

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

VII

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

E. DURKHEIM

Première année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie générale publiés du 1^{er} juillet 1896 au 30 juin 1897. 1 vol. in-8 10 fr. »

Deuxième année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses*. 1 vol. in-8. 10 fr. »

Troisième année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'état. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classification des types sociaux. — *Analyses*. 1 vol. in-8 10 fr. »

Quatrième année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative. — *Analyses*. 1 vol. in-8. 10 fr. »

Cinquième année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIX^e siècle. — DURKHEIM : Sur le totémisme. — *Analyses*. 1 vol. in-8 10 fr. »

Sixième année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Revue générale des théories récentes sur la division du travail. — *Analyses*. 1 vol. in-8. 12 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

AUTRES TRAVAUX DE M. Emile DURKHEIM

De la division du Travail social, 2^e édit. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50
Les Règles de la Méthode sociologique, 3^e édit. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
Le Suicide (*étude sociologique*), 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

C. BOUGLÉ. — Les Sciences sociales en Allemagne, 2^e édit., 1 vol. in-12 2 fr. 50

C. BOUGLÉ. — Les Idées égalitaires, 1 vol. in-8°. 3 fr. 75

C. BOUGLÉ. — La Démocratie devant la science, 1 vol. in-8°, cart. 6 fr. »

P. LAPIE. — Les Civilisations tunisiennes (musulmans, israélites, européens), *étude de psychologie sociale*, 1 vol. in-12. 3 fr. 50

P. LAPIE. — La Justice par l'État, *étude de morale sociale*, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

P. LAPIE. — Logique de la volonté, 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

M. FOUCAULT. — La Psycho-physique, 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

G. RICHARD. — Le Socialisme et la Science sociale, 2^e édit., 1 vol. in-12. 2 fr. 50

G. RICHARD. — L'Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire (*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques*), 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

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

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

A. MEILLET, directeur à l'École des Hautes-Études;

RICHARD, chargé de cours à l'Université de Bordeaux

BOUGLÉ, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse

HUBERT et MAUSS, maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études

LAPIE, chargé de cours à l'Université de Bordeaux;

HUVELIN et E. LÉVY, professeurs à la Faculté de droit de Lyon;

AUBIN, inspecteur d'académie à Aurillac;

BOURGIN, FAUCONNET, FOUCAULT, HOURTICQ, LALO, PARODI, F. SIMIAND
agrégés de l'Université.

SEPTIÈME ANNÉE (1902-1903)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX

H. Hubert et M. Mauss. — *Esquisse d'une théorie générale de la Magie.*

II. — ANALYSES

Des travaux du 1^{er} juillet 1902 au 30 juin 1903. *Sociologie générale, religieuse, morale et juridique, criminelle, économique. Morphologie sociale. — Divers.*

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1904

Tous droits réservés.

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

1902-1903

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

ESQUISSE

D'UNE

THÉORIE GÉNÉRALE DE LA MAGIE

Par MM. HENRI HUBERT et MARCEL MAUSS

Pour ne pas dépasser la place dont nous pouvions disposer dans l'Année sociologique, nous avons laissé de côté les notes et références que nous publierons, d'ailleurs, quand nous rééditerons ce travail.

Les travaux que nous présentons aux lecteurs de l'*Année Sociologique* ont, avant tout, pour objet d'introduire un certain nombre de notions définies dans l'étude des phénomènes religieux. Jusqu'à présent, l'histoire des religions a vécu sur un bagage d'idées indéfinies. Elle est déjà riche de faits authentiques et instructifs, qui fourniront, un jour, une abondante matière à la science des religions. Mais ces faits sont classés au hasard, sous des rubriques imprécises; souvent même, leur description est gâtée par les vices du vocabulaire. Les mots de religion et de magie, de prière et d'incantation, de sacrifice et d'offrande, de mythe et de légende, de dieu et d'esprit, etc. sont employés indifféremment les uns pour les autres. La science des religions n'a pas encore de nomenclature scientifique. Elle a tout bénéfice à commencer par en arrêter une. Notre ambition d'ailleurs n'est pas seulement de définir des mots, mais de constituer des classes naturelles de faits et, une fois ces classes constituées, d'en tenter une ana-

lyse aussi explicative que possible. Ces définitions et ces explications nous donneront des notions scientifiques, c'est-à-dire des idées claires sur les choses et leurs rapports.

Nous avons déjà, dans cet esprit, étudié le sacrifice. Nous l'avions choisi comme objet de notre étude parce que, entre tous les actes religieux, il nous semblait être un des plus typiques. Il s'agissait d'en expliquer le mécanisme et, de plus, la multiplicité apparente des fonctions auxquelles, le rite une fois donné, on le faisait servir; de justifier, en somme, l'importance de la place qu'il tient dans l'ensemble du système religieux.

Ce premier problème en faisait surgir d'autres auxquels nous arrivons aujourd'hui. Nous nous sommes rendu compte, en étudiant le sacrifice, de ce qu'était un rite. Son universalité, sa constance, la logique de son développement lui ont donné, à nos yeux, une sorte de nécessité, très supérieure à l'autorité de la convention légale qui semblait suffire à en imposer l'observance. Par là déjà, le sacrifice et, par extension, les rites en général, nous ont paru profondément enracinés dans la vie sociale. D'autre part, le mécanisme du sacrifice ne s'expliquait, selon nous, que par une application logique de la notion de sacré; nous supposions qu'elle nous était accordée et nous en faisons notre point de départ; nous affirmions, en outre, dans notre conclusion, que les choses sacrées, mises en jeu par le sacrifice, n'étaient pas un système d'illusions propagées, mais que c'étaient des choses sociales, partant, réelles. Nous avons constaté enfin que les choses sacrées étaient considérées comme une source inépuisable de forces, capables de produire des effets infiniment spéciaux et infiniment variés. Dans la mesure où nous pouvons voir dans le sacrifice un rite suffisamment représentatif de tous les autres, nous arrivions à cette conclusion générale que la notion fondamentale de tout rituel, celle dont l'analyse devait être le terme de notre enquête, était la notion de sacré.

Mais cette première généralisation était boiteuse, parce que nous la tirions de l'étude d'un fait trop singulier, que nous n'avions pas assez dépouillé de ses caractéristiques différentielles. Nous l'avions considéré exclusivement comme un rite religieux et non pas simplement comme un rite. Notre induction ne vaut-elle donc que pour les rites religieux, de la qualité religieuse desquels elle dépendrait? ou peut-on l'étendre à toute espèce de rites, qu'ils soient religieux ou non? Mais

d'abord, y a-t-il d'autres rites que les rites religieux? On l'admet implicitement puisqu'on parle couramment de rites magiques. La magie comprend, en effet, tout un ensemble de pratiques qu'on s'accorde pour comparer à celles de la religion. S'il y a quelque part des rites autres que ceux qui sont nommément religieux, c'est bien là.

Pour vérifier et pour élargir les conclusions de notre travail, nous avons donc été amenés à faire de la magie l'objet de notre seconde étude. Si nous arrivons à retrouver à la base de la magie des notions apparentées à la notion de sacré, nous serons en droit d'étendre à toute espèce de techniques mystiques et traditionnelles, ce qui aura été démontré vrai pour le sacrifice. Car les rites magiques sont précisément ceux qui, au premier abord, semblent faire intervenir le moins de puissance sacrée. On conçoit tout l'intérêt de cette recherche qui doit nous conduire vers une théorie du rite en général. Mais là ne se borne pas notre ambition. Nous nous acheminons en même temps vers une théorie de la notion de sacré; car, si, dans la magie, nous voyons fonctionner des notions de même ordre, nous aurons une tout autre idée de sa portée, de sa généralité et aussi de son origine.

Nous soulevons en même temps une difficulté grave et c'est une des raisons qui nous a conduits à ce travail. Nous avons dit autrefois que la notion de sacré était une notion sociale, c'est-à-dire un produit de l'activité collective; d'ailleurs, la prohibition ou la prescription de certaines choses paraissent bien être, en effet, le fruit d'une sorte d'entente. Nous devrions donc conclure que les pratiques magiques, issues de cette notion ou d'une notion semblable, sont des faits sociaux au même titre que les rites religieux. Mais ce n'est pas sous cet aspect que se présentent normalement les rites magiques. Pratiqués par des individus isolés du groupe social, agissant dans leur intérêt propre ou dans celui d'autres individus et en leur nom, ils semblent demander beaucoup plus à l'ingéniosité et au savoir-faire des opérateurs. Comment, dans ces conditions, la magie peut-elle procéder en dernière analyse d'une notion collective comme la notion de sacré et l'exploiter? Nous sommes en présence d'un dilemme: ou la magie est collective, ou la notion de sacré est individuelle? Pour résoudre ce dilemme, nous allons avoir à chercher si les rites magiques se passent dans un milieu social; car, si nous pouvons constater, en magie, la présence d'un pareil

milieu, nous aurons, par cela même, démontré qu'une notion de nature sociale comme celle de sacré, peut fonctionner dans la magie et ce ne sera plus qu'un jeu de montrer qu'en réalité elle y fonctionne.

C'est ici le troisième profit que nous nous promettons de cette étude. Nous passons de l'observation du mécanisme d'un rite à l'étude du milieu des rites, puisque ce n'est que dans le milieu, où se passent les rites magiques, que se trouvent les raisons d'être des pratiques de l'individu magicien.

Nous n'allons donc pas analyser une série de rites magiques, mais l'ensemble de la magie, qui est le milieu prochain des rites magiques. Cet essai de description nous permettra peut-être de résoudre prochainement la question si controversée des rapports de la magie et de la religion. Pour le moment, nous ne nous interdisons pas d'y toucher, mais nous ne nous y arrêterons pas, pressés que nous sommes d'atteindre notre but. Nous voulons comprendre la magie avant d'en expliquer l'histoire. Nous laissons de côté pour le moment et nous réservons pour un prochain mémoire, ce que ces recherches doivent apporter de faits nouveaux à la sociologie religieuse. Nous avons été tentés, d'ailleurs, de sortir du cercle de nos préoccupations habituelles pour contribuer à l'étude de la sociologie en général, en montrant comment, dans la magie, l'individu isolé travaille sur des phénomènes sociaux.

