit la différence d'organisation de ces divers syndicats ouvriers dont les principes et les fins sont si différents.

Dans sa très courte brochure (75 p.), M. Hirsch ne peut que tracer une esquisse du mouvement dans les deux pays, encore insiste-t-il sur l'Allemagne plus que sur l'Angleterre pour laquelle le livre des Webb nous fournit toute documentation suffisante, et en Allemagne c'est naturellement sur les syndicats formés sous son inspiration qu'il nous donne des renseignements. On distinguera: 1° la lutte des groupes ouvriers contre les entrepreneurs pour l'amélioration de leur condition; 2° l'organisation des groupes en tant qu'ils fournissent aux travailleurs des caisses de retraites, de secours aux invalides, des bibliothèques, en tant qu'ils permettent de créer des coopératives de production ou de consommation.

III. — HISTOIRE DU TRAVAIL

Par M. ALBERT MILHAUD.

CH. LÉTOURNEAU. — **L'évolution de l'esclavage, dans les diverses races humaines.** Paris, 1897, Vigot, 538 p. in-8°.

M. Létourneau n'a point voulu étudier la condition juridique des esclaves, mais il a prétendu fournir une contribution à l'histoire du travail. Cette intention est nettement exprimée : « De manière ou d'autre, avec plus ou moins de brutalité, la somme du labeur nécessaire au maintien des sociétés a presque toujours été imposée à une fraction seulement des populations, c'est-à-dire a été servile. »

Cet ouvrage est conçu d'après la méthode ordinaire de l'auteur : le phénomène social de l'esclavage est étudié dans les différentes races humaines : on a même poussé l'investigation jusque dans la série animale, chez les fourmis où l'on aperçoit la division et la spécialisation des fonctions sociales. — D'ailleurs l'esclavage ne se rencontre pas chez tous les peuples ; les Fuégiens, les Hottentots, la plupart des Esquimaux et des Peaux-Rouges, les Australiens l'ignorent. — M. Létourneau déclare que, pour que l'idée de l'esclavage vienne aux hommes, certaines conditions sont nécessaires et elles peuvent se résumer en une seule, la possibilité de tirer de l'esclave un parti avantageux. — Si l'on examine le mode de recrutement de l'esclavage, on s'aperçoit que l'homme devient esclave comme prisonnier de guerre (certaines races auraient mis en réserve les captifs comme viande de boucherie à manger plus tard) ; on devient esclave encore, comme enfant de personnes servies, par déchéance suivant l'insolvabilité du débiteur. — Je ne saurais suivre l'analyse de l'ouvrage chapitre par chapitre. Pour qui sait les exigences de la critique historique, il paraît difficile de croire qu'en peu de pages on puisse résumer l'histoire d'une institution très répandue et qui mériterait tant de monographies de détail rigoureuses et documentées de façon critique. — L'auteur d'autre part semble, en de certains passages, hésitant, lorsqu'il compare, à la condition des esclaves, et celle des femmes dans certaines civilisations inférieures qui leur imposent la

part la plus forte du labeur social et celle des prolétaires dans la société actuelle. — Mais il ne saurait y avoir de doute : ni le prolétariat, ni l'asservissement des femmes ne peuvent rentrer dans une étude sur l'esclavage et, si on avait éliminé ces deux sortes de développements, on aurait fort allégé le livre ; qu'il y ait dans ces deux derniers cas comme dans celui de l'esclavage une forme des abus que commettent les forts sur les faibles, c'est ce qui est indéniable, mais on ne traitait point ici de l'histoire générale de l'exploitation humaine. — Je me demande encore pourquoi une étude sur l'esclavage dans l'Europe « historique » et dans les colonies européennes de l'ancien régime n'a point été faite. Pourquoi le servage du moyen âge n'a-t-il pas été étudié ? On ne peut tout dire, il est vrai, mais pourquoi de préférence alors choisir les peuplades mal étudiées et les périodes obscures encore de l'évolution historique ?

THOROLD ROGERS. — **Histoire du travail et des salaires en Angleterre depuis la fin du XIII^e siècle.** Traduction avec notes par Castelot. Paris, 1897.

Nous sommes habitués à considérer l'Angleterre comme un pays essentiellement industriel et commerçant : c'est en effet le caractère actuel le plus frappant de l'activité économique de la nation anglaise. Mais ce pays a jadis consacré ses labeurs principalement à l'exploitation agricole du sol ; aussi bien est-ce normalement la phase première du développement économique.

M. Thorold Rogers, qui l'un des premiers en Angleterre a mis en honneur l'histoire économique, a donné déjà une grande *Histoire de l'agriculture et des prix* ; mais l'ouvrage que M. Castelot a traduit récemment pour le public français, ouvrage paru il y a quelques années déjà, a permis à l'auteur de résumer ses recherches personnelles et de les combiner avec les données des travaux de Young, Eden, Porter.

Ce livre et celui de Ashley permettent aujourd'hui de suivre l'évolution économique de l'Angleterre ; M. Thorold Rogers a été plus particulièrement porté à développer la phase agricole.

La vie urbaine au XIII^e siècle n'attire point principalement l'attention de l'historien économiste, mais bien la vie rurale ; les campagnes sont composées de manoirs ou villages dont

la population comprend, socialement, un seigneur (qui possède un domaine) et qui exerce une série de droits sur les paysans. Il y a des francs tenanciers et des serfs; progressivement les prestations en nature furent remplacées par des redevances en espèces et les tenanciers devinrent des *Copyholders* ou tenanciers suivant la coutume. Dans les villages du XIII^e siècle, tous vivent de l'agriculture; on tisse aussi la grosse toile et les lainages grossiers pour les usages domestiques. Les seigneurs, en dehors des revenus des terres cédées à des tenanciers, bénéficient, de ceux de leur domaine propre qu'ils font valoir directement. L'Angleterre dans cette période du moyen âge cultivait le froment; chaque domaine consacrait à cette culture une superficie en rapport avec la récolte que le paysan devait attribuer à sa nourriture. Mais l'élevage était une source importante de revenus agricoles: les moutons principalement se pressaient en nombreux troupeaux: leurs toisons alimentaient l'industrie drapière de la très industrielle Flandre et en partie celle de Florence: les droits prélevés à l'exportation permettaient aux rois d'Angleterre de mettre des armées nombreuses sur pied.

Au XIV^e siècle la condition des travailleurs s'améliore d'une façon inattendue à la suite d'un fléau: la peste noire qui désolait le continent sévit aussi en Angleterre; un tiers de la population disparut. « La peste avait été surtout meurtrière pour les hommes dans la force de l'âge et elle eut pour conséquence immédiate la raréfaction de la main-d'œuvre, un renchérissement extrême des salaires et une grande difficulté à rentrer les récoltes, surtout celles des grands propriétaires chez qui les prestations serviles avaient été en temps ordinaire insuffisantes. »

Le Parlement intervint pour obliger par les lois les travailleurs demeurés maîtres du champ de bataille à travailler pour un salaire inférieur à celui qu'ils exigeaient: de là le célèbre statut des laboureurs qui resta en vigueur jusqu'à l'époque d'Elisabeth: en vain la loi tarifait-elle le travail et y contraignait-elle tous les valides: la loi ne fut pas respectée: les travailleurs au XV^e siècle obtinrent des salaires qui, en proportion des prix des objets de consommation, restèrent les plus élevés que l'on ait connus d'après M. Th. Rogers, dans l'histoire des travailleurs anglais; en 1381 les artisans et les travailleurs ruraux avaient organisé une formidable insurrection: temporairement vaincus, ils res-

tèrent pendant un siècle environ en une situation excellente.

D'après M. Thorold Rogers, trois causes entraînent ultérieurement la paupérisation des classes ouvrières: l'altération des monnaies, la confiscation des fonds des sociétés de secours mutuels de l'époque, finalement les mesures prises par Elisabeth: Nul ne pourra exercer un métier manuel si ce n'est après un apprentissage d'une durée de sept ans; faveur appa-
rente, car les juges de paix (membres de l'oligarchie possédante) tarifent les salaires des ouvriers des corps de métiers aussi bien que ceux des travailleurs agricoles.

Les derniers chapitres du livre sont consacrés à l'étude des transformations de l'exploitation agricole au XVIII^e siècle et au relèvement d'une partie de la classe ouvrière, grâce au trade-unionisme; on désirerait que les manifestations de l'activité industrielle des Anglais aient été marquées dans la période de l'histoire moderne, mais l'auteur n'a fait qu'effleurer le sujet; c'est ailleurs qu'il faudra chercher des renseignements sur cette période de l'histoire du travail, et l'on s'informerait sans difficultés.

SCHULZE-GÄVERNITZ. — La grande industrie, son rôle économique et social étudié dans l'industrie cotonnière. Traduit par Georges Guérault. Paris, Guillaumin, 1896, 316 p., in-8°.

L'étude que nous présente M. Schulze-Gävernitz est une monographie originale; la thèse soutenue par l'auteur, bien qu'elle paraisse paradoxale si on l'applique à d'autres industries qu'à l'industrie cotonnière anglaise, a ce mérite qu'elle nous oblige à soumettre à une critique sévère les lieux communs dont les livres d'économie sociale exposent les abondants développements.

La question que se pose M. Sch. G. est la suivante: « Dans quelle mesure le progrès économique est-il lié au progrès des classes ouvrières? » On sait la réponse que les socialistes ont faite à cette question, en n'employant d'ailleurs pour leur argumentation que les documents fournis par les économistes. D'après eux, la prospérité industrielle d'une région n'avait aucun rapport avec le bien-être des classes ouvrières. Pour ainsi dire, la conséquence du développement de la grande industrie était la déchéance progressive de la classe des travailleurs.

M. Schulze-Gävernitz répond à son tour que le progrès économique, le perfectionnement de la technique d'une industrie, la prospérité de cette industrie dans une contrée ont pour conséquence l'élévation du bien-être de la classe des travailleurs. Et pour arriver à sa démonstration, il prend comme exemple l'industrie cotonnière en Angleterre : C'est, dit-il, la plus ancienne grande industrie; elle s'est développée au XVIII^e siècle en dehors des entraves que la réglementation née au moyen âge impose à l'industrie drapière; elle a immédiatement passé à une technique perfectionnée avec les Arkwright, etc. Elle a groupé autour de ses centres d'activité des agglomérations énormes d'ouvriers, parmi lesquelles on a pu étudier les phénomènes les plus voyants de la vie économique et sociale. On a d'abord eu une période de crise durant laquelle les doctrines socialistes ont trouvé des adeptes parmi les ouvriers, mais plus tard les machines, devenues très perfectionnées, ont exigé un personnel spécial; les produits furent établis à des prix triomphalement inférieurs à ceux des autres centres manufacturiers, en raison des achats très favorables de la matière première, en raison de l'établissement des tissus à bon marché, grâce à l'immense production. Le monde est alors devenu tributaire de l'industrie cotonnière anglaise, si supérieure à toutes les similaires du continent et des autres pays, et les ouvriers de cette industrie ont pu faire accroître leurs salaires dans les marges d'un bénéfice, déjà très considérable, réalisé par les patrons. — M. Schulze-Gävernitz montre alors dans un tableau intéressant l'état moral et économique de la classe des ouvriers cotonniers anglais.

Si l'on oppose à M. Sch.-G... que dans certains centres de production cotonnière autres que ceux de l'Angleterre la condition de l'ouvrier est encore mauvaise aujourd'hui, notre auteur répond que ces centres d'industrie sont encore inférieurement munis d'instruments de travail et que les conditions d'achat de la matière première sont mauvaises. — L'industrie allemande de la soie, supérieurement outillée, a permis aux travailleurs allemands de la soie d'atteindre à une condition qu'ignorent encore leurs camarades d'Angleterre. Or on peut juger, par les progrès techniques d'une industrie et le stade de son développement, du sort des ouvriers qui s'y rattachent.

Mais le grand argument tiré du développement de l'industrie anglaise du coton se réfute facilement; on ne saurait certes nier l'amélioration progressive du sort des travailleurs de

l'industrie cotonnière anglaise. Mais l'attribuera-t-on seulement au progrès de la technique, aux multiples conditions favorables à l'établissement d'une marchandise créée pour lutter victorieusement avec tous les produits similaires des industries étrangères concurrentes? Non certes; il ne faut point oublier ici le développement du trade-unionisme : c'est aux résultats de la coalition ouvrière qu'il faut attribuer encore, pour une forte part, les progrès de l'aristocratie des ouvriers cotonniers anglais. Ici la coalition a eu d'heureux résultats parce que les industriels pouvaient améliorer la situation de leurs multiples collaborateurs en maintenant la leur à un niveau très élevé. Dans grand nombre d'industries mal outillées la classe patronale, en effet, ne résiste à la concurrence qu'en payant mal les travailleurs de ses usines et manufactures. — On dira donc que le progrès de la grande industrie est une cause nécessaire pour l'amélioration de la classe ouvrière, mais ce n'est point une cause suffisante.

IV. — L'ÉVOLUTION COMMERCIALE

PAR M. MILHAUD.

CH. LÉTOURNEAU. — **L'évolution du commerce dans les diverses races humaines.** Paris, Vigot, 1897, 381 p., in-8°.

M. Létourneau étudie les *origines du commerce* chez les Fuégiens, les Australiens, les Veddahs de Ceylan, les Esquimaux. La première partie du livre est consacrée au commerce chez les races noires, la deuxième partie aux races jaunes. On ne nous avertit pas du passage des races jaunes aux races blanches, et, sans coupure, sans distinction typographique, on nous amène aux péri-Égyptiens, à l'Éthiopie, l'Égypte, aux Arabes, Juifs; on nous conduit en Mésopotamie, en Phénicie, dans l'Asie aryenne, en Grèce, à Rome, dans l'Europe barbare et médiévale.

Ce livre est abondant en renseignements intéressants; il est écrit dans un esprit libéral et l'auteur a voulu se débarrasser des préjugés fréquents chez les gens de science au sujet du commerce; il n'a pas non plus versé dans les éloges que certains économistes accordent généralement au mercantilisme.

A signaler que des réserves nombreuses sont à faire sur la documentation.

Pourquoi citer ici M. Sully-Prudhomme (p. 226) ? On ne fait plus aujourd'hui de citations comme celles-ci (p. 151) : Cook (*Premier voyage*). — Cook, *ibid. passim*. — On ne cite plus Prescott pour le Pérou, lorsqu'on a Markham (*History of Peru*, 1892) et Middendorf (*Peru*, 1894 et 1895). — En résumé, M. Létourneau a fait un livre qu'il faudra lire, mais en le lisant il faudra toujours le contrôler et le compléter.

ALEXANDER VON BRANDT. — *Beiträge zur Geschichte der französischen Handelspolitik von Colbert bis zur Gegenwart*. Contribution à l'histoire de la politique commerciale française de Colbert à nos jours. Leipzig, Dunckert et Humblot, 1896.

Suivant quels principes et en faveur de quels intérêts un État règle-t-il ses relations commerciales avec l'étranger ? Ce livre permet d'examiner cette question en ce qui concerne la politique commerciale de la France du xvii^e siècle à nos jours.

Il faut tenir compte de deux facteurs qui interviennent dans l'élaboration d'une politique commerciale : les doctrines prédominantes de l'économie politique et les réclamations des producteurs ou des consommateurs. Ce qui rend de plus en plus complexe cette question, c'est à l'heure actuelle le conflit des doctrines, le conflit des réclamations, 1^o des producteurs ; 2^o des consommateurs ; 3^o des commerçants. Toutes les doctrines, toutes les réclamations se font entendre ; il n'en a pas toujours été ainsi.

La doctrine des hommes d'État de l'ancien régime était le protectionnisme : consommateurs et producteurs étaient considérés comme protégés, au point de vue agricole, par les règlements sur la circulation des grains ; les droits d'entrée sur les objets manufacturés protégeaient les manufactures, usines et fabriques ; l'industrie était mise à l'abri de la concurrence étrangère ; les industries étrangères dont le pays était tributaire étaient acclimatées. L'argent et l'or ne sortaient point, ainsi, du royaume.

Après la propagande des économistes du xviii^e siècle en faveur de la liberté, la politique commerciale de la France changea brusquement en 1786 ; la porte était ouverte aux produits manufacturés de l'étranger.

Cette politique nouvelle, dictée par des principes nouveaux d'économie politique, amena une première manifestation des producteurs français ; les manufacturiers en état d'infériorité vis-à-vis de l'Angleterre poussèrent des clameurs de regret ; les pays agricoles et particulièrement viticoles qui acquéraient de nouveaux débouchés, les ports de commerce, les commerçants qui trouvaient une activité nouvelle furent dans la joie.

Telles furent les premières réactions sociales d'un traité de commerce conçu en dehors de la doctrine protectionniste pure.

De 1793 à 1856, la politique commerciale est de nouveau redevenue protectionniste ; il est aisé d'en saisir les raisons : la lutte de la Révolution et de l'Empire contre l'Angleterre a été aussi une lutte économique ; la France, pour triompher, a essayé de supprimer de l'Europe les marchandises anglaises, tenté de substituer les siennes sur le marché ; sous la Restauration, les grands industriels ont continué à se faire protéger par le gouvernement, grâce au régime censitaire qui leur permettait de placer leurs intérêts en première ligne. Or il s'est trouvé que les intérêts des propriétaires fonciers étaient les mêmes.

Après 1848, les idées démocratiques trouvent leur corollaire, sur le terrain économique, dans le libre échange qui s'appuie sur l'intérêt des consommateurs. Le gouvernement autoritaire de Napoléon III, acquis à ces idées nouvelles, a rompu en 1856 avec l'ancienne politique commerciale de la Révolution, de l'Empire, de la Restauration et de la monarchie de Juillet. A soixante-dix ans de distance les mêmes plaintes et les mêmes ovations se firent entendre : mécontentement des industriels, joie des commerçants et des viticulteurs.

Sous la troisième République, les partis économiques se sont reformés et ont tenté de ramener la France à la politique de la Restauration. Les industriels ne sont certes pas en général outillés pour résister à la concurrence de l'Angleterre, de l'Allemagne, etc. C'est une question de savoir s'ils ne veulent point acquérir cet outillage ou s'ils ne le peuvent pas.

Il est difficile de dégager les régions de France naturellement protectionnistes, celles aussi qui sont naturellement libre-échangistes. Dans le département du Nord les producteurs de blé, comme ailleurs, sont protectionnistes ; les indus-

triels, admirablement outillés ici, sont libre-échangistes. — Les régions industrielles mal outillées réclament la protection ; les départements viticoles du Midi ont été libre-échangistes et changent d'opinion en présence de l'accroissement de la production vinicole étrangère. — Il paraît évident que tout pays supérieurement outillé demande le régime de la plus grande liberté ; ce régime est aussi réclamé par les grandes agglomérations urbaines, où les groupes des consommateurs perçoivent plus nettement leurs intérêts, en tant que consommateurs.

SIXIÈME SECTION

DIVERS

Par MM. MUFFANG, DURKHEIM, FAUCONNET ET PARODI

L'ANTHROPOSOCIOLOGIE

Il a pu sembler parfois que l'anthropologie tendait à rendre inutile la sociologie. En essayant d'expliquer les phénomènes historiques par la seule vertu des races, elle paraissait traiter les faits sociaux comme des épiphénomènes sans vie propre et sans action spécifique. De telles tendances étaient bien faites pour éveiller la défiance des sociologues.

Mais l'*Année sociologique* a, avant tout, pour devoir de présenter à ses lecteurs un tableau complet de tous les courants qui se font jour dans les différents domaines de la sociologie. D'ailleurs, on ne sait jamais par avance quels résultats peuvent se dégager d'un mouvement scientifique. Très souvent, alors qu'il manque ce qui était primitivement son but principal et sa raison d'être apparente, il produit, au contraire, sur des points secondaires des conséquences importantes et qui durent. Pour toutes ces raisons, nous devons faire une place aux recherches de l'anthroposociologie, et, pour que notre exposé fût aussi fidèle que possible, nous nous sommes adressés pour ce travail à un partisan de l'école qui a bien voulu nous accorder sa collaboration.

E. D.

I

G. DE LAPOUGE. — **Les sélections sociales.** Paris, Fontemoing, 1896. — **Corrélations financières de l'indice céphalique,** dans la *Revue d'Économie politique*, mars 1897.

— **Ossuaire de Guérande**, dans le *Bulletin* de la Société scientifique et médicale de l'Ouest, 4^e trimestre 1896. — **L'indice céphalique des conscrits du canton de Rennes**, 1895-1896, dans le même *Bulletin*, 2^e trimestre 1896.

C'est en 1887, dans la *Revue d'Anthropologie*, que l'idée fondamentale de l'Anthroposociologie a été exposée pour la première fois. Dans un article sur la dépopulation de la France, un savant encore peu connu, M. G. de Lapouge, expliquait la diminution de la natalité par la moindre fécondité des métis entre eux, les populations actuelles n'étant pas des races pures, mais composées de métis issus du mélange de races anthropologiquement différentes. Cette théorie ne sembla pas d'abord très solide et l'on objecta que, dans d'autres pays que la France, la même cause agissait aussi, sans produire cependant les mêmes effets; mais elle conduisit son auteur à toute une théorie des races, dont il devait faire la base de ses recherches et de ses ouvrages ultérieurs.

Cette théorie est en résumé la suivante : les populations actuelles de l'Europe ne représentent pas des races pures. En dépit des expressions courantes, il n'y a pas de race germanique, de race slave, latine; chaque peuple se compose en réalité d'éléments différents combinés et mélangés pendant le cours des siècles, et le rang d'un peuple dans la civilisation est en raison directe de la quantité d'éléments anthropologiquement supérieurs qu'il contient. Or ces éléments supérieurs sont représentés en Europe par la race désignée sous le nom conventionnel de race aryenne, qui des pays du Nord s'est répandue à travers le monde, et dont les traits caractéristiques sont la haute taille, le teint clair, les yeux bleus, les cheveux blonds et la dolichocéphalie¹.

(1) Il ne sera pas inutile de définir ici quelques termes anthropologiques. L'indice céphalique est la largeur maxima du crâne multipliée par 100 et divisée par la longueur maxima du crâne. Ce quotient varie sur le vivant entre 70 et 96 environ.

Les termes « dolichocéphale » et « brachycéphale » sont employés tantôt au sens absolu, tantôt au sens relatif, et les auteurs ne sont pas d'accord sur la limite qui sépare la brachycéphalie de la dolichocéphalie. Dans la suite de cet article, nous appelons dolichocéphales les populations dont l'indice est inférieur à 80; brachycéphales, celles dont l'indice est supérieur à 85; mésaticéphales, celles dont l'indice est entre 80 et 85. Au lieu de mésaticéphales, on dit aussi dolichoïdes ou brachioïdes, selon que l'indice est plus près de 80 ou de 85.

Homo Europæus, c'est la race blonde, dolichocéphale, de haute taille.

Suivant M. de Lapouge, l'histoire nous montre qu'en Europe les races blondes ont toujours été les races dominatrices. Dans la suite des siècles, elles se sont mêlées aux autres races, brunes et brachycéphales; les caractères physiques se sont croisés, et aujourd'hui qu'il ne reste plus que des métis, les individus appelés à jouer dans la société les rôles les plus importants sont ceux qui, par leur constitution physique et psychique, se rapprochent le plus de la race des maîtres d'autrefois.

Dans d'autres articles, intitulés *Sélections sociales* et *De l'inégalité parmi les hommes*¹, M. de Lapouge établit que, dans un même peuple, la proportion de sang aryen varie suivant les époques, et qu'au cours de l'histoire la plupart des grands hommes ont appartenu au type dolichocéphale blond, ou à un type métissé qui ne s'en écartait pas beaucoup.

C'était la première fois que la théorie anthroposociologique était formulée avec netteté et précision. Cependant M. de Lapouge avait eu en France un précurseur, Gobineau. Celui-ci, dans un livre intitulé *De l'inégalité des races humaines*, paru en 1853, réimprimé en 1884, expliquait la grandeur ou la décadence des peuples par la présence ou l'usure des éléments de race supérieure. Pour les anthroposociologues, il est l'homme de génie de la science nouvelle, celui qui eut le premier l'intuition des lois qui allaient se démontrer bientôt par des faits exprimés en chiffres. En effet, M. de Lapouge établit, en comparant des crânes de gentilshommes et de paysans de Montpellier, datant du xvii^e siècle, que les crânes de seigneurs avaient un indice céphalique de 74 et les crânes de plébéiens un indice de 78, c'est-à-dire que les premiers étaient plus dolichocéphales que les seconds. C'était la première fois que la supériorité de la race dolichocéphale était constatée par des chiffres².

Le problème une fois signalé, les matériaux s'accumulèrent et les vérifications arrivèrent à la fois de France et d'Allemagne.

Homo Alpinus, la race brune, brachycéphale, de taille plus petite. *Homo Mediterraneus*, terme non précis, désignant d'autres races dolichocéphales et brunes. *H. Europæus*, c'est l'Anglais idéal; *H. Alpinus*, le Turc ou l'Auvergnat; *H. Mediterraneus*, le Napolitain, l'Andalou.

(1) Dans la *Revue d'Anthropologie*, 1886, 519-530. Cf. 1888, 9-38.

(2) Voir G. de Lapouge. Crânes de gentilshommes et crânes de paysans, dans l'*Anthropologie*, 1893, 317-322.

En même temps que O. Ammon, dont nous signalons plus loin les travaux, et même un peu avant lui, M. de Lapouge découvrait et formulait la loi de la plus grande dolichocéphalie des urbains, nommée aujourd'hui *loi d'Ammon*, et qu'on pourrait aussi bien appeler *loi de G. de Lapouge*. Il signalait en même temps ce fait assez curieux que les individus qui sont allés s'établir hors de leur département d'origine sont plus dolichocéphales que les individus demeurés dans leur département même, d'où il s'ensuit que l'élément dolichocéphale étant l'élément migrateur, on peut lui attribuer un plus grand esprit d'initiative et plus d'activité dans la recherche d'un plus grand bien-être, d'une vie plus large. Le brachycéphale reste attaché au sol qui l'a vu naître; le dolichocéphale s'en détache plus facilement pour aller à la recherche d'un sort meilleur.

M. G. de Lapouge a réuni et développé ses théories sur l'anthroposociologie dans son cours libre à l'Université de Montpellier en 1888 et 1889. Ce cours est devenu l'ouvrage intitulé *Sélections sociales*, paru en 1896. Le titre du livre en résume l'esprit et l'objet.

Toute l'évolution sociale, d'après M. G. de Lapouge, est dominée par la sélection, c'est-à-dire par une sorte de triage qui met en évidence et favorise certains éléments anthropologiques plutôt que certains autres. « Les événements historiques provoquent des mouvements de sélection et la sélection à son tour amène des événements historiques. Les faits sociaux s'expliquent par la lutte d'éléments anthropologiques différents, et l'histoire entière n'est qu'un « processus d'évolution biologique ». Mais M. de Lapouge distingue la sélection naturelle des sélections sociales. Par le fait que l'homme vit en société, la sélection prend un aspect particulier, elle devient une sélection *sociale*. La sélection naturelle assure généralement le triomphe du plus fort et du mieux doué; la sélection sociale assure trop souvent le triomphe des médiocres et des faibles, et produit l'élimination des éléments supérieurs, des *eugéniques*. Tandis que la sélection naturelle est progressive, les sélections sociales sont, pour M. de Lapouge, lamentablement régressives. Qu'elles soient d'ordre politique, militaire, religieux, économique, elles gênent les supériorités naturelles au lieu de les aider à triompher dans la lutte, et avec les progrès de la civilisation, elles s'exercent dans un sens de plus en plus péjoratif.

Considérons par exemple la sélection militaire, celle qui s'accomplit par l'effet de la guerre. Aux temps anciens, ou aujourd'hui chez les sauvages, elle favorise la survivance du plus fort. Chez les civilisés, elle épuise rapidement les nations qui s'y livrent. Depuis cent ans, les guerres européennes ont coûté la vie à 13.000.000 d'hommes, d'après une statistique, à 20.000.000 d'après une autre. Et malheureusement la guerre reste fatale et nécessaire entre des nations dont la fusion en États-Unis d'Europe semble pour longtemps impossible. Chaque nation, pour subsister, a besoin d'écraser la nation voisine. Mais la sélection militaire, telle qu'elle s'exerce aujourd'hui, n'élève même pas le niveau de la race victorieuse. Chaque année, les conseils de revision prélèvent sur une population les meilleurs sujets : les refusés restent au pays, se marient plus tôt et transmettent leur inaptitude physique à une nombreuse postérité; les meilleurs, pris par le service, rentrent dans la vie civile après trois ans de caserne, souvent atteints des maladies syphilitiques ou initiés au malthusianisme. Les éléments supérieurs sont donc stérilisés dans une forte proportion.

La sélection politique est une des plus nuisibles : elle tend à éliminer les indépendants, les énergiques, à favoriser les simplement habiles, les fourbes et les menteurs. C'est elle qui a fait périr par l'exil, par l'échafaud, par la prison, par la guerre civile, un grand nombre d'hommes supérieurs, au moyen âge, sous l'ancien régime, sous la Révolution et dans les temps modernes. Au point de vue des résultats, l'analogie est saisissante entre les luttes de partis et les guerres de nations : de toute façon, elles aboutissent à l'élimination des éléments supérieurs.