Le sujet que nous nous sommes assigné commande une méthode différente de celle qui nous a servi dans notre étude du sacrifice. Il ne nous est pas possible ici, ou plutôt il ne serait pas fructueux, de procéder par l'analyse, même très complète, d'un nombre, même considérable, de cérémonies magiques. La magie n'est pas en effet, comme le sacrifice, une de ces habitudes collectives qu'on peut nommer, décrire, analyser, sans jamais craindre de perdre le sentiment qu'elles ont une réalité, une forme et une fonction distinctes. Elle n'est qu'à un faible degré une institution; elle est une espèce de total d'actions et de croyances, mal défini, mal organisé, même pour celui qui la pratique et qui y croit. Il en résulte que nous ne connaissons pas à priori ses limites et, par conséquent, que nous ne sommes pas en état de choisir, à bon escient, des faits typiques qui représentent la totalité des faits magiques. Il nous faudra donc d'abord faire une sorte

d'inventaire de ces faits qui nous permettra de circonscrire à peu près le domaine où notre recherche doit se mouvoir. Autrement dit, nous ne devons pas considérer indépendamment une série de rites isolés, mais considérer à la fois tout ce qui constitue la magie, en un mot, la décrire et la définir d'abord. Dans l'analyse qui suivra, nous ne serons pas guidés par l'ordre de succession des moments d'un rite. L'intérêt porte moins en effet sur le plan et la composition des rites que sur la nature des moyens d'action de la magie, indépendamment de leur application, sur les croyances qu'elle implique, les sentiments qu'elle provoque et les agents qui la font.

CHAPITRE PREMIER

HISTORIQUE ET SOURCES

La magie est depuis longtemps objet de spéculations. Mais celles des anciens philosophes, des alchimistes et des théologiens étant purement pratiques, appartiennent à l'histoire de la magie et ne doivent pas prendre place dans l'histoire des travaux scientifiques auxquels notre sujet a donné lieu. La liste de ceux-ci commence avec les écrits des frères Grimm, qui inaugurèrent la longue série des recherches, à la suite desquelles notre travail se range.

Dès maintenant, il existe, sur la plupart des grandes classes de faits magiques, de bonnes monographies. Soit que les faits aient été collectionnés d'un point de vue historique, soit qu'ils l'aient été d'un point de vue logique, des répertoires immenses sont constitués. D'autre part, un certain nombre de notions sont acquises, telles la notion de survivance ou celle de sympathie.

Nos devanciers directs sont les savants de l'école anthropologique, grâce auxquels s'est constituée une théorie déjà suffisamment cohérente de la magie. M. Tylor y touche à deux reprises dans sa *Civilisation primitive*. Il rattache d'abord la démonologie magique à l'animisme primitif; dans son deuxième volume, il parle, l'un des premiers, de magie sympathique c'est-à-dire de rites magiques procédant, suivant les lois dites de sympathie, du même au même, du proche au proche, de l'image à la chose, de la partie au tout; mais c'est surtout pour faire voir que, dans nos sociétés, elle fait partie du système des survivances. En réalité, M. Tylor ne donne d'explication de la magie que dans la mesure où l'animisme en constituerait une. De même Wilken et M. Sydney Hartland ont étudié la magie, l'un à propos de l'animisme et du chamanisme, l'autre à propos du gage de vie, assimilant aux relations sympathiques celles qui existent entre l'homme et la chose ou l'être auquel sa vie est attachée.

Avec MM. Frazer et Lehmann, nous arrivons à de véritables théories. La théorie de M. Frazer, telle qu'elle est exposée dans la deuxième édition de son *Rameau d'or*, est, pour nous, l'expression la plus claire de toute une tradition à laquelle ont contribué, outre M. Tylor, sir Alfred Lyall, M. Jevons, M. Lang et aussi M. Oldenberg. Mais comme, sous la divergence des opinions particulières, tous ces auteurs s'accordent à faire de la magie une espèce de science avant la science, et comme c'est là le fond de la théorie de M. Frazer, c'est de celle-ci que nous nous contenterons de parler d'abord. Pour M. Frazer, sont magiques les pratiques destinées à produire des effets spéciaux par l'application des deux lois dites de sympathie, loi de similarité et loi de contiguité, qu'il formule de la façon suivante : « Le semblable produit le semblable; les choses qui ont été en contact, mais qui ont cessé de l'être, continuent à agir les unes sur les autres, comme si le contact persistait. » On peut ajouter comme corollaire : « la partie est au tout comme l'image est à la chose représentée. » Ainsi, la définition élaborée par l'École anthropologique tend à absorber la magie dans la magie sympathique. Les formules de M. Frazer sont très catégoriques à cet égard; elles ne permettent ni hésitations ni exceptions : la sympathie est la caractéristique suffisante et nécessaire de la magie; tous les rites magiques sont sympathiques et tous les rites sympathiques sont magiques. On admet bien qu'en fait les magiciens pratiquent des rites qui sont semblables aux prières et aux sacrifices religieux; quand ils n'en sont pas la copie ou la parodie; on admet aussi que les prêtres paraissent avoir dans nombre de sociétés une prédisposition remarquable à l'exercice de la magie. Mais ces faits, nous dit-on, témoignent d'empêchements récents et dont il n'y a pas lieu de tenir compte dans la définition; celle-ci ne doit considérer que la magie pure.

De cette première proposition, il est possible d'en déduire d'autres. Tout d'abord, le rite magique agit directement, sans l'intermédiaire d'un agent spirituel; de plus, son efficacité est nécessaire. De ces deux propriétés, la première n'est pas universelle, puisqu'on admet que la magie, dans sa dégénérescence, contaminée par la religion, a emprunté à celle-ci des figures de dieux et de démons; mais la vérité de la seconde n'a pas été affectée par là, car, dans le cas où l'on suppose un intermédiaire, le rite magique agit sur lui comme sur les phé-

nomènes; il force, contraint, tandis que la religion concilie. Cette dernière propriété, par laquelle la magie semble se distinguer essentiellement de la religion dans tous les cas où l'on serait tenté de les confondre, reste, en fait, d'après M. Frazer, la caractéristique la plus durable et la plus générale de la magie.

Cette théorie se complique d'une hypothèse, dont la portée est plus vaste. La magie ainsi entendue devient la forme première de la pensée humaine. Elle aurait autrefois existé à l'état pur et l'homme n'aurait même su penser, à l'origine, qu'en termes magiques. La prédominance des rites magiques dans les cultes primitifs et dans le folklore est, pense-t-on, une preuve grave à l'appui de cette hypothèse. De plus, on affirme que cet état de magie est encore réalisé dans quelques tribus de l'Australie centrale dont les rites totémiques auraient un caractère exclusivement magique. La magie constitue ainsi, à la fois, toute la vie mystique et toute la vie scientifique du primitif. Elle est le premier étage de l'évolution mentale que nous puissions supposer ou constater. La religion est sortie des échecs et des erreurs de la magie. L'homme, qui d'abord avait, sans hésitation, objectivé ses idées et ses façons de les associer, qui s'imaginait créer les choses comme il se suggérait ses pensées, qui s'était cru maître des forces naturelles comme il était maître de ses gestes, a fini par s'apercevoir que le monde lui résistait; immédiatement, il l'a doué des forces mystérieuses qu'il s'était arrogées pour lui-même; après avoir été dieu, il a peuplé le monde de dieux. Ces dieux il ne les contraint plus, mais il se les attache par l'adoration, c'est-à-dire par le sacrifice et la prière. Certes, M. Frazer n'avance cette hypothèse qu'avec de prudentes réserves, mais il y tient fermement. Il la complète, d'ailleurs, en expliquant comment, parti de la religion, l'esprit humain s'achemine vers la science; devenu capable de constater les erreurs de la religion, il revient à la simple application du principe de causalité; mais dorénavant, il s'agit de causalité expérimentale et non plus de causalité magique. Nous reprendrons en détail les divers points de cette théorie.

Le travail de M. Lehmann est une étude de psychologie à laquelle une courte histoire de la magie sert de préface. Il procède par l'observation de faits contemporains. La magie, qu'il définit, « la mise en pratique des superstitions », c'est-à-dire « des croyances qui ne sont ni religieuses ni scientifiques », subsiste dans nos sociétés sous les formes observables

du spiritisme et de l'occultisme. S'attachant donc à analyser les principales expériences des spirites par les procédés de la psychologie expérimentale, il est arrivé à y voir et, par suite, à voir dans la magie, des illusions, des prépossessions, des erreurs de perceptions causées par des phénomènes d'attente.

Tous ces travaux ont un caractère ou un défaut commun. On n'a pas cherché à y faire une énumération complète des différentes sortes de faits magiques et, par suite, il est douteux qu'on ait encore réussi à constituer une notion scientifique qui en embrasse l'ensemble. La seule tentative qui ait été faite, par MM. Frazer et Jevons, pour circonscrire la magie est entachée de partialité. Ils ont choisi des faits soi-disant typiques; ils ont cru à l'existence d'une magie pure et l'ont tout entière réduite aux faits de sympathie; mais ils n'ont pas démontré la légitimité de leur choix. Ils laissent de côté une masse considérable de pratiques, que tous ceux qui les ont pratiquées, ou vu pratiquer, ont toujours qualifiées de magiques, ainsi les incantations et les rites où interviennent des démons proprement dits. Si l'on ne tient pas compte des vieilles définitions et si l'on constitue définitivement une classe aussi étroitement limitée d'idées et de pratiques, en dehors desquelles on ne veuille reconnaître que des apparences de magie, encore demandons-nous qu'on explique les illusions qui ont induit tant de gens à prendre pour magiques des faits qui, par eux-mêmes, ne l'étaient pas. C'est ce que nous attendons en vain. Nous dira-t-on que les faits de sympathie forment une classe naturelle et indépendante de faits qu'il importe de distinguer? Il se peut; encore faudrait-il qu'ils aient donné lieu à des expressions, à des images, à des attitudes sociales suffisamment distinctes pour qu'on puisse dire qu'ils sont bien séparés du reste de la magie; nous croyons, d'ailleurs, qu'il n'en est pas ainsi. En tout cas, il serait nécessaire qu'il fût alors entendu qu'on nous donne seulement une théorie des actions sympathiques et non pas de la magie en général. En somme, personne ne nous a donné jusqu'à présent la notion claire, complète et satisfaisante de la magie, dont nous ne saurions nous passer. Nous sommes donc réduits à la constituer nous-mêmes.