La sélection religieuse a contribué non moins activement à cette élimination par le célibat sacerdotal ou par les persécutions. C'est une loi générale que les persécutés sont supérieurs aux persécuteurs. La révocation de l'édit de Nantes, par exemple, a enlevé à la France nombre de familles d'élite, dont les descendants se sont illustrés à l'étranger. Le célibat ecclésiastique, d'autre part, stérilise, pour le plus grand dommage de l'espèce, bon nombre d'éléments relativement supérieurs. Enfin les mensurations révèlent que la brachycéphalie est intense dans les régions où la sélection religieuse a sévi.

La sélection morale, comme la sélection religieuse à laquelle elle se rattache, agit aussi dans un sens péjoratif. Ce

ne sont pas en effet les grandes qualités, mais les moyennes et les médiocres qui sont favorisées dans la lutte : la médiocrité est trop souvent une garantie de succès, et il ne fait pas toujours bon d'être trop intègre ou trop scrupuleux dans ses façons d'agir.

La sélection légale, qui seule fait expressément intervenir l'idée d'utilité sociale et seule s'exerce d'une façon consciente, est aussi justement la seule qui perde actuellement du terrain. On oublie beaucoup trop qu'il importe avant tout de supprimer les délinquants et l'on s'attarde bien à tort aux idées de relèvement et de régénération.

Mais, d'après M. de Lapouge, la plus désastreuse des sélections sociales, celle dont les effets s'aggravent tous les jours, c'est la sélection économique, celle qui se traduit par les besoins de luxe et de jouissance toujours croissants, par la stérilisation des éléments urbains, celle qui provoque le dépeuplement et la dégénérescence des campagnes, et l'élimination de l'aristocratie intellectuelle.

Les mensurations fournissent ici des données précises. Les urbains sont plus dolichocéphales que les ruraux ; il y a donc eu sélection. Les campagnes s'appauvrissent sans cesse, au profit des villes, en éléments supérieurs, et les villes absorbent et détruisent en deux ou trois générations les éléments supérieurs dolichocéphales, blonds ou bruns, qu'elles ont attirés.

La sélection urbaine est le plus grand danger qui menace la civilisation future. Les meilleurs sont attirés dans les villes, l'urbanisme détruit tout ce qui nous a été laissé de meilleur par de longs siècles de sélections désastreuses. Ainsi périt le monde hellénique, ainsi périra la civilisation tout entière, si l'homme ne veut pas diriger la force de l'hérédité, dont la science pourrait faire sortir le salut et la vie, et en appliquer les lois à la formation d'une humanité supérieure.

Mais ici, si les possibilités scientifiques sont très étendues, les applications pratiques restent très vagues et mal explorées. Cependant des tentatives se produisent et se produiront encore. Des associations se sont fondées, en Amérique notamment, pour empêcher la propagation des individus mal doués et favoriser la multiplication des eugéniques. Il faudrait familiariser les masses avec les idées et les phénomènes d'hérédité, d'évolution et de sélection, et déterminer un mouvement d'opinion contraire au mariage des individus tarés, et

conforme aux véritables devoirs de chacun envers l'espèce.

Mais devant des problèmes aussi nouveaux et aussi peu étudiés, sur des données aussi vagues, il est impossible de prophétiser ce qui se fera. L'avenir seul dira quel parti l'humanité pourra tirer des lois acquises de l'anthroposociologie, science trop jeune encore d'ailleurs pour formuler dès maintenant des règles de conduite absolues et définitives.

II

O. AMMON. — *Die Geschichte einer Idee*, in *Rundschau der deutschen Zeitung*, 1896, I, 185-197. — *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Sozial-Anthropologie*, 2^e édition augmentée. Iéna, Fischer, 1896.

M. O. Ammon, de Karlsruhe, a résumé l'histoire de l'anthroposociologie en général et de ses découvertes en particulier, dans la série d'articles intitulés : *Histoire d'une idée*, et que nous citons en tête de ce paragraphe.

En 1886, des recherches anthropologiques furent entreprises sur les conscrits du grand-duché de Bade, par une société savante de Karlsruhe. Il s'agissait primitivement de déterminer les caractères physiques de la population du duché et d'en tirer des conclusions purement anthropologiques. Mais ces recherches amenèrent un savant de Karlsruhe, M. O. Ammon, à des constatations d'ordre bien différent, qui dépassaient en importance celles que l'on cherchait, et qui faisaient pénétrer l'anthropologie dans le domaine de la sociologie.

En élaborant les données anthropologiques recueillies, O. Ammon constata qu'entre la population urbaine et la population rurale, il existe des différences constantes au point de vue de la couleur de la peau, des yeux, des cheveux, et au point de vue surtout des formes de la tête. Ces différences se présentèrent dans le même rapport, pour les quatre villes où avaient eu lieu les recherches, à Mannheim, à Heidelberg, à Karlsruhe et à Lorrach.

Dans ces quatre villes, la population urbaine renfermait plus de dolichocéphales, avec un indice inférieur à 80, tandis que la population rurale renfermait plus de brachycéphales

avec un indice supérieur à 85. Le même phénomène était constaté en France à la même époque par M. G. de Lapouge, qui n'avait pas connaissance des travaux d'Ammon, et, bien avant M. de Lapouge, par M. Durand de Gros ; il a été constaté depuis dans toutes les villes de France où on en a essayé la vérification ; il le sera vraisemblablement partout où l'*Homo Europæus* se trouve en présence de l'*Homo Alpinus*, mais là seulement.

La plus grande dolichocéphalie des urbains étant un fait bien établi, il restait à l'expliquer. Tout d'abord, on écarta l'hypothèse d'une influence dolichocéphalisante de la vie urbaine, résultat soit d'excitations intellectuelles plus vives et plus fréquentes, soit d'une fréquentation plus prolongée des écoles. En effet, des mensurations effectuées sur les mêmes sujets à différentes dates ont démontré que l'indice varie peu de douze à vingt ans, et ne varie plus après vingt ans, sauf de rares exceptions.

Une solution plus vraisemblable du problème posé, c'est qu'il existe une relation entre certaine forme du cerveau et le goût pour la vie urbaine et l'aptitude à s'y maintenir. Les dolichocéphales seraient donc attirés vers les villes en vertu de leurs aptitudes et de leurs tendances psychiques, et la vie urbaine elle-même exercerait une sélection qui détruirait ou éliminerait les éléments brachycéphales.

Cette explication de la plus grande dolichocéphalie des urbains, et la loi de dissociation par déplacement qui en découle, concordent d'ailleurs à merveille avec une théorie de Hansen¹ sur les courants de population, théorie exposée dans un livre paru à Munich en 1889. La campagne fournit un excédent de natalité ; beaucoup de ruraux en conséquence sont obligés d'aller gagner leur vie à la ville. A la ville, la plupart sont éliminés, eux ou leur postérité, par la misère ou la dégénérescence. Un petit nombre seulement s'élèvent jusqu'à la classe bourgeoise ou cultivée. Ces favorisés sont, d'après Ammon, les plus dolichocéphales ; et la loi de plus grande dolichocéphalie des urbains constate et formule l'aptitude plus grande de l'élément dolichocéphale à vivre dans les villes et à y réussir².

(1) Hansen. *Die drei Bevölkerungsstufen*. Munich. Lindauer, 1889.

(2) Voir les faits et les chiffres dans l'ouvrage très important de O. Ammon : *Natürliche Auslese*. Iéna, Fischer, 1893.

Des faits que nous venons de résumer, Ammon a tiré toute une sociologie et toute une théorie politique, qu'il a exposées dans son livre : *l'Ordre social d'après ses bases naturelles*. Le titre indique les tendances de l'auteur. En politique c'est un conservateur, mais un conservateur qui prétend appuyer ses théories sur les données de la science contemporaine. Parti exactement des mêmes faits anthropologiques que M. G. de Lapouge, il arrive à des conclusions toutes différentes. Pour M. de Lapouge, les sélections *sociales* agissent, à l'encontre de la sélection *naturelle*, dans un sens péjoratif et sont des fléaux acharnés après l'humanité. Pour O. Ammon, sélections sociales et sélection naturelle se confondent. L'ordre social est un mécanisme merveilleux de précision et de complexité, dans lequel la sélection naturelle s'exerce par des institutions variées, adaptées à leurs buts divers, et qui servent à porter chaque individu au poste auquel il est le plus apte. Ces institutions sont principalement : 1° les concours et examens divers ; 2° les classes sociales. Les concours arrêtent à l'entrée de chaque carrière les incapables ou du moins les empêchent de s'élever ; ils aident au contraire à s'élever les individus heureusement doués, qui sont la vraie richesse d'un pays, qui doivent être appelés aux premières places dans le corps social, non pas pour la satisfaction de leur ambition, mais pour le bien de tous, en vertu des lois de la division du travail et de l'inégalité des hommes. Quant aux classes sociales, elles sont par excellence l'instrument de la sélection naturelle : grâce à l'existence des classes, les individus qui ont réussi dans la lutte pour la vie se marient dans leur classe et ont plus de chances de transmettre leurs qualités à leurs enfants ; grâce à l'existence des classes, ces enfants sont isolés des enfants de la classe inférieure ; ils reçoivent une éducation plus soignée, une nourriture meilleure ; ils sont ainsi placés dans les conditions les plus favorables au complet épanouissement de leurs qualités physiques et psychiques, et s'ils sont réellement doués, ils parviennent aux situations les plus élevées. Si par hasard la sélection s'est exercée à faux, si les sujets n'étaient pas suffisamment doués, dès la seconde génération, ils retombent dans les situations inférieures ou disparaissent complètement.

Les classes sociales sont donc un instrument de sélection non régressive, mais éminemment progressive. Telle est l'opinion d'O. Ammon. Mais ces classes ne doivent pas être

des castes fermées par des barrières infranchissables. Les classes supérieures, en effet, doivent, pour ne pas disparaître rapidement, se renouveler sans cesse par le contingent des individus, heureusement doués, issus des classes inférieures. Car les classes supérieures s'épuisent bien plus vite, par suite du travail intellectuel plus intense, par suite des conditions spéciales de la vie urbaine, par suite enfin de leur stérilité relative, voulue ou non voulue.

Pour combler les vides qui se produisent dans les classes supérieures, il faut que la société possède en réserve un nombre suffisant d'individus dans des conditions d'existence saines et simples, qui aient un grand nombre d'enfants et leur transmettent leurs aptitudes latentes : ces individus sont les paysans.

L'élaboration et la mise au point des individus en voie de dissociation ont lieu dans les villes, sans que les intéressés s'en doutent.

Les immigrants, à leur arrivée dans la ville, sont employés dans les situations inférieures, mais ils reçoivent plus d'excitations intellectuelles et une nourriture meilleure. Des qualités psychiques jusqu'alors latentes se révèlent chez les uns ; chez d'autres, le bon et le mauvais se font équilibre ; chez d'autres enfin, les mauvais instincts se donnent libre carrière. Dans l'espace de deux ou trois générations, la différenciation des classes est un fait accompli : après des criblages répétés, les éléments supérieurs sont portés aux situations supérieures, tandis que les éléments inférieurs, les individus manqués, s'enfoncent et descendent de plus en plus jusqu'à leur élimination finale, soit par le jeu des lois naturelles, soit par celui des lois de la justice humaine.

Enfin, pour que les classes sociales subsistent et se maintiennent, il faut dans les classes rurales une surnatalité qui compense la surmortalité des classes supérieures. Tandis que les ruraux se multiplient jusqu'aux limites du possible, les classes supérieures s'anéantissent par le fait même de leur succès dans la lutte pour l'existence.

Tel est, d'après Ammon, l'ordre social, non par création d'un génie supérieur ou d'une assemblée délibérante, mais œuvre des siècles accumulés, progressivement élaborée, développée et perfectionnée par les innombrables générations qui y ont travaillé inconsciemment ; œuvre admirable, mais d'ailleurs non immuable : de même qu'elle a été continuellement

perfectionnée dans le passé, elle doit l'être encore dans l'avenir, et il reste de la place pour l'activité des réformateurs. Par suite de la transformation incessante des conditions d'existence, des réformes sont inévitables et indispensables ; mais encore faut-il qu'elles reposent sur des théories scientifiques exactes et non sur des préjugés non vérifiés, sur des aspirations vaguement sentimentales ou sur des mensonges de politiciens.

III.

Nous résumerons ici rapidement quelques ouvrages ou articles relatifs à l'anthroposociologie, et qui relèvent des théories de Lapouge et d'Ammon.

LIVI. — *Antropometria militare*. Roma, 1896¹. — Cet ouvrage monumental est une statistique anthropologique complète de l'Italie, portant sur 300.000 soldats. Il a été publié par le ministère de la guerre d'Italie.

Il établit que, dans l'Italie du Nord, la loi des indices urbains se vérifie comme en France ou en Allemagne : les urbains sont plus dolichocéphales que la population environnante ; Milan a 83,8 ; les environs de Milan, 84,3 ; Florence, 84,7 ; environs de Florence, 83,1 ; etc. Mais dans le sud de l'Italie, les urbains, plus dolichocéphales il est vrai que les urbains du Nord, sont moins dolichocéphales que les ruraux environnants, moins dolichocéphales, mais non brachycéphales. Ainsi Messine, 79,8 ; province, 78,8 ; Bari, 82,4 ; province, 80,7, etc.

A première vue, il y a là contradiction avec les lois d'Ammon et de Lapouge. Il n'en est rien cependant. D'abord dolichocéphalie et brachycéphalie n'ont pas en effet le sens absolu et magique qu'on serait tenté de leur attribuer d'abord. Les lois de Lapouge et d'Ammon ne sont valables que pour les régions où le dolichocéphale aryen, *H. Europæus*, se trouve en présence du brachycéphale, *H. Alpinus*. Il est tout naturel que d'autres rapports anthropologiques se présentent dans une région où dominent d'autres éléments de population, tels qu'ici dans l'Italie du sud, l'élément méditerranéen. La race méditerranéenne est d'ailleurs, elle aussi, dolichocéphale, mais la dolichocéphalie à elle seule ne signifie pas nécessairement supériorité, et certaines races excessivement dolichocéphales, telles que les Nègres, ne

(1) Voir une analyse très complète de cet ouvrage dans un article de Chervin, *Journal de la Société de statistique de Paris*, décembre 1896.

semblent pas aptes à s'élever beaucoup au-dessus de la barbarie. Et peut-être y aurait-il une hiérarchie sociale du dolichocéphale aryen au brachycéphale et de celui-ci au dolichocéphale méditerranéen. Mais, en définitive, les résultats de Livi ne contredisent donc pas les lois de Lapouge et d'Ammon; elles montrent seulement un autre aspect et une application différente des lois de sélection.

OLORIZ. — *Distribucion geografica del indice cefalico en Espana.* Madrid, Moya, 1894.

BEDDOE. — *Sur l'histoire de l'indice céphalique dans les Iles Britanniques.* (*Anthr.*, 1894, 513-529, 658-673.) — *The races of Britain.* London, Truebner, 1895.

En Espagne, les travaux d'Oloriz ont montré que la population présente la même composition anthropologique que celle de l'Italie du sud. En Angleterre également la population paraît remarquablement homogène et presque entièrement dolichocéphale. Ni en Espagne ni en Angleterre on ne constate la coexistence des éléments anthropologiques, *H. Europæus* et *H. Alpinus*: il est donc tout naturel que ces régions, ainsi que l'Italie du sud, ne se prêtent pas à la vérification des lois de Lapouge et d'Ammon qui présupposent expressément la présence simultanée de ces éléments dans une région. Et parce que ces éléments ne coexistent pas partout, ces lois n'en sont pas moins des lois scientifiques. Elles établissent que, si tel antécédent est donné, mélange de dolichocéphales aryens et de brachycéphales, il s'ensuivra des phénomènes déterminés, dissociation des éléments anthropologiques, concentration des dolichocéphales dans les villes, formation des classes, et bien d'autres sans doute qui restent à étudier et à découvrir.

Dr R. COLLIGNON, médecin-major à l'École supérieure de guerre de Paris. — *L'Anthropologie du sud-ouest de la France*, dans *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. I, 3^e série, 1893-95. — *Carte de l'indice céphalique en France*, dans *Annales de Géographie* de Vidal-Lablache, janvier 1896.

Ce qui fait l'intérêt des ouvrages du Dr Collignon, c'est qu'il ne s'occupait primitivement que d'anthropologie pure. C'est sous la pression de l'évidence qu'il a accordé son adhésion à quelques-unes des théories de l'anthroposociologie, devant lesquelles il était resté d'abord prudemment sceptique. Il a notamment vérifié par lui-même l'exactitude de la loi de la concentration des dolichoïdes dans les villes, et en a fait ressortir éloquemment toute l'importance à la fin de son mémoire sur l'anthropologie du Sud-Ouest de la France, pages 126 et 127. L'importance de ce fait, dit-il, est sans égale. Cette loi nous démontre en effet, peut-être pourrions-nous le prouver,

que ce que nous appelons à notre époque troublée *les luttes de classes*, n'est au fond, sous une forme aussi inattendue que détournée, qu'une lutte de races. C'est, disons-le, la lutte entre les brachycéphales et les dolichocéphales, ceux-ci, gens à l'esprit novateur, aventureux et, sous une forme diverse, aussi remuants de nos jours que l'étaient leurs lointains ancêtres au temps des migrations barbares, ceux-là, leurs prédécesseurs, qui plus paisibles et liés par destination au sol en tant qu'agriculteurs, représentent dans notre collectivité l'esprit économe et réfléchi, mais conservateur.

La *carte de l'indice céphalique en France* est le résumé de travaux considérables et de mensurations faites pour la plupart par l'auteur lui-même. L'immensité du sujet fait que les résultats restent provisoires pour quelques départements, à cause du petit nombre d'individus mesurés. C'est néanmoins un travail de la plus haute importance et qui sera un point de départ pour de nouvelles recherches.

CHALUMEAU. — *Influence de la taille humaine sur la formation des classes sociales.* Genève, 1896. — *Les races et les populations suisses.* *Journal de statistique suisse*, XXXII, 4.

Chalumeau dans ces deux opuscules se rallie aux vues de Lapouge et d'Ammon. Le type dolichocéphale blond de haute taille se présente dans chaque profession d'autant plus fréquemment que la profession exige plus d'aptitudes intellectuelles. Il existe une hiérarchie sociale marquée par la taille.

C. CLOSSON. — *Dissociation by displacement, a phase of social selection.* *Quarterly Journal of Economics* de Boston, X, 156. — *Recent progress of social anthropology.* *Journal of political Economy* de Chicago, IV, 410. — *La dissociation par déplacement.* *Rev. intern. de Sociol.* de Paris, IV, 511. — *Ethnic Stratification and displacement.* *Quarterly Journal of Economics* de Boston, XI, 92-108.

M. Closson, disciple de Lapouge, a exposé dans ces articles la loi de Lapouge et d'Ammon, ou loi de concentration des dolichocéphales dans les villes, en insistant sur ce fait que les dolichocéphales représentent l'élément le plus mobile et le plus entreprenant de la race.

ODIN. — *Genèse des grands hommes.* Paris, Welter, 1896.

UJFALVY. — *Les Aryens.* Paris, Masson, 1896.

RIPLEY. — *Ethnic influences in vital statistics.* In *American statistical association*, 1896, 18-40.

Enfin on trouvera pour les ouvrages plus anciens une bibliographie plus complète dans les *Sélections sociales* de M. de Lapouge.

Quant aux conséquences pratiques à tirer de ces théories, des discussions inspirées d'ailleurs par des principes très différents ont paru dans les travaux suivants :

L. CLAUX. — **Du Sélectionnisme optimiste au Sélectionnisme pessimiste.** *Revue socialiste*, juillet 1897.

C. BOUGLÉ. — **Anthropologie et démocratie.** *Revue de métaphysique et de morale*, juillet, 1897.

J. NOVICOW. — **L'avenir de la race blanche.** *Critique du pessimisme contemporain.* Paris, Alcan, 1897.

M. Novicow, le titre de l'ouvrage l'indique, s'applique à réfuter le pessimisme contemporain, et, selon son expression, à le soumettre « à la froide et impartiale critique des chiffres, des faits, des vérités acquises à la science » (p. 10). Il y a cependant dans le livre de M. Novicow souvent plus d'affirmations pures et simples que de chiffres et de faits.

C'est aux livres II et III que l'auteur s'attaque aux théories anthropologiques de différents auteurs et de M. de Lapouge en particulier, sans qu'il paraisse toujours avoir pleinement compris leurs principes et les résultats obtenus.

Par exemple, page 76, M. Novicow écrit : « Il n'y a jamais eu, et il n'y aura jamais de type fixé, pas plus en Angleterre qu'ailleurs. » Nous répondrons simplement que l'indice céphalique des Anglais est uniformément 78 d'un bout à l'autre du pays, et qu'à ce point de vue au moins, la population est homogène, c'est-à-dire fixée. En France, l'indice céphalique varie de 78 à 88 selon les régions, ce qui indique une population composée d'éléments bien différents. Voir là-dessus J. Beddoc, *Races in Britain*, page 231, pour les indices des Anglais, et Collignon, *Carte de l'Indice céphalique en France*, pour les indices des Français.

Page 79. « La forme du crâne, la dolichocéphalie, la mésaticéphalie et la brachycéphalie n'ont pas résolu le problème (de l'inégalité des races humaines). Parmi les individus possédant les mêmes indices céphaliques, on a trouvé des imbéciles et des talents hors ligne ». Evidemment, mais d'abord ce n'est pas sur l'indice céphalique seul que les anthroposociologues établissent leurs théories ; ensuite quand ils font intervenir l'indice céphalique dans leurs considérations, ils n'opèrent pas sur tel ou tel individu, mais sur des groupes aussi nombreux que possible d'individus appartenant à la même région, à la même condition sociale. Et si, pour un individu isolé, il est impossible d'affirmer sa supériorité ou son infériorité par le seul examen de son indice céphalique, il en est tout autrement pour les groupes. C'est ainsi qu'un auteur plutôt prudent et sceptique, le Dr Collignon en est venu à reconnaître, avec les restrictions

d'ailleurs nécessaires, « l'infériorité intellectuelle de la race brachycéphale vis-à-vis des races européennes dolichocéphales ». »

Disons d'ailleurs que si l'on veut porter un jugement sur l'anthroposociologie, il ne suffit pas de blâmer ou de louer les conséquences pratiques qu'on en veut tirer. Elles semblent varier avec les tempéraments individuels : M. G. de Lapouge ne s'est-il pas montré aussi franchement pessimiste que M. O. Ammon optimiste ? Dès à présent l'anthroposociologie a droit non plus seulement à de simples procès de tendances, mais à un sérieux examen des faits, des chiffres, des statistiques qu'elle a jusqu'ici rassemblés.

H. MUFFANG.

II. — LA SOCIOGÉOGRAPHIE

RATZEL (FRIEDERICH). — **Der Staat und sein Boden geographisch beobachtet.** (*L'état et son sol étudiés géographiquement.*) Leipzig, Hirzel, 1896, 127 p. in-4°.

On sait les efforts faits par M. Ratzel, notamment dans son *Anthropogéographie* pour élever la géographie au rang d'une science vraiment explicative qui aurait pour objet, non de décrire simplement l'aspect superficiel de la terre, mais de déterminer la manière dont la configuration du sol affecte la vie humaine en général. Dans le présent ouvrage, c'est le rôle du facteur géographique dans l'organisation et le développement des sociétés que l'auteur se propose spécialement d'étudier.

On a bien des fois comparé la société à un organisme. La comparaison ne se justifie que si l'on a soin d'ajouter que c'est un organisme d'un genre spécial : c'est un organisme imparfait. En effet, la caractéristique des êtres vivants les plus hautement organisés, c'est la radicale différenciation des parties dont ils sont composés et l'étroite subordination qui en résulte. Les éléments vitaux, cellules, tissus, organes, ne vivent pas pour eux, mais pour le tout auquel ils appartiennent. Ils sont rivés à une place et à une fonction déterminées. Au contraire, l'élément social, à savoir l'individu, est un tout qui peut se suffire à soi-même et, par suite, quelle que soit sa dépendance vis-à-vis de la société, il garde toujours une

(1) Dr Collignon, *Anthropologie de la France*, dans *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 1, 3^e série, p. 75.

large autonomie. Il se meut librement d'une partie du pays à l'autre, change de fonctions; enfin, quelle que soit la diversité des rôles qu'ils remplissent, tous les hommes qui forment le groupe restent des hommes et, en ce sens, sont semblables. La spécialité des tâches dont ils sont chargés n'entame pas l'identité fondamentale de leur nature. La cohésion sociale ne saurait donc avoir les mêmes causes que l'unité des organismes; elle ne peut pas être due à l'interdépendance mutuelle des parties différenciées, mais elle vient principalement du support commun sur lequel évoluent tous ces individus semblables et qui les relie les uns aux autres (p. 17).

Les liens sociaux qui ont leurs sources dans le territoire sont de deux sortes.

Il en est de purement physiques. Le territoire rapproche matériellement les membres d'une même société; de là vient la tendance à en faire la base de l'organisation politique. C'est cette tendance qui détermine les peuples inférieurs à se grouper au centre du pays autour de la demeure de leur chef, et c'est la même cause qui explique l'organisation de la cité, avec la concentration qu'elle implique, chez les Grecs comme chez les Sémites,

Mais il est des liens moraux qui dérivent du sol. Ce qui fait l'unité d'un peuple, c'est en grande partie l'habitude de la vie commune, la communauté du travail et des intérêts économiques, le besoin de se défendre en commun contre les ennemis du dehors. Or cette communauté d'existence n'unit pas seulement les individus les uns aux autres, mais aussi à la terre qu'ils habitent. En effet, les fruits du travail dépendent du territoire, de son étendue et de ses propriétés; pour satisfaire aux nécessités de la défense, on trace des frontières, on élève des forteresses qui ont pour objet de protéger le sol et qui en font partie intégrante (p. 18). Il n'est guère d'idées ou de sentiments collectifs qui ne soient affectés par la même cause. Suivant que le domaine social est plus grand ou plus restreint, les sociétés ont un sens très différent de l'espace qui est nécessaire à leur développement politique. Plus elles se meuvent sur de vastes emplacements, plus elles éprouvent le besoin de vastes horizons. C'est ce qui fait l'humeur conquérante des nomades (p. 12).

Le territoire n'est donc pas simplement le lieu des phénomènes sociaux; c'en est un facteur puissamment actif. Une société n'est pas pensable sans une partie de la terre qui s'y

rapporte. Ce n'est pas assez de dire que le sol appartient à l'État: il en fait partie, il en est une condition essentielle. Voilà pourquoi « nous voyons, au cours de l'histoire, toutes les forces sociales s'emparer du sol et ne former des États qu'à cette condition. Professions et sociétés, commerce et religion puisent à cette source de puissance politique et de durée. C'est encore ce même sentiment qui se traduit dans les aspirations nationalistes de ce siècle. Quand on dit: Les Allemands sentaient le besoin de créer une forme politique qui s'appliquât à toute la communauté allemande, on entend qu'ils aspiraient à une continuité et à une délimitation territoriale qui assurât à cette communauté un sol qui lui fût personnel » (p. 19).

Mais le sol n'est pas seulement la base solide sur laquelle reposent les États; en dépit de son immobilité, c'est un des moteurs du progrès; l'auteur n'est pas loin de penser que c'en est le moteur principal.

En effet, le territoire, avons-nous dit, contribue à former la conscience de chaque peuple. Mais cette conscience, une fois formée, réagit sur le territoire où elle a ses racines, elle s'efforce de se l'assimiler, de l'organiser au mieux des fins qu'elle poursuit. Si, pour une raison quelconque, il lui résiste, s'il n'est pas en harmonie avec elle, elle ira chercher au delà de ses limites actuelles de quoi se satisfaire. Ainsi des pays distincts, mais qui forment un tout géographiquement un, une île par exemple, acquièrent plus ou moins vite le sentiment de cette unité naturelle et éprouvent alors le besoin de mettre leurs territoires en harmonie avec elle. Ils tendent donc à ne pas rester enfermés dans leurs bornes présentes, mais à s'unifier territorialement, soit par voie pacifique soit autrement. De même, un pays trop dense tend à s'annexer d'autres pays sur lesquels il puisse déverser son excédent de population; un pays de côtes, comme la Dalmatie, tend vers les régions intérieures qui le complètent, etc. En un mot, des États nouveaux et plus vastes se constituent dont la formation était prédéterminée par la nature elle-même. Il y a donc dans la configuration même du sol un principe de mouvement. Il semble même que, d'après M. Ratzel, ces raisons géographiques expliquent comment, d'une manière générale, les dimensions des sociétés vont toujours en s'accroissant à mesure qu'on avance dans l'histoire, sans qu'il soit possible de marquer un terme à ce processus. En effet, il admet l'idée de Ritter d'après laquelle toutes les parties de la terre s'im-

pliquent mutuellement, parce qu'elles appartiennent à un même tout dont elles dépendent comme il dépend d'elles. La situation de Saint-Pétersbourg ou de Drontheim n'est ce qu'elle est que parce que les autres parties de l'Europe sont ce qu'elles sont (p. 35). En somme, tous les pays du monde font un seul et même système solidaire et la seule unité géographique vraiment et pleinement naturelle est celle que forme le globe tout entier. Si donc les territoires qui s'appellent les uns les autres sont comme nécessités à se réunir, on conçoit que les peuples s'efforcent toujours de dépasser leurs frontières pour atteindre un plus haut degré d'unité.