Pour y parvenir, nous ne pouvons pas nous borner à l'étude d'une ou de deux magies, il nous faut en considérer à la fois le plus grand nombre possible. Nous n'espérons pas

en effet déduire de l'analyse d'une seule magie, fût-elle bien choisie, une espèce de loi de tous les phénomènes magiques, puisque l'incertitude où nous sommes sur les limites de la magie nous fait craindre de ne pas y trouver représentée la totalité des phénomènes magiques. D'autre part, nous devons nous proposer d'étudier des systèmes aussi hétérogènes que possible. Ce sera le moyen d'établir que, si variables que soient, suivant les civilisations, ses rapports avec les autres classes de phénomènes sociaux, la magie n'en contient pas moins partout les mêmes éléments essentiels et que, en somme, elle est partout identique. Mais surtout, nous devons étudier parallèlement des magies de sociétés très primitives et des magies de sociétés très différenciées. C'est dans les premières que nous trouverons, sous leur forme parfaite, les faits élémentaires, les faits souches, dont les autres dérivent; les secondes, avec leur organisation plus complète, leurs institutions plus distinctes, nous fourniront des faits plus intelligibles pour nous, qui nous permettront de comprendre les premiers.

Nous nous sommes préoccupés de ne faire entrer en ligne de compte que des documents très sûrs et qui nous retracent des systèmes complets de magie. C'est ce qui réduit singulièrement le champ de nos observations, pour peu que nous veuillions ne nous attacher qu'à ceux qui appellent un minimum de critique. Nous nous sommes donc restreints à n'observer et à ne comparer entre elles qu'un nombre limité de magies. Ce sont les magies de quelques tribus australiennes¹; celles d'un certain nombre de sociétés mélanésiennes²; celles

1. Aruntas : Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, 1898. — Pitta-Pitta et tribus voisines du Queensland central : W. Roth, *Ethnological Studies among the North-Western Central Queensland Aborigines*. Brisbane, 1897. — Kurnai ; Murring et tribus voisines du Sud-Est : Pison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, 1885; *On some Australian beliefs*, in *Journal of the Anthropological Institute*, 1883, t. XIII, p. 185, sq.; id. *Australian Medicine-Men*, *J. A. I.*, XVI, p. 32 sq.; *Notes on Australian Songs and Song-Makers*, *J. A. I.*, XVII, p. 30, sq. — Ces documents précieux sont souvent incomplets, surtout en ce qui concerne les incantations.

2. Iles Banks, Iles Salomon, Nouvelles-Hébrides : M. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*, 1890; autour de cette étude capitale, nous avons groupé un certain nombre d'indications ethnographiques, entre autres celles de M. Gray sur Tanna (*Proceedings of the Australian Association for the Advancement of Science*, Janvier 1892); Cf. Sidney H. Ray, *Some Notes on the Tannese*, in *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1894, t. VII, p. 227, sq. Ces travaux, intéressants surtout pour

de deux des nations de souche iroquoise, Cherokees et Hurons, et, parmi les magies algonquiennes, celle des Ojibways¹. Nous avons également pris en considération la magie de l'ancien Mexique². Nous avons encore fait entrer en ligne de compte la magie moderne des Malais des détroits³, et deux des formes qu'a revêtues la magie dans l'Inde : forme populaire contemporaine étudiée dans les provinces du Nord-Ouest; forme quasi savante, que lui avaient donnée certains brahmanes de l'époque littéraire, dite védique⁴. Nous nous sommes assez

ce qu'ils nous apprennent de l'idée de *mana*, sont incomplets en ce qui concerne le détail des rites, les incantations, le régime général de la magie et du magicien.

1. Chez les Cherokees, nous nous trouvons en présence de véritables textes, de manuscrits rituels proprement dits, écrits par des magiciens, en caractères sequoyah; M. Mooney a recueilli près de 550 formules et rituels: il a réussi souvent à en obtenir les meilleurs commentaires : *The Sacred Formulas of the Cherokees*, VIIth Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1887; *The Myths of the Cherokees*, XVIIIth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn. — Pour les Hurons, nous ne nous sommes servis que des excellentes indications de M. Hewitt sur l'*orenda*, dont on trouvera un compte rendu plus loin. — Les pictogrammes ojibway (Algonquins), retraçant les initiations dans les diverses sociétés magiques, nous ont été aussi d'une grande utilité. Ils ont à la fois, dans les travaux de M. Hoffmann (VIIth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., *The Mide'wihin of the Ojibwa*, 1887), la valeur de textes écrits et de monuments figurés.

2. Sur la magie mexicaine voir le MSS. illustré, en nahuatl et espagnol, rédigé pour Sahagun, publié, traduit, commenté, par M. Seler (*Zauberei und Zauberer im Alten Mexico*, in *Veröff. a. d. Kgl. Mus. f. Völkerk.*, VII, 2. 2/4), dont les renseignements sont excellents mais sommaires.

3. Le livre de W. W. Skeat, *Malay Magic*, Lond. 1899, contient un excellent répertoire de faits, bien analysés, bien complets, observés par l'auteur, ou recueillis dans une notable série d'opuscules magiques manuscrits.

4. Les Hindous nous ont fourni un corps incomparable de documents magiques : hymnes et formules magiques de l'*Atharva Veda* (Ed. Roth et Whitney, 1856; éd. avec comm. de Sâyana, Bombay, 1893-1900. 4 vol. 4°; trad. de M. Weber, liv. I-VI, dans *Indische Studien*, vol. XI-XVIII; trad. de M. Henry, liv. VII-XIV, Paris, Maisonneuve, 1887-1896; trad., avec commentaire, d'un choix d'hymnes, Bloomfield, *Hymns of the Atharva-veda*, in *Sacred Books of the East*, vol. XLII); textes rituels du *Kaucika-Sâtra*. (Édit. Bloomfield, *Journ. of the Amer. Oriental Soc.*, 1890, vol. XIV; trad. partielle, avec notes, et, pour ainsi dire définitive de M. Caland, *Alt-Indisches Zauberritual*, Amsterdam, 1900; Weber, *Omina und Portenta*, in *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss.* Berlin, 1858, p. 344-413.) Mais nous n'oublierons pas que ces textes mal datés ne nous représentent que l'une des traditions, pour ainsi dire littéraire, de l'une des écoles brahmaniques, attachées à l'*Atharva Veda*, et non pas toute la magie brahmanique, ni, à plus forte raison, toute la magie de l'Inde antique. — Pour l'Inde moderne nous nous sommes surtout servis du recueil de Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vol., Lond. Constable, 1897. Il contient un certain nombre de lacunes, surtout pour les nuances des rites et les textes de formules.

peu servi des documents de langue sémitique, sans cependant les négliger¹. L'étude des magies grecques et latines² nous a été particulièrement utile pour l'étude des représentations magiques, et du fonctionnement réel d'une magie bien différenciée. Nous nous sommes enfin servis des faits bien attestés que nous fournissaient l'histoire de la magie au moyen âge³ et le folklore français, germanique, celtique et finnois.

1. Nous ne connaissons de la magie assyrienne que des rituels d'exorcisme : Fossey, *La magie Assyrienne*, 1903. Sur la magie juive nous n'avons que des données fragmentaires : Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews*, 1898, L. Blau, *Das alljudische Zauberwesen*, 1898. — Nous avons laissé de côté la magie des Arabes.

2. Sur la valeur des sources grecques et latines, l'un de nous s'est déjà expliqué (H. Hubert, *Magia*, in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, VI, fasc. 31, p. 9, suiv.). Nous nous sommes de préférence servis des papyrus magiques, qui nous présentent, sinon des rituels entiers, du moins des indications complètes sur un certain nombre de rites. Nous avons recouru volontiers aux textes des alchimistes (Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*). Nous ne nous sommes servis qu'avec prudence des textes de romans et de contes magiques.

3. Notre étude de la magie du Moyen âge a été grandement facilitée par les deux excellents ouvrages de M. Hansen, dont nous avons rendu compte (*Année sociologique*, V, p. 228 et suiv.).

CHAPITRE II

DÉFINITION DE LA MAGIE

Nous posons, provisoirement, en principe, que la magie a été suffisamment distinguée, dans les diverses sociétés, des autres systèmes de faits sociaux. S'il en est ainsi, il y a lieu de croire que non seulement elle constitue une classe distincte de phénomènes, mais encore qu'elle est susceptible d'une définition claire. Cette définition, nous devons la faire pour notre compte, car nous ne pouvons nous contenter d'appeler magiques les faits qui ont été désignés comme tels par leurs acteurs ou par leurs spectateurs. Ceux-ci se plaçaient à des points de vue subjectifs, qui ne sont pas nécessairement ceux de la science. Une religion appelle magiques les restes d'anciens cultes avant même que ceux-ci aient cessé d'être pratiqués religieusement; cette façon de voir s'est déjà imposée à des savants et, par exemple, un folkloriste aussi distingué que M. Skeat considère comme magiques les anciens rites agraires des Malais. Pour nous, ne doivent être dites magiques que les choses qui ont vraiment été telles pour toute une société et non pas celles qui ont été ainsi qualifiées seulement par une fraction de société. Mais, nous savons aussi que les sociétés n'ont pas eu toujours de leur magie une conscience très claire et que, quand elles l'ont eue, elles n'y sont arrivées que lentement. Nous n'espérons donc pas trouver tout de suite les termes d'une définition parfaite qui ne pourra venir qu'en conclusion d'un travail sur les rapports de la magie et de la religion.