C'est cette discordance entre les limites naturelles (entendez rationnelles) et les limites effectives des peuples qui est la source du progrès. En effet, les nations ne peuvent s'étendre sur de plus larges espaces sans se différencier davantage. Cette différenciation vient elle-même, pour la plus grande part, de causes territoriales. Car, fidèle à son principe, M. Ratzel nie que l'État puisse entamer la nature individuelle assez profondément pour que les individus puissent devenir aussi distincts les uns des autres que les cellules d'un organisme. Suivant lui, les différences qu'ils présentent ne sauraient être constitutionnelles; elles doivent donc tenir surtout à des causes externes, c'est-à-dire géographiques. « Le facteur qui est ici au premier plan, c'est l'opposition des provinces périphériques et des régions centrales, des côtes et de l'intérieur des terres, des plaines et des montagnes, etc. » (p. 58). De la différenciation qui se produit ainsi résulte, par le même procédé et dans la même mesure, la division du travail, la fusion des organes similaires, la concentration des fonctions solidaires; etc., en un mot, tous les caractères des sociétés supérieures.

En même temps que l'espace social devient plus étendu, le rapport entre les sociétés et leurs territoires devient plus étroit. La terre est, de plus en plus, un facteur vital de la vie collective. Dans les peuplades inférieures, elle compte pour peu; c'est ce qui fait qu'on la vend alors avec une telle aisance et pour si peu de chose. Une tribu nomade ne tient guère au sol sur lequel elle se meut; aussi en change-t-elle facilement. Commence-t-elle à se fixer? seuls, les lieux où se trouvent concentrés les organes politiques du pays ont de la valeur. Plus on s'éloigne de ce point central, plus l'intérêt que le sol a aux yeux de la collectivité va en décroissant. A la limite,

c'est-à-dire à la périphérie extrême, il est nul. C'est pourquoi une société rudimentaire n'éprouve aucun besoin de fixer ses frontières, mais les laisse flotter, indéterminées. Il en est tout autrement chez les peuples cultivés. Un fléau peut enlever cent mille hommes à une nation européenne sans qu'elle soit profondément ébranlée; elle ne peut perdre cent kilomètres carrés sans être atteinte dans sa vitalité, et c'est de là que vient notre extrême susceptibilité pour tout ce qui concerne le domaine national. Pour nous, il n'est pas de point du territoire qui n'ait sa signification et son prix. Aussi quel soin nos sociétés mettent-elles à fixer avec précision leurs bornes respectives! Enfin, tandis que jadis il est arrivé à tout un peuple d'être transporté d'un pays à un autre, aujourd'hui, un tel transfert, même pour une seule province, est radicalement impossible. Les peuples tiennent à la terre par tant de liens qu'ils n'en peuvent être arrachés sans périr.

La cause de ce changement, c'est que la société, en même temps qu'elle se répand sur de plus vastes territoires, les pénètre plus profondément. Parce qu'elle y incorpore plus de travail, elle y met plus d'elle-même et s'y enracine davantage. Plus on va, en effet, plus la surface du sol est transformée par l'activité sociale, et, s'il en est ainsi, c'est que l'initiative de l'individu devient toujours plus grande. Au lieu d'être retenu étroitement sur un point, autour du chef ou dans sa sphère d'action immédiate, il devient plus libre de ses mouvements; par suite de cette liberté plus grande, la population, au lieu de rester massée au centre, se disperse, occupe un plus grand nombre de points qu'elle féconde de son travail et qui prennent ainsi un prix social. Sous l'influence de la même cause, les énergies individuelles sont surexcitées par cela seul qu'elles peuvent se développer plus librement et le travail est plus intense. En résumé, de même que, en principe, c'est l'autonomie de l'individu, jamais abolie, qui fait l'importance sociale du territoire, à mesure que cette autonomie devient plus grande, le rôle social de l'élément territorial devient aussi plus considérable.

— Si l'on peut regretter que les idées exposées dans cet ouvrage n'aient pas toujours toute la détermination qui serait nécessaire, on ne peut méconnaître qu'elles provoquent utilement la réflexion. Sans doute, les principes généraux sur lesquels est appuyée la théorie sont des plus contestables. Les sociétés ne sont pas faites d'individus autonomes, sans autre

lien entre eux que le sol sur lequel ils vivent. La division du travail social et la spécialisation des fonctions qui en résulte n'ont pas des effets simplement superficiels et il y a quelque chose de trop ingénieux à en réduire à ce point l'influence pour pouvoir mieux mettre en relief celle du territoire. Mais l'idée générale n'en reste pas moins. Il était opportun de rappeler aux sociologues l'importance trop négligée du facteur territorial. S'il ne semble pas avoir d'action immédiate sur les faits de l'ordre juridique et moral, il pourrait bien affecter directement certaines représentations collectives; par exemple, la manière dont les peuples se représentent l'univers n'est peut-être pas sans rapport avec la nature de leur habitat. En tout cas, la structure générale des sociétés en dépend; l'étendue des segments sociaux, leur degré de coalescence varient nécessairement suivant que le pays est montagnoux ou tout en plaines, selon la fécondité du terrain, etc. Enfin, puisque ce sont des besoins territoriaux qui ont, de tout temps, poussé les sociétés à s'étendre et qui ont, par conséquent, été le principal moteur du mouvement historique, il paraît difficile de nier qu'il y ait dans le territoire quelques causes qui incitent l'humanité au mouvement. Reste à savoir si la nature de ces causes a été suffisamment analysée par l'auteur. Sa pensée sur ce point nous a paru particulièrement enveloppée.

On trouvera également dans le détail nombre de vues qui méritent d'être retenues. Telle est notamment la loi d'après laquelle il se produit entre les sociétés et le sol un rapprochement de plus en plus intime à mesure qu'on avance dans l'histoire. Toutefois, une distinction est ici nécessaire; elle ressort, d'ailleurs, des considérations mêmes présentées par M. Ratzel. Ce n'est pas du sol, en tant que tel, que les sociétés deviennent ainsi solidaires; ce n'est pas par ses caractères physiques qu'il détermine ce plus grand attachement. Si elles y tiennent, c'est qu'elles lui ont surajouté une autre nature; c'est que, en y incorporant les produits d'un travail de plus en plus intense, elles en ont fait un phénomène social de première importance, un rouage essentiel de la vie collective. Elles ne peuvent plus se passer de lui, parce qu'elles ont mis trop d'elles-mêmes en lui. Mais, ainsi entendu, il cesse d'être un fait purement géographique et peut, beaucoup plus justement, être rattaché à l'ordre moral, juridique, économique. Or, dans le cours de l'ouvrage, ce double aspect du territoire n'est pas suffisamment distingué et de là naît parfois quelque

confusion. C'est ainsi que, en un autre sens, on pourrait dire tout aussi bien que les sociétés deviennent de plus en plus indépendantes du sol; car une technique plus développée leur permet de le transformer suivant leurs besoins tandis que, dans le principe, elles en subissaient la loi au lieu de lui imposer la leur.

MINDELEFF. — *The influence of geographic environment.* (*Influence du milieu géographique*), in *Bulletin of the American Geographical Society*, vol. XXIX, n° 1.

L'auteur étudie l'influence du facteur géographique sur l'organisation sociale de certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord, notamment sur leur système mythologique, la distribution de la population, l'architecture, etc.

E. DE MARTONNE. — *Vie des peuples du Haut Nil.* Explication de trois cartes anthropo-géographiques. (*Annales de géographie*, 1896 et 1897.)

Application à une question particulière des idées de Ratzel, auquel l'auteur se réfère expressément.

III. — QUESTIONS DE DÉMOGRAPHIE

FR. S. NITTI. — *La population et le système social.* Edition française, in-8°, 276 pages. Paris, Giard et Brière (Bibl. Sociologique Internationale), 1897.

M. Nitti n'aborde directement le problème de la population que dans la seconde partie de son livre (p. 114-267). Dans la première (p. 9-112), il étudie les causes historiques des principales doctrines sur la population. Il se propose de montrer « que la théorie n'est qu'un reflet de la réalité » et que « les théories les plus abstraites se sont ressenties du milieu qui les a vu naître ». Par suite, aucune des doctrines démographiques n'exprime objectivement la véritable loi de la population. Toutes sont étroitement fondées sur l'état momentané des phénomènes démographiques au temps et dans le pays où elles apparaissent. Toutes sont influencées par des préjugés sociaux et ne sont, en somme, qu'un effort pour défendre des privilèges de classe ou les attaquer. « Et le critique impartial est frappé d'étonnement en s'apercevant que les mêmes argu-

ments sont employés selon les époques à soutenir des causes différentes. » Si, avant Malthus, l'optimisme est presque général et l'abondance de la population considérée ordinairement comme un signe de prospérité, c'est que l'imperfection des connaissances géographiques faisait considérer l'espace réservé à l'humanité comme sans bornes; que la préoccupation principale du souverain était d'avoir la puissance militaire, qui demande de nombreux soldats; et que, la statistique étant à peine née et les communications difficiles, les souverains les plus éclairés ne réussissaient pas à établir une proportion même approximative entre les hommes et les subsistances. Le pessimisme malthusien est expliqué par la situation économique et politique de l'Angleterre à l'époque de la Révolution et par les préjugés sociaux de la classe à laquelle appartenait Malthus. M. Nitti montre longuement que l'*Essai sur le principe de la population* fut une œuvre de politique conservatrice, qui satisfait l'individualisme effréné des classes dirigeantes, en lui offrant une doctrine de fatalité économique : la misère et l'excès numérique de la classe ouvrière étaient présentés comme le résultat de son imprévoyance, et l'indifférence des riches ainsi que le maintien de l'organisation capitaliste étaient justifiés. Après Malthus toutes les doctrines de la population ont pour but de défendre ou d'attaquer la sienne. Selon que la population d'un pays augmente considérablement ou reste stationnaire, selon aussi que les économistes sont conservateurs et prennent les intérêts de la classe possédante, ou réformateurs et s'attachent aux intérêts des prolétaires, ils sont malthusiens ou ne le sont pas. Dans l'Allemagne menacée d'hyperdémie, les tendances malthusiennes ont généralement prévalu. Seuls les socialistes, et Marx en particulier, attaquent Malthus : encore quelques-uns d'entre eux subissent-ils son influence. En Angleterre, le malthusianisme règne presque sans conteste jusqu'en 1878, et jusqu'à cette époque la population s'accroît rapidement. Depuis 1878, le taux de la natalité s'abaisse et aussitôt une réaction antimalthusienne se produit. En France enfin, où, depuis 1840, la dépopulation devient menaçante, malgré l'opiniâtreté avec laquelle les économistes s'attachent aux traditions orthodoxes, les théories de Malthus sont d'abord timidement modifiées, puis violemment attaquées et reniées par ceux mêmes qui les avaient professées.

La critique de Malthus est la préoccupation constante de

M. Nitti, et rien ne fera mieux comprendre son point de vue propre que l'indication des principaux reproches qu'il fait à Malthus. La grande erreur de Malthus, c'est d'avoir cru que la loi de la population était une loi naturelle immuable, réglant d'une manière nécessaire et universelle le rapport de la population aux subsistances, quelle que soit d'ailleurs l'expression numérique de ce rapport. Or la production des subsistances d'une part, la réalité, la mortalité, la longévité d'autre part, sont essentiellement des phénomènes sociaux, et quand même une loi naturelle du rapport de la population aux subsistances pourrait être formulée, elle n'exprimerait jamais qu'un rapport possible, tout idéal, abstraction faite de toutes les conditions sociales qui sont prépondérantes. Le taux de la natalité n'est pas le même dans toutes les sociétés, ni dans tous les rangs de la société : il dépend de conditions sociales qu'on peut déterminer. Le taux de la production dépend de l'état de la technique industrielle, des conditions du travail, de l'organisation économique, etc. Enfin la quantité des « subsistances » nécessaires à chaque individu dépend aussi de causes sociales : le terme « subsistances » est un mot indéfini. Ce sont des facteurs sociaux qui font varier à l'infini le « standard of life ». On ne pourra donc formuler la loi de la population qu'après avoir déterminé comment l'organisation sociale agit sur la natalité, sur la production, sur les besoins. Par suite, le pessimisme définitif de Malthus est absurde : il vient de cette illusion que la lutte de l'amour et de la faim est une nécessité naturelle qui se réalise dans tout état social donné; il repose sur ce préjugé que l'organisation sociale est immuable et doit ne pas changer. Par suite aussi, le « moral restraint, » seul remède proposé par Malthus, est inapplicable et vain. Le taux de la natalité ne dépend pas des volontés individuelles : c'est un phénomène social qui dépend de lois sociologiques. Pour agir sur lui, il est nécessaire et il suffit d'agir sur les causes qui le conditionnent.

Antithèse à la doctrine de Malthus, la théorie de M. Nitti est la synthèse de théories adverses qu'il expose et recueille au courant de son étude historique. Ce sont celles de Spencer, de Marx et d'Achille Loria, de Guillard, d'Arsène Dumont. Avec Spencer, M. Nitti admet que l'abondance de la population dans le passé, stimulant le progrès, détermine une individualisation plus parfaite et limite en même temps la fécondité. Les forces préservatrices de chaque groupe animal sont

doubles, savoir : l'aptitude de chaque individu à s'adapter et à se conserver, et l'aptitude à reproduire d'autres individus semblables à lui. « La genèse constitue un processus de désintégration et par conséquent un processus contraire à celui de l'intégration (individuelle). Donc, si nous réunissons sous le nom d'individualisation tous les actes qui complètent et soutiennent la vie de l'individu et sous celui de genèse tous ceux qui servent à la formation ou au développement d'individus nouveaux, nous voyons que l'individualisation et la genèse sont nécessairement antagonistes. » Cet antagonisme s'observe dans toutes les espèces animales. Mais, pour les sociétés humaines, la théorie de Spencer est incomplète. Sa loi biologique n'agit qu'à travers le système social, qui la contrarie ou la favorise. Dans la société, comme dans tout organisme, la différenciation progressive et le perfectionnement des parties ne sont possibles que si ces parties deviennent en même temps plus étroitement solidaires. On peut donc affirmer « qu'un maximum d'individualisation ne sera possible que dans un maximum de socialisation », et que par le développement complet de la solidarité économique et de la solidarité morale. Or le régime capitaliste est essentiellement opposé à toute solidarité économique, et c'est pourquoi, ainsi que l'ont démontré Marx et Achille Loria¹, le mode capitaliste de distribution des richesses détermine nécessairement une très forte natalité dans la classe ouvrière et chez les pauvres. Comme ils établissent aussi que ce même régime limite la production, il devient clair que le rapport de la population aux subsistances indiqué par Malthus est principalement le produit d'un facteur économique, le mode de distribution des richesses. C'est pour prouver cette thèse que M. Nitti étudie longuement les rapports de la natalité et de la richesse et recherche les motifs économiques et psychologiques qui poussent les pauvres à proliférer abondamment. Acceptant la théorie de la capillarité sociale de M. Arsène Dumont, il montre les individus faisant tous des efforts pour s'élever sur l'échelle sociale, pour améliorer leur condition économique. Mais, seuls, ceux qui possèdent déjà, les petits propriétaires, peuvent espérer s'élever ; les prolétaires sont condamnés à

(1) On trouvera les idées de M. A. Loria, sur ce sujet, résumées par lui-même dans son livre : *Problèmes sociaux contemporains* (1 vol. in-8°. Paris, Giard et Brière, 1897).

rester des salariés. De là l'extrême prudence des premiers, qui procréent peu pour éviter la dépense et le partage de leurs biens, et l'imprévoyance des seconds qui n'ont rien à perdre et espèrent au contraire tirer profit du travail des enfants. La natalité est donc d'autant plus forte que la capillarité sociale est plus faible, et comme la capillarité sociale n'agit que dans la mesure où l'individu peut prétendre à améliorer sa condition, il faut faire de l'organisation politique un des facteurs de la loi de la population : à conditions égales, les sociétés qui ont un régime absolu, des classes ou des castes fermées ont une natalité bien plus considérable que les sociétés démocratiques.

L'influence des facteurs moraux, — mœurs, systèmes de morale, religions, — est étudiée par M. Nitti comme l'influence des facteurs économique et politique, mais d'une manière beaucoup moins précise. Il se contente, en somme, de montrer qu'il y a des rapports entre la manière dont varient les idées morales et celle dont varie la natalité. Le manque de solidarité morale, l'individualisme égoïste et le pessimisme lui apparaissent comme des causes qui arrêtent la natalité et menacent certains pays de dépopulation.

En tenant compte de tous ces facteurs, M. Nitti formule cette loi qui lui paraît scientifiquement inattaquable : dans toute société où l'individualité sera fortement développée et où le progrès de la socialisation ne détruira pas toute activité individuelle, dans toute société où la richesse sera largement subdivisée et où les causes sociales d'inégalité seront éliminées grâce à une forme élevée de coopération, la natalité tendra à s'équilibrer avec les subsistances et les variations rythmiques de l'évolution démographique n'auront plus rien d'effrayant pour l'humanité. »

Le livre de M. Nitti est rempli de renseignements historiques et bibliographiques. Comme on l'a vu, il étudie le problème de la population et critique les théories antérieures à un point de vue vraiment sociologique. Cependant on y trouve des propositions étranges dans la bouche d'un sociologue : « L'homme primitif, lisons-nous (p. 243), n'était ni retenu ni gêné par aucun lien social, il n'avait de devoirs à remplir ni vis-à-vis de la famille, ni vis-à-vis de l'association. Il était un être absolument individualiste » ; ou encore (p. 153) : « le but de toutes les religions est de diriger l'âme vers une fin lointaine, le salut individuel ». Mais le plus grand défaut de l'ou-

vrage est de manquer de précision scientifique. Il reste une synthèse un peu confuse des *théories* sur la population et n'établit pas rigoureusement une loi inductive de la population fondée sur une revue générale des faits connus. On a vu combien la formule finale, dans laquelle l'auteur s'exprime au futur, ressemble peu à l'énoncé d'une loi scientifique. Comme dans tout l'ouvrage, le problème pratique est confondu avec le problème sociologique. Il aurait fallu établir d'abord quelles sont les causes qui font varier le chiffre de la population et se demander ensuite quel taux d'accroissement pouvait, dans une société donnée, à un moment donné, être considéré comme normal. Dans tout le cours de l'ouvrage, c'est tantôt l'accroissement de la population, tantôt la dépopulation qui est considérée comme un danger et nous n'apprenons pas à quoi se reconnaît une évolution démographique qui n'a « rien d'effrayant pour l'humanité ».

OTTO SEECK. — *Die Statistik in der alten Geschichte.*
(*La Statistique dans l'histoire ancienne.*)

JULIUS BELOCH. — *Zur Bevölkerungsgeschichte in Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 3^e, Folge, XIII, Band, p. 161 et 321, février et mars 1897. Iéna, Fischer.

M. Seeck a engagé une polémique avec M. Beloch au sujet de l'application de la statistique à l'histoire ancienne. Il conteste que la connaissance que nous avons de l'antiquité puisse nous permettre autre chose qu'une « statistique conjecturale », et il proteste contre le crédit qu'on accorde à cette prétendue science depuis le livre de Beloch¹ dont les conclusions, dit-il, « menacent de devenir canoniques ». Il se propose donc de montrer une bonne fois aux économistes vraiment les résultats obtenus sont peu certains et même peu vraisemblables.

Ce que Seeck reproche surtout à Beloch, c'est l'arbitraire et la hardiesse excessive dans la critique et le rejet des textes. L'histoire, dit-il, ne peut s'appuyer que sur les témoignages transmis. Ces témoignages peuvent être sans valeur et il faut

(1) *Historische Beiträge zur Bevölkerungslehre.* Leipzig, Dunker, I. *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt.* 1886. L'auteur annonce une seconde partie. — Cf. les articles de Eduard Meyer sur la *Population antique* dans le *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, II, p. 443; sur le livre de Beloch (in *Jahrbücher...*, 1895, IX, p. 723). Seeck critique aussi les statistiques de Hans Delbrück. *Der urgermanische Gau und Staat.* (Preussische Jahrbücher, 1881, p. 475.)

alors les rejeter. Mais on ne doit le faire que pour des raisons impérieuses, car quand on a rejeté les témoignages il ne reste rien et nous sommes réduits à l'ignorance. L'historien moderne peut démêler dans l'histoire de l'antiquité des rapports de cause à effet qu'ont méconnus les anciens. Il peut donc redresser leur interprétation des faits, mais il doit leur emprunter les faits eux-mêmes, et il ne peut contester un fait rapporté par l'un d'eux qu'en s'appuyant sur le témoignage d'un autre. Appliquée à la question de la population, cette méthode rigoureusement philosophique nous fournit des données pauvres et fragmentaires, mais solides et qui seules méritent confiance¹. C'est précisément cette méthode purement philologique et forcément conservatrice que rejette Beloch. On ne peut, suivant lui, se contenter des données statistiques que nous ont transmises les textes. Il faut les rapprocher les unes des autres et en tirer une statistique générale de la population de l'antiquité, en Grèce et à Rome. Car on ne peut se soustraire à l'obligation de se faire une opinion sur la grandeur et le mouvement de la population dans l'antiquité. Que peut être l'histoire de la guerre si l'on ignore la force des armées? Comment parler de la situation économique d'Athènes au temps de Périclès, tant qu'on ne sait pas si la ville comptait 10.000 habitants ou en comptait 1.000.000. Et qui objecte que ces deux chiffres sont absurdes, montre seulement qu'il s'est fait, inconsciemment et sans méthode, une opinion vague sur la population athénienne. Or une opinion sur la population, quelque confuse qu'elle soit, ne peut être exprimée qu'en chiffres. C'est se leurrer soi-même que de croire échapper à cette nécessité. Toute opinion sur la population doit s'exprimer par deux chiffres donnant le maximum et le minimum possibles, et d'autant plus rapprochés que les chances d'erreur sont mieux éliminées. Les résultats ainsi obtenus sont évidemment approximatifs, mais infiniment plus précis que les opinions incertaines dissimulées sous les mots.

« D'une manière générale, dit Beloch, je n'ai jamais eu l'idée de présenter les chiffres que je donne dans mon livre comme absolument exacts. Mon but principal était de donner

(1) Seeck renvoie à son livre : *Geschichte des Untergangs der antiken Welt.* et à Pöhlmann, *Die Uebervölkerung der antiken Grosstädte* (Preisschriften der Jablowiski'schen Gesellschaft, XXIV).

à la recherche une base solide, en établissant les chiffres minima vraisemblables. Ses évaluations sont, d'une manière générale, inférieures aux évaluations traditionnelles, notamment en ce qui concerne le nombre des esclaves en Grèce et à Rome, la population totale de la Grèce au v^e et au iv^e siècle, et celle de la Rome impériale. Beloch les considère comme les résultats économiques les plus importants de son travail. Pour les obtenir, il ne croit pas devoir se contenter, comme Seeck, des témoignages historiques. Les données numériques sont, plus que tous les autres textes, exposées aux injures du temps, et ni la grammaire ni le contexte ne permettent de rétablir les vraies leçons. En outre peu de gens, même aujourd'hui, ont le sens de ce que signifient les chiffres; les évaluations personnelles des historiens n'ont qu'une faible valeur et veulent être contrôlées. Or ce contrôle ne peut se faire que par d'abondantes comparaisons. Il ne faut pas, comme le fait Seeck, étudier deux ou trois passages distincts et montrer que, pour chacun d'eux, une autre opinion que celle de Beloch peut être défendue. Il faut, en usant de la totalité des matériaux réunis pour la première fois par Beloch, construire comme lui un système total et bien lié de la population antique. Alors on pourra, en rapprochant les conséquences qui découlent d'affirmations éparses dans les historiens, contrôler les affirmations elles-mêmes et les rejeter s'il y a lieu. Si l'île d'Égine avait disparu, et que nous n'eussions, sur l'état économique de la Grèce, que le témoignage d'Athénée, nous serions forcés d'admettre avec lui qu'il y avait à Égine 470.000 esclaves. Au contraire notre connaissance de l'île et du rapport de la population servile à la population libre nous permet de rejeter ce chiffre comme absurde.

Il faut aussi, selon Beloch, arriver à donner aux chiffres un sens concret et à se représenter clairement les états historiques. Les philologues s'attachent aux mots et non aux choses. Ils prouveront, d'après les textes, que Rome avait plusieurs millions d'habitants, et ne s'apercevront pas que ce chiffre, étant donnée la superficie de la ville, est absolument inacceptable. La population d'un pays donné, dans un temps donné, est le produit des facteurs économiques et historiques et nous pourrions la connaître uniquement par le calcul si nous avions une pleine connaissance de ces facteurs. Nous ne l'avons évidemment pas. Nous partons donc d'une série de données positives, mais nous en savons assez sur les diffé-

rents états économiques de l'antiquité pour combler les lacunes de la tradition. D'ailleurs, *mutatis mutandis*, nous agissons exactement de la même manière pour les autres parties de l'histoire antique. Et la statistique historique a sur les autres parties ce double avantage, d'abord que les phénomènes démographiques varient suivant des lois plus régulières et plus simples que les autres phénomènes, et en outre qu'ils échappent à l'influence obscure des facteurs psychologiques que l'histoire ne peut éliminer.

On trouvera dans les deux articles d'où se dégagent ces idées générales, d'intéressantes discussions sur la population d'Égypte d'après Diodore et d'après Josèphe, sur la population totale de la péninsule grecque, sur le chiffre et la composition de la population athénienne au v^e siècle d'après Thucydide, sur la densité de la population à Rome à l'époque impériale, sur le nombre des esclaves par rapport à la population totale.

Les nombres relatifs à la population que nous transmettent les textes ne s'appliquent ordinairement qu'aux hommes faits, susceptibles de payer l'impôt et de porter les armes. Il est donc nécessaire de les multiplier par un certain coefficient pour obtenir le chiffre de la population totale. Beloch propose et défend le coefficient 3, qui suppose l'égalité numérique des sexes, et le nombre des garçons au-dessous de dix-sept ans égal à la moitié du nombre des hommes faits, soit à 33 p. 100 de la population masculine totale.

Pour les esclaves, Beloch pense avoir ruiné l'ancien dogme fondé sur les textes d'Athénée, qui considérait la population servile comme formant plus de la moitié de la population totale. Il démontre qu'il ne peut pas, à beaucoup près, y avoir eu à Athènes 400.000 esclaves au temps de Démétrius de Phalère; que le nombre des esclaves domestiques en Grèce était très faible, et qu'il existait seulement de grandes masses d'esclaves dans les villes industrielles; qu'à Rome, ville industrielle sans importance, le nombre des esclaves ne peut avoir dépassé à l'époque impériale 200.000 ou 300.000, et qu'il fut très probablement beaucoup moindre.

Pour la population totale de Rome au i^{er} siècle, Beloch donne 1.000.000 d'habitants comme le chiffre le plus élevé qu'on puisse admettre. Il justifie ce chiffre par des raisonnements très ingénieux sur la densité possible de la population dans les quartiers pauvres. Tous ces chiffres, donnés seulement comme vraisemblables, présentent au point de vue

sociologique un intérêt beaucoup plus vif que la critique toute négative de Seeck.

PAUL FAUCONNET.

LE PROBLÈME DE LA DÉPOPULATION

D^r JACQ. BERTILLON. — **De la dépopulation de la France et des remèdes à y apporter.** Broch., Berger-Levrault, Nancy, 1896. — **Le problème de la dépopulation.** Broch., Armand Colin, Paris, 1897.

H. DAGAN. — **Un aspect de la dépopulation** (*Revue de métaphysique et de morale*, mars 1897).

D. PARODI. — **A propos de la dépopulation** (*Ibid.*, mai 1897).

D^r J. BERTILLON. — **La puériculture** (*Revue d'hygiène*, avril 1897). — **Alliance nationale pour l'accroissement de la population française**, programmes et statuts, exercice 1896-97.

E. LEVASSEUR. — **La dépopulation de la France** (*Rev. politique et parlementaire*, 10 octobre 1897).

P. LEROY-BEAULIEU. — **La question de la population et la civilisation démocratique** (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1897).