La magie comprenant des agents, des actes et des représentations : nous appelons *magicien* l'individu qui accomplit des actes magiques, même quand il n'est pas un professionnel; nous appelons *représentations magiques* les idées et croyances qui correspondent aux actes magiques; quant aux actes, par rapport auxquels nous définissons les autres éléments de la magie, nous les appelons *rites magiques*. Il

importe dès maintenant de distinguer ces actes des pratiques sociales avec lesquelles ils pourraient être confondus.

Les rites magiques et la magie tout entière sont, en premier lieu, des faits de tradition. Des actes qui ne se répètent pas ne sont pas magiques. Des actes à l'efficacité desquels tout un groupe ne croit pas, ne sont pas magiques. La forme des rites est éminemment transmissible et elle est sanctionnée par l'opinion. D'où il suit que des actes strictement individuels, comme les pratiques superstitieuses particulières des joueurs, ne peuvent être appelés magiques.

Les pratiques traditionnelles avec lesquelles les actes magiques peuvent être confondus sont : les actes juridiques, les techniques, les rites religieux. On a rattaché à la magie le système de l'obligation juridique, pour la raison que, de part et d'autre, il y a des mots et des gestes qui obligent et qui lient, des formes solennelles. Mais si, souvent, les actes juridiques ont un caractère rituel, si le contrat, les serments, l'ordalie, sont par certains côtés sacramentaires, c'est qu'ils sont mêlés à des rites, sans être tels par eux-mêmes. Dans la mesure où ils ont une efficacité particulière, où ils font plus que d'établir des relations contractuelles entre des êtres, ils ne sont pas juridiques, mais magiques ou religieux. Les actes rituels, au contraire, sont, par essence, capables de produire autre chose que des conventions; ils sont éminemment efficaces; ils sont créateurs; ils font. Les rites magiques sont même plus particulièrement conçus comme tels; à tel point qu'ils ont souvent tiré leur nom de ce caractère effectif : dans l'Inde, le mot qui correspond le mieux au mot rite est celui de *karman*, acte; l'envoûtement est même le *factum*, *krtyā* par excellence; le mot allemand de *Zauber* a le même sens étymologique; d'autres langues encore emploient pour désigner la magie des mots dont la racine signifie *faire*.

Mais les techniques, elles aussi, sont créatrices. Les gestes qu'elles comportent sont également réputés efficaces. A ce point de vue, la plus grande partie de l'humanité a peine à les distinguer des rites. Il n'y a peut-être pas, d'ailleurs, une seule des fins auxquelles atteignent péniblement nos arts et nos industries que la magie n'ait été censée atteindre. Tendant aux mêmes buts, elles s'associent naturellement et leur mélange est un fait constant; mais il se produit en proportions variables. En général, à la pêche, à la chasse et dans l'agriculture, la magie côtoie la technique et la seconde. D'autres arts sont,

pour ainsi dire, tout entiers pris dans la magie. Telles sont la médecine, l'alchimie; pendant longtemps, l'élément technique y est aussi réduit que possible, la magie les domine; elles en dépendent à ce point que c'est dans son sein qu'elles semblent s'être développées. Non seulement l'acte médical est resté, presque jusqu'à nos jours, entouré de prescriptions religieuses et magiques, prières, incantations, précautions astrologiques, mais encore les drogues, les diètes du médecin, les passes du chirurgien, sont un vrai tissu de symbolismes, de sympathies, d'homéopathies, d'antipathies, et, en réalité, elles sont conçues comme magiques. L'efficacité des rites et celle de l'art ne sont pas distinguées, mais bien pensées en même temps.

La confusion est d'autant plus facile que le caractère traditionnel de la magie se retrouve dans les arts et dans les industries. La série des gestes de l'artisan est aussi uniformément réglée que la série des gestes du magicien. Cependant, les arts et la magie ont été partout distingués, parce qu'on sentait entre eux quelque insaisissable différence de méthode. Dans les techniques, l'effet est conçu comme produit mécaniquement. On sait qu'il résulte directement de la coordination des gestes, des engins et des agents physiques. On le voit suivre immédiatement la cause; les produits sont homogènes aux moyens : le jet fait partir le javelot et la cuisine se fait avec du feu. De plus, la tradition est sans cesse contrôlée par l'expérience, qui met constamment à l'épreuve la valeur des croyances techniques. L'existence même des arts dépend de la perception continue de cette homogénéité des causes et des effets. Quand une technique est à la fois magique et technique, la partie magique est celle qui échappe à cette définition. Ainsi, dans une pratique médicale, les mots, les incantations, les observances rituelles ou astrologiques sont magiques; c'est là que gisent les forces occultes, les esprits et que règne tout un monde d'idées qui fait que les mouvements, les gestes rituels, sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique. On ne conçoit pas que ce soit l'effet sensible des gestes qui soit le véritable effet. Celui-ci dépasse toujours celui-là et, normalement, il n'est pas du même ordre; quand, par exemple, on fait pleuvoir, en agitant l'eau d'une source avec un bâton. C'est là le propre des rites qu'on peut appeler *des actes traditionnels d'une efficacité sui generis*.

Mais nous ne sommes encore arrivés qu'à définir le rite et non pas le rite magique, qu'il s'agit maintenant de distinguer du rite religieux. M. Frazer, nous l'avons vu, nous a proposé des critères. Le premier est que le rite magique est un rite sympathique. Or, ce signe est insuffisant. Non seulement il y a des rites magiques qui ne sont pas des rites sympathiques, mais encore la sympathie n'est pas particulière à la magie, puisqu'il y a des actes sympathiques dans la religion. Lorsque le grand prêtre, dans le temple de Jérusalem, à la fête de Souccoth, versait l'eau sur l'autel, en tenant les bras élevés, il accomplissait évidemment un rite sympathique destiné à provoquer la pluie. Lorsque l'officiant hindou, au cours d'un sacrifice solennel, allonge ou raccourcit à volonté la vie du sacrifiant, suivant le trajet qu'il fait accomplir à la libation, son rite est encore éminemment sympathique. De part et d'autre, les symboles sont parfaitement clairs; le rite semble agir par lui-même; cependant, dans l'un et dans l'autre cas, il est éminemment religieux: les agents qui l'accomplissent, le caractère des lieux ou les divinités présentes, la solennité des actes, les intentions de ceux qui assistent au culte, ne nous laissent à cet égard aucun doute. Donc, les rites sympathiques peuvent être aussi bien magiques que religieux.

Le second critère, proposé par M. Frazer, est que le rite magique agit d'ordinaire par lui-même, qu'il contraint, tandis que le rite religieux adore et concilie; l'un a une action mécanique immédiate; l'autre agit indirectement et par une espèce de respectueuse persuasion; son agent est un intermédiaire spirituel. Mais cette distinction est encore loin d'être suffisante; car souvent le rite religieux contraint, lui aussi, et le dieu, dans la plupart des religions anciennes, n'était nullement capable de se soustraire à un rite accompli sans vice de forme. De plus, il n'est pas exact, et nous le verrons bien, que tous les rites magiques aient eu une action directe, puisqu'il y a des esprits dans la magie et que même les dieux y figurent. Enfin, l'esprit, dieu ou diable, n'obéit pas toujours fatalement aux ordres du magicien, qui finit par le prier.

Il nous faut donc chercher d'autres signes. Pour les trouver, procédons par divisions successives.

Parmi les rites, il y en a qui sont certainement religieux: ce sont les rites solennels, publics, obligatoires, réguliers; tels, les fêtes et les sacrements. Cependant, il y a des rites de

ce caractère que M. Frazer n'a pas reconnus comme religieux; pour lui, toutes les cérémonies des Australiens, la plupart des cérémonies d'initiation, en raison des rites sympathiques qu'elles enveloppent, sont magiques. Or, en fait, les rites de clans des Aruntas, rites dits de l'*intichiuma*, les rites tribaux de l'initiation, ont précisément l'importance, la gravité, la sainteté qu'évoque le mot de religion. Les espèces et les ancêtres totémiques présents au cours de ces rites sont bien de ces puissances respectées ou craintes dont l'intervention est, pour M. Frazer lui-même, le signe de l'acte religieux. Elles sont même invoquées au cours des cérémonies.

Il y a d'autres rites, au contraire, qui sont régulièrement magiques. Ce sont les maléfices. Nous les voyons ainsi qualifiés constamment par le droit et la religion. Illicites, ils sont expressément prohibés et punis. Ici l'interdiction marque, d'une façon formelle, l'antagonisme du rite magique et du rite religieux. C'est même elle qui fait le caractère magique du maléfice, car il y a des rites religieux qui sont également malfaisants; tels sont certains cas de *devotio*, les imprécations contre l'ennemi de la cité, contre le violateur d'une sépulture ou d'un serment, enfin tous les rites de mort qui sanctionnent des interdictions rituelles. On peut même dire qu'il y a des maléfices qui ne sont tels que par rapport à ceux qui les craignent. L'interdiction est la limite dont la magie tout entière se rapproche.