Sans que les nombreux articles parus cette année sur la dépopulation aient changé la position de la question, et bien qu'ils soient presque tous, comme il était naturel, orientés vers la pratique, ils auront contribué sans doute à mettre mieux en lumière et la nature scientifique du problème et l'espèce de solutions qu'il comporte. — Ainsi M. Bertillon, dans ses articles et ses brochures si documentés, reconnaît que tous ceux qui ont voulu en donner des explications simplistes, soit médicales, soit économiques, se sont trompés; et, en accordant que le degré des croyances religieuses peut exercer quelque influence sur le chiffre de la population, il est bien près d'accorder que les phénomènes démographiques tiennent à un état social tout entier. — Pour lui cependant

il y a une cause infiniment plus importante que les autres et plus ou moins contingente, qui fait de la dépopulation un mal essentiellement français, et qu'il s'est donné la tâche de combattre en fondant l'*Alliance nationale pour l'accroissement de la population française*; c'est « la préoccupation de la fortune à conserver » : « partout où cette préoccupation disparaît, la natalité prend un essor considérable » (exemples frappants de la petite commune de Fort-Mardick et du Canada); plus elle est vive et plus le taux de la natalité est faible (comparaison des départements les plus riches au point de vue agricole et des plus pauvres; comparaison des divers arrondissements de Paris); et si c'est en France qu'elle nuit le plus à l'accroissement de la population, c'est que la France est plus qu'aucun autre un pays de petits propriétaires. Aussi ne faudrait-il pas que le nombre des enfants fût une « ruine » pour les familles; et sans réclamer une refonte complète du Code civil, M. Bertillon demande l'urgence pour un plan de réforme fiscale relativement modéré : il pose en principe que le fait d'élever un enfant doit être considéré comme une des formes de l'impôt, et que, pour que « cet impôt soit acquitté par une famille, il faut qu'elle élève au moins trois enfants, les deux premiers ne faisant que remplacer les parents, et le calcul des probabilités montrant que, sur trois, il y en aura au moins un qui mourra avant de s'être reproduit ». De là l'idée d'établir comme une échelle fiscale progressive pour les familles ayant moins de trois enfants, régressive pour celles ayant plus de trois enfants.

Deux objections s'imposent à l'examen de cette thèse, si large qu'en soit la part de vérité : d'abord, en faisant de la préoccupation de fortune la cause capitale de la dépopulation, l'auteur ne peut plus expliquer, et que le même phénomène ne se produise pas d'une manière identique, dans tous les pays régis par le Code Napoléon et soumis au même régime de propriété et d'héritage, et qu'il paraisse se dessiner, bien qu'à des degrés divers, dans tous les pays d'Europe. Sans compter que, ne se demandant pas comment, à quelles conditions et dans quel milieu une telle cause peut amener un pareil effet, il en arrive à fonder les lois démographiques sur la seule statistique, et ainsi à les concevoir à la fois comme tout empiriques ou inintelligibles en soi, et comme rigides et absolues.

C'est le sentiment de ces difficultés qui semble avoir motivé

deux réponses toutes récentes et assez vives de ton. — Celle de M. Levasseur n'offre pas, à vrai dire, un grand intérêt scientifique : d'abord parce qu'il y renvoie trop souvent à ses démonstrations antérieures, mais surtout parce qu'il porte la question sur le terrain, non seulement pratique, mais même politique. C'est aux remèdes de M. Bertillon qu'il en veut; et, après avoir rappelé que le taux de la natalité n'était pas plus élevé en France au siècle dernier que de nos jours, il prend la défense des « droits de l'individu » qu'atteindrait tout essai législatif pour décharger les familles nombreuses ou surtaxer les célibataires, et dénonce les dangers de toute mesure qui, par ses tendances socialistes, pousserait à « l'émigration des capitaux mobiliers ». Il reproche à son adversaire de « ne pas admettre la résignation ». « On me dira : Vous êtes des impuissants qui abandonnez le malade à la nature. Je me permets de répondre que c'est quelquefois le parti que prennent de bons médecins et qu'il y a des malades qui guérissent ainsi. »

D'une portée plus haute est l'étude de M. Leroy-Beaulieu; après un intéressant historique de la question depuis Malthus, l'auteur essaie d'établir que les causes de la dépopulation sont plus profondes et plus générales encore que ne le suppose M. Bertillon. De ce que le taux de la natalité décroît partout en Europe depuis un quart de siècle, sauf en Russie et dans les États méridionaux, et surtout en Angleterre et aux États-Unis, il conclut qu'il faut l'attribuer au mouvement qui entraîne tout notre monde occidental : à la décadence des idées religieuses, à la conception nouvelle de la famille, au féminisme, à l'instruction généralisée, à l'effort des classes pour s'élever dans la hiérarchie sociale, au retard dans le mariage et à l'âge plus avancé des époux... En d'autres termes, la vraie cause, c'est que, « dans tous les rangs de la population aujourd'hui on désire ardemment que, d'une génération à l'autre, la famille s'élève sur l'échelle sociale »; en d'autres termes encore, c'est le développement de l'esprit démocratique. D'où il suit que toutes les mesures légales ne pourront être que des palliatifs, et qu'un relèvement de la natalité « ne saurait venir que de l'action énergique de causes morales modifiant notre conception de la famille ». — Nous ne reprocherons à cette étude (d'ailleurs un peu diffuse) qu'une certaine allure de polémique et comme un soupçon de parti pris politique : le terme de démocratie n'est-il pas équivoque en effet ?

N'a-t-il pas l'air de rendre un régime particulier, et plus ou moins contingent, responsable d'un phénomène, qu'on peut combattre sans doute, mais qui n'en est pas moins la suite naturelle d'un mouvement nécessaire et fatal, du progrès même de la prévoyance et de la civilisation? — Il n'en reste pas moins que le caractère avant tout moral et l'extrême complexité de la question apparaissent ici plus nettement que partout ailleurs

C'est aussi ce qu'a contribué à mettre en plein relief, croyons-nous, une polémique soulevée dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Mal satisfait par toutes les explications actuelles du problème, un économiste de l'école positive et matérialiste, M. Dagan, leur reproche à toutes de s'arrêter à des raisons morales, c'est-à-dire, car pour lui les deux choses n'en font qu'une, non scientifiques. Tant qu'on n'aura pas considéré le phénomène économique de la dépopulation comme l'effet tout fatal d'une cause strictement économique elle-même, c'est-à-dire mécanique, on n'aura pas fait œuvre sérieuse. Pour éclaircir la question, il suffira d'ailleurs, selon M. Dagan, de ne pas chercher une loi fixe et unique de la dépopulation, une loi s'appliquant à toutes les classes, mais de reconnaître qu'il peut y avoir autant de lois diverses qu'il y a de milieux sociaux différents. Se fondant sur des statistiques anglaises récentes, il croit même pouvoir formuler cette loi pour la classe ouvrière : « L'apparition de l'industrie des manufactures accroît le nombre des travailleurs; par suite, toute famille nombreuse augmente ses chances de bien-être, et la population augmente; paraissent au contraire les machines, et la diminution de la main-d'œuvre, le nombre plus grand des ouvriers inemployés, la substitution dans les ateliers des femmes aux hommes ont pour résultat forcé la diminution de la natalité et la dépopulation. » Il en résulte que toute tentative pour arrêter ce mouvement fatal est vaine et chimérique. Ainsi, « si les théories de la dépopulation paraissent souvent erronées ou superficielles, c'est parce qu'elles sont mal posées. Il en sera toujours ainsi tant que les démographes continueront d'envisager le problème du point de vue abstrait de la nation (?). Pour le moment, les groupes sociaux demeurent le critère vrai. »

On a essayé, en répondant à M. Dagan, de mettre en lumière le vice de sa méthode et l'arbitraire de ses conclusions. L'économie politique ou la démographie, sciences complexes,

loin de vouloir s'isoler de toute autre, doivent emprunter sans cesse leurs explications aux sciences plus simples qu'elles supposent avant elles. Un fait économique ne peut jamais en effet résulter directement d'une cause économique : celle-ci ne peut agir que par des intermédiaires, ou mécaniques ou psychologiques. C'est ce que Stuart-Mill reconnaissait déjà lorsqu'il écrivait : « Quelle que soit l'action que d'autres causes puissent exercer sur les phénomènes sociaux, elles ne l'exercent que par l'intermédiaire de lois psychologiques. » On ne pourra déterminer d'une façon démonstrative les raisons de la dépopulation qu'en cherchant les facteurs psychologiques immédiats qui peuvent y pousser ; et l'on reconnaîtra alors qu'elle suppose le concours de plus d'une condition : « Les causes économiques n'agissent qu'en tant qu'elles fournissent aux hommes des motifs de se déterminer en tel sens ou en tel autre. » — De ce point de vue, la dépopulation apparaît comme supposant trois conditions au moins, « dont l'absence d'une seule peut empêcher le phénomène de se produire » : 1° comme elle implique la subordination d'un instinct naturel à des considérations d'ordre intellectuel, il faut que « l'idée en soit fournie par l'imitation des hautes classes, elles-mêmes à la fois corrompues et réfléchies ; et cette idée, pour être comprise et adoptée, exige encore et la facilité des communications, et un minimum de réflexion, en un mot une civilisation assez avancée » ; 2° il faut encore « une raison d'adopter cette idée et de s'imposer cette réflexion, et cette raison pourra être de nature très diverse suivant les classes ou les lieux : pauvreté, appréhension égoïste des soins qu'exigent les enfants, peur de démembrer le bien patrimonial, etc. ; 3° il faut enfin que fassent défaut les raisons contraires, que manquent par exemple les croyances morales ou religieuses, ou peut-être aussi les mesures législatives encourageant à la procréation. — Il suit de là que M. Dagan et M. Bertillon peuvent avoir raison à la fois ; mais que ni la pauvreté ni l'intérêt ou les vices de la législation ne pourraient agir dans ce sens si la corruption des mœurs et l'absence d'une discipline morale ne leur laissaient le champ libre.

Malgré des divergences partielles, la même conclusion se trouve ainsi sous la plume de M. Bertillon et de M. Levasseur ou de M. Leroy-Beaulieu ; et c'est elle encore qui résulte de l'examen critique des idées de M. Dagan : la dépopulation a des

causes essentiellement humaines, c'est-à-dire morales, et l'on peut dès maintenant considérer ce point comme acquis. Et c'est chose acquise aussi, croyons-nous, et qui ressort de la diversité même des solutions proposées, qu'un mouvement démographique de cet ordre tient à tout un état social, qu'on ne saurait le considérer comme l'effet direct d'une cause simple. Ce qui revient à dire encore que les statistiques ne peuvent être pour le sociologue, comme du reste l'observation pour tout savant, qu'un point d'appui, et plus tard une pierre de touche pour ses analyses, ses hypothèses, ses inductions ou ses déductions, tous mots qui ne désignent que des aspects d'un même processus intellectuel, celui par lequel on comprend, on explique et on démontre.

D. PARODI.

• TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE. F-VII

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

- I. *La prohibition de l'inceste et ses origines*, par E. DURKHEIM. 1
II. *Comment les formes sociales se maintiennent*, par G. SIMMEL. 71

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES ET NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

PREMIÈRE SECTION. — *Sociologie générale*, par M. BOUGLÉ.

Introduction 441

I. — SOCIOLOGIE PHILOSOPHIQUE

- G. TARDE. — *L'Opposition universelle. Essai d'une théorie des
contraires*. 111
P. BARTH. — *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie* (La Phi-
losophie de l'histoire du point de vue sociologique) 416
FUNCK BRENTANO. — *La science sociale* 123
VIGNES. — *La science sociale d'après les principes de Le Play* . . . 124
STUART-MILL. — *La logique des sciences sociales* (traduction Belot). 125
RIGOLAGE. — *La Sociologie par Aug. Comte*. 126

II. — SOCIOLOGIE BIOLOGIQUE

- NOVICOW. — *Conscience et volonté sociales* 426
DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. — *L'Evolution régressive en
biologie et sociologie* 435

SANTAMARIA DE PAREDES. <i>El concepto de organismo social</i> (Le concept d'organisme social)	142
---	-----

III. — SOCIOLOGIE PSYCHOLOGIQUE ET SPÉCIFIQUE

GIDDINGS. — <i>The principles of Sociology</i> (Principes de sociologie)	144
SIEMMEL. — <i>Superiority and Subordination</i> (Supériorité et subordination)	152
BOUGLÉ. — <i>Qu'est-ce que la Sociologie?</i>	156
PATTEN. — <i>The Relation of Sociology to Psychology</i> (Rapports de la Sociologie et de la Psychologie)	156

DEUXIÈME SECTION. — Sociologie religieuse.

I. — TRAITÉS GÉNÉRAUX, PHILOSOPHIE, MÉTHODE (par M. MAUSS)

JEVONS. — <i>An Introduction to the History of Religion</i> (Introduction à l'histoire de la religion)	160
SABATIER. — <i>Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire</i>	171
KOCH. — <i>Die Psychologie in der Religionswissenschaft</i> (La psychologie dans la science de la religion)	177
NOTICES. — M. Muller. — Crozier. — Taylor. — Ménard. — Hemring	178

II. — RELIGIONS PRIMITIVES EN GÉNÉRAL (par M. MAUSS)

KINGSLEY. — <i>Travels in West Africa</i> (Voyages dans l'Afrique occidentale)	179
WELLHAUSEN. — <i>Reste des Arabischen Heidentums</i> (Vestiges du paganisme arabe)	183
NOTICES. — Bastian. — Keane	186
Malaisie. — Kroneker. Schadee. Veth. Kükenthal. Grünvedel. Meyer. Cool. Roth	187
Tribus non civilisées de l'Inde et de l'Indo-Chine. — Robertson, Broadfoot, Godden, Woodthorpe, Oppert	187
Afrique. — Johnston, Weule, Connoly, Prietze. — Océanie. Steinbach, Schmeltz	188
Asie septentrionale. — Skrzynecki, Windts, Stenin, Scrochewski, Grube	189
Anciens peuples indo-européens. — Siecké, Stein, Ujfalvy	189
Survivances des religions primitives chez les civilisés. — Euting, Hahn, Stern, Stiéda	189

III. — CULTE DOMESTIQUE (par M. MAUSS)

DE MARCHI. — <i>Il culto privato di Roma Antica</i> (Le culte privé dans l'ancienne Rome)	190
NOTICES. — Bartels. — Mathews. — Luschau. — Skrzynecki. — Pisko. — Kamde	197

IV. — CROYANCES ET PRATIQUES CONCERNANT LES MORTS (par M. MAUSS)

STEINMETZ. — <i>Continuität oder Lohn und Strafe im Jenseits der Wilden</i> (Peines et récompenses de la vie d'outre-tombe chez les sauvages)	198
CALAND. — <i>Die Altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche</i> (Rites mortuaires et funéraires dans l'Inde ancienne)	200
PERCY GARDNER. — <i>Sculptured Tombs of Hellas</i> (La sculpture funéraire des Hellènes)	205
NOTICES. — Préhistorique. — Madsen, Copeland Borlase, Wolfgang Helbig, Patroni, Reinach, Flinders Petric, Maspero	207
Peuples non civilisés. — Kuzenow	208
Anthropophagie religieuse. — Maticzka, Kern, Krausz	208
Antiquité grecque. — Fritze, <i>Attischen Grabreliefs</i> , Kauffmann, De Ridder	208
Chine. — D'Enjoy. — Egypte. — Maspero	209
Divinisation des princes. — Kaerst, Maspero, Cumont	209
Grandes religions. — Goldziher, Dahlmann, Wilkowski	210

V. — CULTES POPULAIRES EN GÉNÉRAL, PLUS PARTICULIÈREMENT AGRAIRES (par M. MAUSS)

CROOKE. — <i>The popular Religions and Folklore of Northern India</i> (Religions populaires et Folklore de l'Inde septentrionale)	210
PHILIPOT. — <i>The sacred Tree or the Tree in Religion and Myth</i> . (Le culte des arbres)	218
NOTICES. — Andree, Goetz, Schwartz, Schulenberg, Bergen, Riess, Scott, Feraud, Wossidlo, Plaut, Weston, Martin, Mackay, Wilson, Ehmann, Schmeltz, Van Gennepp, Schlegel, Scheedel, Hahn, Koerte, Prott, Bloomfield, Vordemann, Groszler, Le Norcy, Liblein, Temple, Bolton, Grant, Tuchmann	221

VI. — LE RITUEL (par M. MAUSS)

MAGANI. — <i>L'Antica Liturgia romana</i> (Ancienne Liturgie romaine)	224
HILLEBRANDT. — <i>Ritual Litteratur, Vedische Opfer und Zauber</i> (Sacrifices et magie védiques)	228
SIMPSON. — <i>The Buddhist Praying Wheel</i> (La Roue à prières bouddhique)	234
NOTICES. — Prières et Rituel. — Max Muller, Stuebel, Wobbermin, Basset, Barrett, Warren, Brightmann, Weipert, Cumont, Plaine, Watterich, Schaefer	238
Magie. — Le Blant, Kiesewetter, Kühlenbeck	239

VII. — MYTHES (par MM. MAUSS et HUBERT)

UZENER. — <i>Götternamen</i> (Les noms des dieux)	240
HARTLAND. — <i>The Legend of Perseus</i> (La légende de Persée)	247
OWEN. — <i>Welsh Folklore</i> (Folklore du pays de Galles)	251

NOTICES. — Mythologie comparée. — Max Muller, Vodskov.	253
Peuples sauvages. — Mathews, Cushing, Brinton, Pleyte, Achelis, Brincker, Parker, Brandstetter, Lenz, Scidel.	253
Survivances de mythes. — Schischmanoff, Urechia, Stucken, Hirzel, Gelzer, Lefèvre, Perdrizet, Bassi, Schwab, Ehn, Oldenberg, Golther, Geffroy, Andler, Bugge, Léger.	254
Légendes populaires. — Dónos, Brun, Vernet, Maury, Lidzbarski, Budge, Garnett.	256
Mythologie chrétienne. — Parsons, Runze, Hennecke.	256

VIII. — ORGANISATION DU CULTE. MONACHISME

ZOECKLER. Askese und Mönchtum (Ascétisme et Monachisme).	257
NOTICES. — Ferdinand. — Heimbücher. — Woodhouse. — Mommsen. — Limerick.	264

NOTICES DIVERSES SUR LES GRANDES RELIGIONS EN GÉNÉRAL

Constitution et développement du dogme hébraïque et israélite. — Jacobs, Kraetzschmar, Sellin, Muller, Bolz, Naumann, Meyer, Marquart, Harnack, Friedländer, Mariano.	264
Christianisme. Formation du dogme. — Harnack, Wehrle, Lias, Aall, Loisy, Ottley.	266
Formation et fixation des Eglises. — Ramsay, Holden Hutton, Duchèsne, Creiton, Clinton Lock, Vincent, Ludlow.	267
Naissance et expansion du christianisme. — Réville, Nestle, Meyer, Luckock, Bourgeois, Bornemann, Kattenbusch, Althaus, Knappert.	267
Bouddhisme. — Kern, Wassilief, Takakusu, Cave.	268
Mahométisme. — Arnold, Chauvin.	269

TROISIÈME SECTION. — *Sociologie morale et juridique.*

I. — THÉORIES GÉNÉRALES SUR LE DROIT ET LA MORALE (par M. LAPIE).

LABRIOLA. — Essais sur la conception matérialiste de l'histoire.	270
FRAGAPANE. — Il problema delle origini del diritto (Les origines du droit).	277
BON. — Grundzüge der wissenschaftlichen und technischen Ethik (Bases d'une éthique scientifique et pratique).	280
ROBERTY. — L'Ethique. Le Psychisme social.	281
BERNÈS. — Sociologie et morale.	283
LAZARUS. — Das Leben der Seele (La Vie de l'âme).	287

II. — ÉTUDES OBJECTIVES SUR LES MŒURS (par M. LAPIE).

VIERKANDT. — Naturvölker und Kulturvölker (Peuples primitifs et peuples civilisés).	288
--	-----

HILDEBRAND. — Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen (Les mœurs et le droit aux différentes phases de l'évolution économique).	295
GROSSI. — La Morale pratica degli antichi Messicani (Morale pratique des anciens Mexicains).	303
PAULITSCHKE. — Ethnographie Nordost-Afrikas. Die Geistige Cultur der Danakil, etc. (La culture morale des Danakils, etc.).	305

III. — LA FAMILLE (par M. DURKHEIM).

KOHLER. — Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht (Contribution à l'histoire primitive du mariage).	306
GROSSE. — Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft (Les formes de la famille et les formes de l'activité économique).	319
LEIST. — Alt-Arisches Jus civile. 2. Abtheilung (Droit civil primitif dans les sociétés aryennes).	333
MORET. — La condition des féaux en Egypte, dans la famille, dans la société, etc.	338
ACIMOVIC. — Tebersicht des serbischen Erbrechts (Aperçu du droit successoral serbe).	339
MILER. — Die Hauscommunion der Südslaven (La communauté domestique chez les Slaves du Sud).	339

IV. — LE MARIAGE (par M. DURKHEIM).

MEYNIAL. — Le mariage après les invasions.	340
FRIEDERICH. — Familienstufen und Eheformen (Types de famille et formes de mariage).	343
GARUFI. — Ricerche sugli usi nuziali nel medio evo in Sicilia (Usages nuptiaux de la Sicile au moyen âge).	345
SCHULENBURG. — Die Spuren des Brautraubes, etc. (Traces du mariage par rapt, etc.).	346

V. — LA PEINE (par M. DURKHEIM).

GUNTHER. — Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte, etc. (L'idée d'expiation dans l'histoire, etc.).	347
KOHLER. — Studien aus dem Strafrecht, etc. (Études de droit pénal).	351
MAUSS. — La religion et les origines du droit pénal.	353

VI. — L'ORGANISATION SOCIALE (par M. DURKHEIM).

BADEN-POWELL. — The Indian Village Community (La communauté de village dans l'Inde).	359
JOBÉ-DUVAL. — La commune annamite.	363
KOVALEWSKY. — Le système du clan dans le pays de Jalles.	366

VII. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ (par M. E. Lévy).

RÉVILLIOUT. — La propriété en droit égyptien.	367
CUNOW. — Die soziale Verfassung des Inkareiches. Eine Untersuchung des altperuanischen agrarkommunismus (Le communisme agraire dans l'ancien Pérou.)	368
MAURER. Einleitung zur Geschichte der Mark-Hof-Dorf und Stadt Verfassung etc. (Introduction à l'histoire de la marche, du village, de la ville, etc.)	373
BATTAGLIA. — L'ordinamento della proprieta fondiaria nell'Italia meridionale, etc. (La propriété foncière dans l'Italie méridionale sous les Normands, etc.)	377
BATTAGLIA. — L'evoluzione sociale in rapporto alla proprieta fondiaria in Sicilia (L'Evolution sociale dans ses rapports avec la propriété foncière en Sicile)	378

VIII. — DIVERS (par MM. MAUSS, DURKHEIM et E. Lévy).

JOLLY. — Recht und Sitte im Grundriss der Indischen. Philologie.	384
KOHLER. — Rechte der Urvölker Nord Amerikas. — KOHLER. Rechte der Australneger. — TAMASSIA. Il « Dharna » in Germania ed in Grecia. — GUSAKOV. Délits et contrats. — LESSONA. Doveri sociali.	387

QUATRIÈME SECTION. — Sociologie criminelle (par M. RICHARD).

Avertissement.	392
------------------------	-----

I. — LA STATISTIQUE MORALE

BOSCO. — L'Omicidio negli Stati Uniti. (L'homicide aux Etats-Unis).	395
DURKHEIM. — Le suicide.	397
NICEFORO. — La mecanica della migrazione et la criminalita (Le mécanisme de l'émigration et la criminalité.)	406

II. — L'ANTHROPOLOGIE CRIMINELLE

A. — Le Crime et les Races.

CORRE. — L'Ethnographie criminelle	407
FERRERO. — La Morale primitiva e l'atavismo del delitto (La morale primitive et l'atavisme du délit)	417

B. — Facteurs particuliers du crime.

FERRIANI. — Minorenni Delinquenti (Delinquants mineurs)	419
MORISON. — Juvenile Offenders (Jeunes criminels).	425
CIRAULO HAMNETT. — Delitti femminili a Napoli (Délits féminins à Naples).	430
TARDE. — Criminalité professionnelle.	433
LEGRAIN. — Conséquences sociales de l'alcoolisme au point de vue de la criminalité.	435

C. — Formes spéciales du délit.

FLORIAN et CAVAGLIERI. — I Vagabondi (Les vagabonds)	437
SIGHELE. — La delinquenza settaria (La criminalité des sectes).	441
FERRIANI. — Delinquenti scaltri e fortunati (La criminalité occulte).	442

D. — L'argot.

SALILAS. — El delincuente español. El lenguaje (Le criminel espagnol et son langage)	444
NICEFORO. — Il gergo, etc. (L'argot)	445

E. — Questions diverses.

FERRERO et SIGHELE. — Cronache criminali italiane (Chroniques criminelles italiennes)	447
FERRI. — Les Criminels dans l'art	448
DALLEMAGNE. — Stigmates anatomiques de la criminalité	450
— — Stigmates biologiques et sociologiques.	450
— — Théories de la criminalité	450

CINQUIÈME SECTION. — Sociologie économique.

I. — THÉORIES ÉCONOMIQUES (par M. SIMIAND).

Introduction	457
------------------------	-----

A. — La valeur et la mesure de la valeur.

BERARDI. — La legge del Valore secondo la dottrina della Utilita Limite (La loi de la valeur selon la doctrine de l'utilité limite).	458
V. BUCH. — Intensität der Arbeit, Wert und Preis der Waren (Intensité du travail, valeur et prix des marchandises)	464
VERNICKE. — Der objective Wert und Preis (L'élément objectif de la valeur et du prix)	467

STOLZMANN. — <i>Die soziale Kategorie in der Volkswirtschaftslehre</i> (La catégorie sociale dans la science de l'économie collective)	472
BOURGAIN. — <i>La mesure de la valeur et la monnaie</i>	475
EHRENFELS. — <i>System der Werttheorie</i> (Système de la théorie de la valeur)	480
<i>B. — Socialisme et science économique.</i>	
RICHARD. — <i>Le socialisme et la science sociale</i>	482
HERTZKA. — <i>Die Probleme der menschlichen Wirtschaft</i> (Les problèmes de l'économie humaine)	486
<i>C. — Une conception nouvelle de l'économie sociale.</i>	
STAMMLER. — <i>Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung</i> (Economie et droit d'après le matérialisme historique)	488
<i>D. — Divers.</i>	
MELLUSI. — <i>La funzione economica nella vita politica</i> (La fonction économique dans la vie politique)	497
PRICE. — <i>Money and its relations to Prices</i> (La monnaie et ses rapports avec les prix)	498
RUMELIN. — <i>Problème d'économie politique et de statistique</i>	499
WALRAS. — <i>Etudes d'économie sociale</i>	499
WERNICKE. — <i>System der nationalen Schutzpolitik nach aussen</i> (Système de la politique protectionniste)	500
<i>II. — LES GROUPEMENTS PROFESSIONNELS (par M.-A. MILHAUD).</i>	
DOREN. — <i>Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte</i> (Les corporations à Florence)	501
VAN DER LINDEN. — <i>Les Gildes marchandes dans les Pays-Bas</i>	503
MARTIN SAINT-LÉON. — <i>Histoire des corporations de métiers</i>	504
DE ROUSNIERS. — <i>Le Trade-Unionisme en Angleterre</i>	506
HIRSCH. — <i>Die Entwicklung der Arbeiterberufsvereine in Grossbritannien und Deutschland</i> (Développement des groupes professionnels de travailleurs en Angleterre et en Allemagne)	509
<i>III. — HISTOIRE DU TRAVAIL (par M. A. MILHAUD).</i>	
LETOURNEAU. — <i>Evolution de l'esclavage</i>	510
ROGERS. — <i>Histoire du travail et des salaires en Angleterre</i>	511
SHULTZ-GEVERNITZ. — <i>La grande industrie</i>	513

IV. — L'ÉVOLUTION COMMERCIALE (par M. A. MILHAUD).

LETOURNEAU. — <i>L'Evolution du commerce</i>	515
VON BRANDT. — <i>Beiträge zur Geschichte der französischen Handelspolitik</i> (Contributions à l'histoire de la politique commerciale de la France)	516

*SIXIÈME SECTION. — Divers.**I. — L'ANTHROPO-SOCIOLOGIE (par M. MUFFANG).*

LAPOUGE. — AMMON. — LIVI. — OLORIZ. — BEDDOE. — COLLIGNON. — CHALUMEAU. — CLOSSON. — ODIN. — UJFALVY. — RIPLEY. — CLAUD. — BOUGLÉ. — NOVICOW.	519
---	-----

II. — LA SOCIO-GÉOGRAPHIE (par M. DURKHEIM).

RATZEL. — <i>Der Staat und sein Boden geographisch beobachtet</i> (L'Etat et son sol étudiés géographiquement)	533
MINDELEFF. — <i>The influence of geographic environment</i> (Influence du milieu géographique)	539
DE MARTONNE. — <i>Vie des peuples du Haut Nil</i>	539

III. — QUESTIONS DE DÉMOGRAPHIE (par MM. FAUCONNET et PARODI).

NITTI. — <i>La population et le système social</i>	539
OTTO SEECK. — <i>Die Statistik in der alten Geschichte</i> (La statistique dans l'histoire ancienne)	544
BELOCH. — <i>Zur Bevölkerungsgeschichte des Alterthums</i> (Sur l'histoire de la population dans l'antiquité)	544
BERTILLON, DAGAN, PARODI, LEROY-BEAULIEU, LEVASSEUR. — <i>Le problème de la dépopulation</i>	548