Ces deux extrêmes forment, pour ainsi dire, les deux pôles de la magie et de la religion: pôle du sacrifice, pôle du maléfice. Les religions se créent toujours une sorte d'idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices et que protègent les interdictions. Ces régions, la magie les évite. Elle tend vers le maléfice, autour duquel se groupent les rites magiques et qui donne toujours les premières lignes de l'image que l'humanité s'est formée de la magie. Entre ces deux pôles, s'étale une masse confuse de faits, dont le caractère spécifique n'est pas immédiatement apparent. Ce sont les pratiques qui ne sont ni interdites, ni prescrites d'une façon spéciale. Il y a des actes religieux qui sont individuels et facultatifs; il y a des actes magiques qui sont licites. Ce sont, d'une part, les actes occasionnels du culte de l'individu, d'autre part, les pratiques magiques associées aux techniques, celles de la médecine, par exemple. Un paysan de chez nous, qui exorcise les mulots de son champ, un Indien, qui

prépare sa médecine de guerre, un Finnois, qui incante son arme de chasse, poursuivent des buts parfaitement avouables et accomplissent des actes permis. La parenté de la magie et du culte domestique est même telle que nous voyons, en Mélanésie, la magie se produire dans la série des actes qui ont pour objets les ancêtres. Bien loin de nier la possibilité de ces confusions, nous croyons même devoir y insister, quitte à en réserver pour plus tard l'explication. Pour le moment, nous accepterions presque la définition de Grimm, qui considérait la magie comme « une espèce de religion faite pour les besoins inférieurs de la vie domestique ». Mais quel que soit l'intérêt que présente pour nous la continuité de la magie et de la religion, il nous importe, pour le moment, avant tout, de classer les faits, et, pour cela, d'énumérer un certain nombre de caractères extérieurs auxquels on puisse les reconnaître. Car leur parenté n'a pas empêché les gens de sentir la différence des deux sortes de rites et de les pratiquer de façon à marquer qu'ils la sentaient. Nous avons donc à rechercher des signes qui nous permettent d'en faire le triage.

Tout d'abord, les rites magiques et les rites religieux ont souvent des agents différents; ils ne sont pas accomplis par les mêmes individus. Quand, par exception, le prêtre fait de la magie, son attitude n'est pas l'attitude normale de sa fonction; il tourne le dos à l'autel, il fait avec la main gauche ce qu'il devrait faire avec la main droite, et ainsi de suite.

Mais il y a bien d'autres signes qu'il nous faut grouper. D'abord, le choix des lieux où doit se passer la cérémonie magique. Celle-ci ne se fait pas communément dans le temple ou sur l'autel domestique; elle se fait d'ordinaire dans les bois, loin des habitations, dans la nuit ou dans l'ombre, ou dans les recoins de la maison, c'est-à-dire à l'écart. Tandis que le rite religieux recherche en général le grand jour et le public, le rite magique le fuit. Même licite, il se cache, comme le maléfice. Même lorsqu'il est obligé d'agir en face du public, le magicien cherche à lui échapper; son geste se fait furtif, sa parole indistincte; l'homme-médecine, le rebouteux, qui travaillent devant la famille assemblée, marmonnent leurs formules, esquivent leurs passes et s'enveloppent dans des extases simulées ou réelles. Ainsi, en pleine société, le magicien s'isole, à plus forte raison quand il se retire au fond des bois. Même à l'égard de ses collègues, il garde presque toujours son quant à soi; il se réserve. L'isolement,

comme le secret, est un signe presque parfait de la nature intime du rite magique. Celui-ci est toujours le fait d'un individu ou d'individus agissant à titre privé; l'acte et l'acteur sont enveloppés de mystère.

Ces divers signes ne font, en réalité, qu'exprimer l'irréligiosité du rite magique; il est et on veut qu'il soit anti-religieux. En tout cas, il ne fait pas partie d'un de ces systèmes organisés que nous appelons cultes. Au contraire, une pratique religieuse même fortuite, même facultative, est toujours prévue, prescrite, officielle. Elle fait partie d'un culte. Le tribut rendu aux divinités à l'occasion d'un vœu, d'un sacrifice expiatoire pour cause de maladie est toujours, en définitive, un hommage régulier, obligatoire, nécessaire même, quoiqu'il soit volontaire. Le rite magique, au contraire, bien qu'il soit quelquefois fatalement périodique (c'est le cas de la magie agricole), ou nécessaire, quand il est fait en vue de certaines fins (d'une guérison, par exemple), est toujours considéré comme irrégulier, anormal et, tout au moins, peu estimable. Les rites médicaux, si utiles et si licites qu'on puisse se les figurer, ne comportent ni la même solennité, ni le même sentiment du devoir accompli qu'un sacrifice expiatoire ou un vœu faits à une divinité curative. Il y a nécessité et non pas obligation morale dans le recours à l'homme-médecine, au propriétaire de fétiche ou d'esprit, au rebouteux, au magicien.

Cependant, nous avons quelques exemples de cultes magiques. Tel est le culte d'Hécate dans la magie grecque, celui de Diane et du diable dans la magie du Moyen âge, toute une partie du culte de l'un des plus grands dieux hindous, Rudra-Civa. Mais ce sont là des faits de seconde formation, et qui prouvent tout simplement que les magiciens se sont fait un culte pour leur compte, modelé sur les cultes religieux.

Nous avons obtenu de la sorte une définition provisoirement suffisante du rite magique. Nous appelons ainsi *tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé*, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé. De cette définition, en tenant compte de celle que nous avons donnée des autres éléments de la magie, résulte une première détermination de sa notion. On voit que nous ne définissons pas la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales.

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS DE LA MAGIE

I

LE MAGICIEN

Nous avons appelé magicien l'agent des rites magiques, qu'il fût ou non un professionnel. Nous constatons, en effet, qu'il y a des rites magiques qui peuvent être accomplis par d'autres que par des spécialistes. De ce nombre sont les recettes de bonne femme, dans la médecine, magique, et toutes les pratiques de la campagne, celles qu'il y a lieu d'exécuter souvent au cours de la vie agricole; de même encore, les rites de chasse ou de pêche semblent, en général, à la portée de tout le monde. Mais nous faisons observer que ces rites sont beaucoup moins nombreux qu'ils ne paraissent. De plus, ils restent toujours rudimentaires et ne répondent qu'à des besoins qui, pour être communs, n'en sont pas moins très limités. Même dans les petits groupes arriérés qui y recourent constamment, il n'y a que peu d'individus qui les pratiquent réellement. En fait, cette magie populaire n'a généralement pour ministres que les chefs de famille ou les maîtresses de maison. Beaucoup de ceux-ci, d'ailleurs, préfèrent ne pas agir eux-mêmes et s'abriter derrière de plus experts ou de plus avisés. La plupart hésitent, soit par scrupule, soit par manque de confiance en eux-mêmes. On en voit qui refusent de se laisser communiquer une recette utile.

C'est, de plus, une erreur de croire que le magicien d'occasion se sente toujours, au moment même où il pratique son rite, dans son état normal. Très souvent, c'est parce qu'il cesse d'y être qu'il se trouve en position d'opérer avec fruit. Il a observé des interdictions alimentaires ou sexuelles; il a jeûné; il a révé; il a fait tels ou tels gestes préalables; sans compter que, pour un instant au moins, le rite fait de lui un autre homme.

En outre, qui se sert d'une formule magique se croit à son égard, fût-elle des plus banales, un droit de propriété. Le paysan qui dit « la recette de ma grand'mère » est, par là, qualifié pour s'en servir; l'usage de la recette confine ici au métier.

Dans le même ordre d'idées, nous signalons le cas où tous les membres d'une société sont investis par la croyance publique de qualités congénitales, qui peuvent devenir à l'occasion des qualités magiques: telles sont les familles de magiciens dans l'Inde moderne, (Ojhas des Provinces du Nord-Ouest, Baigas de la province de Mirzapur). Les membres d'une société secrète peuvent encore se trouver doués, par le fait de leur initiation, de pouvoir magique; de même, ceux d'une société complète où l'initiation joue un rôle considérable. En somme, nous le voyons, les magiciens d'occasion ne sont pas, quant à leurs rites, de purs laïques.

A vrai dire, s'il y a des rites qui sont à la portée de tous et dont la pratique ne requiert plus d'habileté spéciale, c'est, très souvent, qu'ils se sont vulgarisés par leur répétition, qu'ils se sont simplifiés par l'usage, ou qu'ils sont vulgaires par nature. Mais, dans tous les cas, il reste au moins la connaissance de la recette, l'accès à la tradition, pour donner, à celui qui la suit, un minimum de qualification. Cette observation faite, on doit dire, en règle générale, que les pratiques magiques sont accomplies par des spécialistes. Il y a des magiciens, et leur présence est signalée partout où les observations ont été suffisamment approfondies.

Non seulement il y a des magiciens, mais théoriquement, dans beaucoup de sociétés, l'exercice de la magie leur est réservé. C'est ce qui nous est formellement montré par les textes védiques: on y voit que le rite ne peut être exécuté que par le *brahman*; l'intéressé n'est même pas un acteur autonome; il assiste à la cérémonie, il suit passivement les instructions, il répète les quelques formules qu'on lui dicte, il touche l'officiant dans les moments solennels, mais rien de plus; bref, il joue le rôle que le sacrifiant joue dans le sacrifice par rapport au prêtre. Il semble même que, dans l'Inde ancienne, cette propriété exclusive du magicien sur la magie n'ait pas été simplement théorique. Nous avons des raisons de croire qu'en fait ce fut un privilège véritablement reconnu au brahman par la caste des nobles et des rois, celle des *kṣatriyas*; certaines scènes du théâtre classique nous en donnent

la preuve. Il est vrai que, dans tout le reste de la société, fleurit la magie populaire, moins exclusive, mais qui, elle aussi, a ses praticiens. Une idée semblable a prévalu dans l'Europe chrétienne. Quiconque faisait de la magie était réputé magicien et puni comme tel. Le crime de magie était un crime habituel. Pour l'église et les lois, il n'y avait pas de magie sans magicien.

1° *Les qualités du magicien.* — N'est pas magicien qui veut : il y a des qualités dont la possession distingue le magicien du commun des hommes. Les unes sont acquises et les autres congénitales ; il y en a qu'on leur prête et d'autres qu'ils possèdent effectivement.

On prétend que le magicien se reconnaît à certains caractères physiques, qui le désignent et le révèlent, s'il se cache. On dit que, dans ses yeux, la pupille a mangé l'iris, que l'image s'y produit renversée. On croit qu'il n'a pas d'ombre. Au moyen âge on cherchait sur son corps le *signum diaboli*. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que beaucoup de sorciers, étant hystériques, ont présenté des stigmates et des zones d'anesthésie. Quant aux croyances concernant le regard particulier du magicien, elles reposent, en partie, sur des observations réelles. Partout on trouve des gens dont le regard vif, étrange, clignotant et faux, le « mauvais œil » en un mot, fait qu'ils sont craints et mal vus. Ils sont tout désignés pour être magiciens. Ce sont des nerveux, des agités, ou des gens d'une intelligence anormale pour les milieux très médiocres où l'on croit à la magie. Des gestes brusques, une parole saccadée, des dons oratoires ou poétiques font aussi des magiciens. Tous ces signes dénotent d'ordinaire une certaine nervosité que, dans beaucoup de sociétés, les magiciens cultivent et qui s'exaspère au cours des cérémonies. Il arrive fréquemment que celles-ci soient accompagnées de véritables transes nerveuses, de crises d'hystérie, ou bien d'états cataleptiques. Le magicien tombe dans des extases, parfois réelles, en général volontairement provoquées. Il se croit alors, souvent, et paraît, toujours, transporté hors de l'humanité. Depuis les jongleries préliminaires jusqu'au réveil, le public l'observe, attentif et anxieux, comme de nos jours aux séances d'hypnotisme. De ce spectacle il reçoit une impression forte, qui le dispose à croire que ces états anormaux sont la manifestation d'une puissance inconnue qui rend la magie efficace.

Ces phénomènes nerveux, signes de dons spirituels, qualifient tel et tel individu pour la magie.

Sont aussi destinés à être magiciens certains personnages que signalent à l'attention, à la crainte et à la malveillance publique des particularités physiques ou une dextérité extraordinaire, comme les ventriloques, les jongleurs et bateleurs ; une infirmité suffit, comme pour les bossus, les borgnes, les aveugles, etc. Les sentiments qu'excitent en eux les traitements dont ils sont d'ordinaire l'objet, leurs idées de persécution ou de grandeur, les prédisposent même à s'attribuer des pouvoirs spéciaux.

Remarquons que tous ces individus, infirmes et extatiques, nerveux et forains, forment en réalité des espèces de classes sociales. Ce qui leur donne des vertus magiques, ce n'est pas tant leur caractère physique individuel que l'attitude prise par la société à l'égard de tout leur genre.

Il en est de même pour les femmes. C'est moins à leurs caractères physiques qu'aux sentiments sociaux dont leurs qualités sont l'objet qu'elles doivent d'être reconnues partout comme plus aptes à la magie que les hommes. Les périodes critiques de leur vie provoquent des étonnements et des appréhensions qui leur font une position spéciale. Or, c'est précisément au moment de la nubilité, pendant les règles, lors de la gestation et des couches, après la ménopause, que les vertus magiques des femmes atteignent leur plus grande intensité. C'est alors surtout qu'elles sont censées fournir à la magie soit des moyens d'action, soit des agents proprement dits. Les vieilles sont des sorcières ; les vierges sont des auxiliaires précieux ; le sang des menstrues et autres produits sont des spécifiques généralement utilisés. On sait, d'ailleurs, que les femmes sont spécialement sujettes à l'hystérie ; leurs crises nerveuses les font alors paraître en proie à des pouvoirs surhumains ; qui leur donnent une autorité particulière. Mais, même en dehors des époques critiques, qui occupent une si grande part de leur existence, les femmes sont l'objet soit de superstitions, soit de prescriptions juridiques et religieuses qui marquent bien qu'elles forment une classe à l'intérieur de la société. On les croit encore plus différentes des hommes qu'elles ne sont ; on croit qu'elles sont le siège d'actions mystérieuses et, par là même, parentes des pouvoirs magiques. D'autre part, étant donné que la femme est exclue de la plupart des cultes, qu'elle y est réduite

à un rôle tout passif quand elle y est admise, les seules pratiques, qui sont laissées à son initiative, confinent à la magie. Le caractère magique des femmes relève si bien de leur qualification sociale qu'il est surtout affaire d'opinion. Il y a moins de magiciennes qu'on ne le croit. Il se produit souvent ce phénomène curieux que c'est l'homme qui est magicien et que c'est la femme qui est chargée de magie. Dans l'*Atharva Veda*, les exorcismes sont faits contre les sorcières alors que toutes les imprécations y sont faites par les sorciers. Dans la plupart des sociétés dites primitives, les vieilles femmes, les femmes, ont été accusées et punies pour des enchantements qu'elles n'avaient pas commis. Au Moyen âge, et surtout à partir du xiv^e siècle, les sorcières paraissent en majorité; mais il faut noter qu'on est alors en temps de persécution et que nous ne les connaissons que par leurs procès; cette surabondance de sorcières témoigne des préjugés sociaux que l'Inquisition exploite et qu'elle alimente.

Les enfants sont souvent, dans la magie, des auxiliaires spécialement requis, surtout pour les rites divinatoires. Quelquefois même, ils font de la magie pour leur propre compte, comme chez les Dieri australiens, comme dans l'Inde moderne, quand ils se barbouillent avec de la poussière recueillie dans les traces d'un éléphant en chantant une formule appropriée. Ils ont, on le sait, une situation sociale toute particulière; en raison de leur âge et n'ayant pas subi les initiations définitives, ils ont encore un caractère incertain et troublant. Ce sont encore des qualités de classe qui leur donnent leurs vertus magiques.

Lorsque nous voyons la magie attachée à l'exercice de certaines professions, comme celle de médecin, de barbier, de forgeron, de berger, d'acteur, de fossoyeur, il n'est plus douteux que les pouvoirs magiques sont attribués non pas à des individus, mais à des corporations. Tous les médecins, tous les bergers, tous les forgerons sont, au moins virtuellement, des magiciens. Les médecins, parce que leur art est mêlé de magie et, en tout cas, trop technique pour ne pas paraître occulte et merveilleux; les barbiers, parce qu'ils touchent à des déchets corporels, régulièrement détruits ou cachés par crainte d'enchantement; les forgerons, parce qu'ils manipulent une substance, qui est l'objet de superstitions universelles et parce que leur métier difficile, environné de secrets, ne va pas sans prestige; les bergers, parce qu'ils

sont en relation constante avec les animaux, les plantes et les astres; les fossoyeurs, parce qu'ils sont en contact avec la mort. Leur vie professionnelle met ces gens à part du commun des mortels et c'est cette séparation qui leur confère à tous l'autorité magique. — Il est une profession qui met peut-être son homme plus à l'écart qu'aucune autre, d'autant plus qu'elle n'est exercée en général que par un seul individu à la fois pour toute une société, même assez large, c'est celle de bourreau. Or, précisément, les bourreaux ont des recettes pour retrouver les voleurs, attraper les vampires, etc.; ce sont des magiciens.

La situation exceptionnelle des individus, qui ont dans la société une autorité particulière, peut en faire à l'occasion des magiciens. En Australie, chez les Aruntas, le chef du groupe local totémique, son maître de cérémonies, est en même temps sorcier. En Nouvelle-Guinée, il n'y a pas d'autres hommes influents que les magiciens; il y a lieu de croire que, dans toute la Mélanésie, le chef, étant un individu à *mana*, c'est-à-dire à puissance spirituelle, en relations avec les esprits, a des pouvoirs magiques aussi bien que religieux. C'est sans doute par la même raison que s'expliquent, dans la poésie épique des Hindous et des Celtes, les aptitudes magiques des princes mythiques. Le fait est assez important pour que M. Frazer ait introduit l'étude de la magie dans celle des rois-prêtres-dieux; il est vrai que, pour nous, les rois sont plutôt dieux et prêtres que magiciens. D'autre part, il arrive souvent que les magiciens ont une autorité politique de premier ordre; ils sont des personnages influents, souvent considérables. Ainsi, la situation sociale qu'ils occupent les prédestine à exercer la magie, et, réciproquement, l'exercice de la magie les prédestine à leur situation sociale.

Dans des sociétés où les fonctions sacerdotales sont tout à fait spécialisées, il est fréquent que des prêtres soient suspects de magie. Au Moyen âge, on considérait que les prêtres étaient spécialement en butte aux attaques des démons et, par suite, tentés d'accomplir des actes démoniaques, c'est-à-dire magiques. Dans ce cas, c'est en tant que prêtres qu'ils sont magiciens; c'est leur célibat, leur isolement, leur consécration, leurs relations avec le surnaturel, qui les singularisent et les exposent aux soupçons. La suspicion dont ils sont l'objet paraît avoir été maintes fois justifiée. Ou bien ils se livrent eux-mêmes et pour leur compte à la magie,

ou bien leur intervention de prêtres est jugée nécessaire à l'accomplissement de cérémonies magiques et on les y fait participer, souvent d'ailleurs à leur insu. Les mauvais prêtres, et tout particulièrement ceux qui violent leur vœu de chasteté, sont naturellement exposés à cette accusation de magie.

Quand une religion est dépossédée, pour les membres de la nouvelle Église, les prêtres déconsidérés deviennent des magiciens. C'est ainsi que les Malais ou les Chames musulmans considèrent le *pawang* ou la *pâja*, qui sont, en réalité, d'anciens prêtres. De même l'hérésie fait la magie : les Cathares, les Vaudois, etc., ont été traités comme sorciers. Mais comme, pour le catholicisme, l'idée de magie enveloppe l'idée de fausse religion, nous touchons ici à un phénomène nouveau dont nous réservons pour plus tard l'étude. Le fait en question nous intéresse pourtant dès maintenant en ce que nous y voyons la magie attribuée collectivement à des groupes entiers. Tandis que, jusqu'à présent, nous avons vu les magiciens se recruter dans des classes qui n'avaient, par elles-mêmes, qu'une vague vocation magique, ici, tous les membres d'une secte sont des magiciens. Tous les Juifs furent des magiciens soit pour les Alexandrins, soit pour l'Église du moyen âge.

De même les étrangers sont, par le fait, en tant que groupe, un groupe de sorciers. Pour les tribus australiennes, toute mort naturelle, qui se produit à l'intérieur de la tribu, est l'œuvre des incantations de la tribu voisine. C'est là-dessus que repose tout le système de la vendetta. Les deux villages de Toaripi et Koitapu à Port-Moresby, en Nouvelle-Guinée, passaient leur temps, nous dit Chalmers, à s'attribuer des maléfices réciproques. Le fait est presque universel chez les peuples dits primitifs. Un des noms des sorciers dans l'Inde védique est celui d'étranger. L'étranger est surtout celui qui habite un autre territoire, le voisin ennemi. On peut dire que, de ce point de vue, les pouvoirs magiques ont été définis topographiquement. Nous avons des exemples d'une répartition géographique précise des pouvoirs magiques dans un exorcisme assyrien : « Sorcière, tu es ensorcelée, je suis délié; sorcière élamite, je suis délié; sorcière qutéenne, je suis délié; sorcière sutéenne, je suis délié; sorcière lullubienne, je suis délié; sorcière channigalbienne, je suis délié. » (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, iv, 99-103). Quand deux civilisations sont en contact, la magie est d'ordinaire

attribuée à la moindre. Les exemples classiques sont ceux des Dasyus de l'Inde, des Finnois et des Lapons accusés respectivement de sorcellerie par les Hindous et les Scandinaves. Toutes les tribus de la brousse mélanésienne ou africaine sont réputées sorcières par les tribus plus civilisées de la plaine et des rivages de la mer. Toutes les tribus non fixées, qui vivent au sein d'une population sédentaire, passent pour sorcières; c'est encore de nos jours le cas des tsiganes, et celui des nombreuses castes errantes de l'Inde, castes de marchands, de mégissiers et de forgerons. Dans ces groupes étrangers, certaines tribus, certains clans, certaines familles, sont plus spécialement voués à la magie.

Il arrive d'ailleurs que cette qualification magique ne soit pas donnée tout à fait à tort, car il y a des groupes qui prétendent avoir réellement certains pouvoirs surhumains, religieux pour eux, magiques pour les autres, sur certains phénomènes. Les brahmanes ont paru magiciens aux yeux des Grecs, des Arabes et des Jésuites et s'attribuent en effet une toute puissance quasi divine. Il y a des sociétés qui s'arrogent le don de faire la pluie ou de retenir le vent et qui sont connues des tribus environnantes comme possédant ces dons. Ainsi la tribu du Mont-Gambier en Australie, qui contient un clan maître du vent, est accusée par la tribu voisine des Booandik de produire la pluie et le vent à sa volonté; de même les Lapons vendaient aux matelots européens des sacs contenant le vent.

On peut poser en thèse générale que les individus, auxquels l'exercice de la magie est attribué, ont déjà, abstraction faite de leur qualité magique, une condition distincte à l'intérieur de la société qui les traite de magiciens. Nous ne pouvons pas généraliser cette proposition et dire que toute condition sociale anormale prépare à l'exercice de la magie; nous croyons cependant qu'une pareille induction aurait chance d'être vraie. Mais nous ne voulons pas qu'on conclue des faits précédents que les magiciens ont été tous des étrangers, des prêtres, des chefs, des médecins, des forgerons ou des femmes; il y a eu des magiciens qui n'ont pas été recrutés dans les classes susdites. D'ailleurs, c'est quelquefois, nous l'avons laissé entendre, le caractère même de magicien qui qualifie pour certaines fonctions ou professions.

Notre conclusion est que, certains individus étant voués à la magie par des sentiments sociaux attachés à leur condition,

les magiciens, qui ne font pas partie d'une classe spéciale, doivent être également l'objet de forts sentiments sociaux et que les sentiments sociaux, qui s'attachent aux magiciens qui ne sont que magiciens, sont les mêmes que ceux qui font que, dans toutes les classes précédemment considérées, on a cru qu'il y avait des pouvoirs magiques. Or, si ces sentiments sont provoqués avant tout par leur caractère anormal, nous pouvons induire que le magicien a, en tant que tel, une situation sociale définie comme anormale. N'insistons pas davantage sur le caractère négatif du magicien, et recherchons maintenant quels sont ses caractères positifs, ses dons particuliers.

Nous avons déjà signalé un certain nombre de qualités positives qui désignent pour le rôle de magicien, nervosité, habileté de mains, etc. On prête presque toujours aux magiciens une dextérité et une science peu ordinaires. Une théorie simpliste de la magie pourrait spéculer sur leur intelligence et leur malice, pour expliquer tout son appareil par des inventions et des supercheries. Mais ces qualités réelles que nous continuons à attribuer par hypothèse au magicien font partie de son image traditionnelle, où nous voyons entrer bien d'autres traits, qui ont autrement servi à fonder son crédit.

Ces traits mythiques et merveilleux sont l'objet de mythes ou plutôt de traditions orales qui se présentent en général sous la forme soit de légende, soit de conte, soit de roman. Ces traditions tiennent une place considérable dans la vie populaire du monde entier et constituent une des sections principales du folklore. Comme le dit le fameux recueil de contes hindous de Somadeva : « Les dieux ont un bonheur constant, les hommes sont dans un malheur perpétuel, les actions de ceux qui sont entre les hommes et les dieux, sont, par la diversité de leur sort, agréables. C'est pourquoi je vais te raconter la vie des Vidyâdhâras », c'est-à-dire des démons et, par suite, des magiciens (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara*, I, 1, 47). Mais ces contes et ces légendes ne sont pas seulement un jeu d'imagination, un aliment traditionnel de la fantaisie collective; leur constante répétition, au cours des longues veillées, entretient un état d'attente, de crainte, qui peut, au moindre choc, produire des illusions et conduire à des actes. D'ailleurs, ici, il n'y a pas de limite possible entre la fable et la croyance, entre le conte, d'une part, l'histoire vraie

et le mythe obligatoirement cru, de l'autre. A force d'entendre parler du magicien, on finit par le voir agir et surtout par le consulter. L'énormité des pouvoirs qu'on lui prête fait qu'on ne doute pas qu'il puisse réussir facilement à rendre les petits services qu'on lui demande. Comment ne pas croire que le brahmane, qu'on dit supérieur aux dieux et capable de créer un monde, ne puisse, au moins à l'occasion, guérir une vache? Si l'image du magicien s'enfle démesurément de conte en conte, de conteur en conteur, c'est précisément parce que le magicien est un des héros préférés de l'imagination populaire, soit en raison des préoccupations, soit en raison de l'intérêt romanesque dont la magie est simultanément l'objet. Tandis que les pouvoirs du prêtre sont tout de suite définis par la religion, l'image du magicien se fait en dehors de la magie. Elle se constitue par une infinité de « on dit », et le magicien n'a plus qu'à ressembler à son portrait. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si presque tous les traits littéraires des héros de romans magiques se retrouvent parmi les caractères typiques du magicien réel.

Les qualités mythiques dont il s'agit sont des pouvoirs ou donnent des pouvoirs. A cet égard, ce qui parle le plus à l'imagination, c'est la facilité avec laquelle le magicien réalise toutes ses volontés. Il a la faculté d'évoquer en réalité plus de choses que les autres n'en peuvent rêver. Ses mots, ses gestes, ses clignements d'yeux, ses pensées mêmes sont des puissances. Toute sa personne dégage des effluves, des influences, auxquelles cèdent la nature, les hommes, les esprits et les dieux.

Outre ce pouvoir général sur les choses, le magicien possède des pouvoirs sur lui-même qui font le principal de sa force. Sa volonté lui fait accomplir des mouvements dont les autres sont incapables. On croit qu'il échappe aux lois de la pesanteur, qu'il peut s'élever dans les airs et se transporter où il veut, en un instant. Il a le don d'ubiquité. Il échappe même aux lois de la contradiction. En 1221, Johannes Teutonicus, de Halberstadt, prédicateur et sorcier, a, dit-on, chanté en une nuit trois messes à la fois, à Halberstadt, à Mayence et à Cologne; les contes de cette espèce ne manquent pas. Or, sur la nature de ce transport, règne, dans l'esprit des fidèles de la magie, une incertitude qui est essentielle. Est-ce l'individu, de sa personne, qui se transporte lui-même? Est-ce son double, ou bien son âme qu'il délègue à sa place? De cette

antinomie, seules la théologie ou la philosophie ont tenté de sortir. Le public ne s'en est pas soucié. Les magiciens ont vécu de cette incertitude et l'ont entretenue à la faveur du mystère dont ils entouraient leurs agissements. Nous-mêmes, nous n'avons pas à résoudre ces contradictions, qui dépendent de l'indistinction, plus grande qu'on ne pense d'ordinaire, qui règne, dans la pensée primitive, entre la notion d'âme et la notion de corps.

Mais de ces deux notions, une seule, celle d'âme, pouvait prêter à de suffisants développements, grâce à ce qu'elle avait et à ce qu'elle a encore pour nous de mystique et de merveilleux. L'âme du magicien est encore plus étonnante, elle a des qualités encore plus fantastiques, plus occultes, des tréfonds plus obscurs que les âmes du commun. L'âme du magicien est essentiellement mobile et détachable de son corps. A tel point que, lorsque les formes primitives des croyances animistes sont abolies, lorsqu'on ne croit plus, par exemple, que les âmes vulgaires se promènent, pendant le rêve, sous les espèces d'une mouche ou d'un papillon, on conserve encore cette propriété à l'âme du magicien. C'est même un signe auquel on le reconnaît encore, qu'une mouche voltige autour de sa bouche pendant son sommeil. En tout cas, à la différence des autres âmes, dont les déplacements sont involontaires, celle du magicien s'exhale à son commandement. En Australie, chez les Kurnai, lors d'une séance d'occultisme, le « barn » envoie son âme épier les ennemis qui s'avancent. Pour l'Inde, nous citerons l'exemple des Yogins, bien qu'il s'agisse d'une mystique encore plus philosophique que religieuse, et encore plus religieuse que magique. En s'appliquant (verbe *yuj*), ils s'unissent (verbe *yuj*) au principe premier transcendant du monde, union où s'obtient (verbe *siddh*) le pouvoir magique (*siddhi*). Les sùtras de Pâtañjali sont explicites sur ce point et ils étendent même cette faculté à d'autres magiciens que les Yogins. Les commentaires du sùtra, IV, I, expliquent que la principale *siddhi* est la lévitation. En général, tout individu qui a le pouvoir d'exhaler son âme est un magicien; nous ne connaissons pas d'exception à cette règle. On sait que c'est là le principe même de tous les faits désignés d'ordinaire sous le nom, assez mal choisi, de chamanisme.

Cette âme, c'est son double, c'est-à-dire que ce n'est pas une portion anonyme de sa personne, mais sa personne

elle-même. A sa volonté, elle se transporte au lieu de son action, pour y agir physiquement. Même, dans certains cas, il faut que le magicien se dédouble. Ainsi le sorcier dayak doit aller chercher ses médecines au cours de la séance spirite. Les assistants voient le corps du magicien présent et cependant il est absent spirituellement et corporellement, car son double n'est pas un pur esprit. Les deux termes du dédoublement sont identiques à ce point qu'ils sont rigoureusement remplaçables. On peut aussi bien imaginer, en effet, que le magicien se dédouble pour mettre un double à sa place et se transporter lui-même ailleurs. C'est ainsi qu'on interprétait, au Moyen âge, le transport aérien des sorciers. On disait que, lorsque le magicien partait pour le sabbat, il laissait un démon dans son lit, un *vicarium dæmonem*. Ce démon sosie n'était autre qu'un double. Cet exemple prouve que cette même idée de dédoublement peut conduire à des applications exactement contraires. Aussi ce pouvoir fondamental du magicien a-t-il pu être conçu de mille manières différentes, et comme comportant une infinité de degrés.

Le double du magicien peut être une sorte de matérialisation fugitive de son souffle et de son charme, telle qu'un tourbillon de poussière ou de vent, d'où sort, à l'occasion, une figure corporelle de son âme ou de lui-même. Ailleurs, c'est un être complètement distinct du magicien, ou même presque indépendant de sa volonté, mais qui, de temps à autre, apparaît pour lui rendre service. C'est ainsi qu'il est souvent escorté d'un certain nombre d'auxiliaires, animaux ou esprits, qui ne sont autres que ses doubles ou âmes extérieures.

A mi-chemin entre ces deux extrêmes se trouve la métamorphose du magicien. C'est en réalité un dédoublement sous l'aspect animal; car si, dans la métamorphose, il y a bien deux êtres quant à la forme, dans l'essence, ils ne font qu'un. Il y a des métamorphoses, peut-être les plus fréquentes, où l'une des formes paraît annuler l'autre. C'est par la métamorphose qu'en Europe est censé se produire le transport aérien. Les deux thèmes sont même si intimement liés qu'ils ont été unis dans une seule et même notion. Au Moyen âge, ce fut celle de *striga*, qui vient d'ailleurs de l'antiquité gréco-romaine; la *striga*, l'ancienne *strix*, est une sorcière et un oiseau. On rencontre la sorcière hors du logis sous forme de chat noir, de louve, de lièvre, le sorcier sous forme de bouc, etc. Lorsque le sorcier ou la sorcière se déplacent pour nuire,

ils le font sous leur forme animale et c'est dans cet état qu'on prétend les surprendre. Cependant, même alors, les deux images ont conservé toujours une indépendance relative. D'une part, le sorcier finit par garder dans ses vols nocturnes sa forme humaine, en chevauchant simplement son ancienne métamorphose. D'autre part, il arrive que la continuité se rompe, que le sorcier et son double animal soient employés, en même temps, à des actes différents. L'animal, dans ce cas, n'est plus un dédoublement momentané, mais un auxiliaire familier, dont la sorcière reste distincte. Tel est le chat Rutterkin des sorcières Margaret et Filippa Flower, qui furent brûlées à Lincoln, le 11 mars 1649, pour avoir envoûté un parent du comte de Rutland. D'ailleurs, dans tous les faits qui paraissent être des faits de métamorphose absolue, l'ubiquité du magicien est toujours sous-entendue; on ne sait, quand on rencontre la forme animale de la sorcière, si l'on a affaire à elle-même ou à un simple délégué. On ne peut pas sortir de la confusion primitive dont nous parlions plus haut.

Les sorcières européennes, dans leurs métamorphoses, ne prennent pas indifféremment toutes les formes animales. Elles se changent régulièrement, qui en jument, qui en grenouille, qui en chat, etc. Ces faits nous laissent à penser que la métamorphose équivaut à une association régulière avec une espèce animale. On rencontre de ces associations un peu partout. Les hommes-médecine algonquins, iroquois ou cherokees, ou même plus généralement les hommes-médecine peaux-rouges, ont des manitous-animaux, pour parler ojibway; de même, dans certaines îles de la Mélanésie, les magiciens possèdent des serpents et des requins serviteurs. En règle générale, le pouvoir du magicien tient, dans ces divers cas, à ses accointances animales. C'est de son animal associé qu'il le reçoit; celui-ci lui révèle les formules et les rites. Même, les limites tracées à sa puissance sont définies quelquefois par cette alliance; chez les Peaux-Rouges, l'auxiliaire du magicien lui confère pouvoir sur les bêtes de sa race et sur les choses qui lui sont reliées; c'est en ce sens que Jamblique parlait de *μάγοι λεόντων* et de *μάγοι ὄφρων* qui avaient pouvoir respectivement sur les serpents et sur les lions et guérissaient de leurs blessures.

En principe, et sauf des faits très rares, c'est, non pas avec un animal en particulier, mais avec une espèce animale tout

entière que le magicien a des relations. Par là déjà, celles-ci ressemblent aux relations totémiques. Faut-il croire qu'elles sont en effet telles? Ce que nous conjecturons pour l'Europe est prouvé pour l'Australie ou l'Amérique du Nord. L'animal associé est bien un totem individuel. Howitt nous raconte qu'un sorcier Murring avait été transporté dans le pays des kangourous; par le fait, le kangourou était devenu son totem; il ne devait plus en consommer la chair. Il est à croire que les magiciens ont été les premiers et sont restés les derniers à avoir de pareilles révélations et, par conséquent, à être pourvus de totems individuels. Il est même probable que, dans la décomposition du totémisme, ce sont surtout des familles de magiciens qui ont hérité des totems de clans pour les perpétuer. Tel est le cas de cette famille de l'Octopus, en Mélanésie, qui avait le pouvoir de faire réussir la pêche du poulpe. Si on pouvait démontrer à coup sûr que toute espèce de relation magique avec des animaux est d'origine totémique, on devrait dire que, dans le cas où il y a des relations de ce genre, le magicien est qualifié par ses qualités totémiques. Mais on peut simplement induire de toute la série des faits, que nous venons de rapprocher, qu'il y a là non pas de la fable, mais les indices d'une véritable convention sociale qui contribue à déterminer la condition du magicien. Contre l'interprétation que nous donnons de ces faits, on ne peut pas arguer de ce qu'ils manquent dans un certain nombre de magies, particulièrement dans celle de l'Inde brahmanique ancienne. Car, d'une part, nous ne connaissons cette magie que par des textes littéraires, quoique rituels, qui sont l'œuvre de docteurs en magie et sont très détachés du tronc primitif; d'autre part, dans l'Inde même, ce thème de la métamorphose n'a pas manqué: contes et Jâtakas abondent en histoires de démons et de saints, et de magiciens métamorphosés. Le folklore et la coutume magique hindoues en vivent encore.

Nous avons parlé plus haut d'esprits auxiliaires du magicien, mais il est difficile de les distinguer des animaux avec lesquels les magiciens ont des relations totémiques ou autres. Ceux-ci sont ou peuvent être pris pour des esprits. Quant aux esprits, ils ont généralement des formes animales, réelles ou fantastiques. Il y a, de plus, entre le thème des animaux auxiliaires et celui des esprits auxiliaires, cette relation que, dans l'un et l'autre cas, le pouvoir du magicien a son origine

en dehors de lui-même. Sa qualité de magicien résulte de son association avec des collaborateurs qui gardent une certaine indépendance à son égard. Comme le dédoublement, cette association comporte des degrés et des formes variés. Elle peut être tout à fait lâche et se réduire à un simple pouvoir de communiquer accidentellement avec des esprits. Le magicien connaît leur résidence, sait leur langage, a des rites pour les aborder. Telles sont en général les relations avec les esprits des morts, les fées, et autres esprits du même genre (*Hantus* des Malais, *Iruntarinias* des Aruntas, *Devatās* indoues, etc.). Dans plusieurs îles de la Mélanésie, le magicien tient en général son pouvoir des âmes de ses parents.

La parenté est une des formes qu'on prête le plus communément à la relation du magicien avec les esprits. On suppose qu'il a pour père, pour mère, pour ancêtre un esprit. Dans l'Inde actuelle, un certain nombre de familles tiennent leurs qualités magiques de pareille origine. Dans le pays de Galles, on a fait descendre de l'union d'un homme avec une fée les familles qui monopolisent les arts apparentés à la magie. Il est encore plus commun que la relation soit figurée sous forme de contrat, de pacte, tacite ou exprès, général ou partiel, permanent ou caduc. Une espèce de lien juridique engage les deux parties. Au Moyen âge le pacte est conçu sous la forme d'un acte, scellé par le sang avec lequel il est écrit ou signé. C'est donc en même temps un contrat par le sang. Dans les contes, le contrat nous apparaît sous les formes moins solennelles du pari, du jeu, des courses, des épreuves surmontées, dans lesquelles l'esprit, démon ou diable, perd d'ordinaire la partie.

On aime souvent à s'imaginer les relations dont il s'agit ici, sous la forme sexuelle : les sorcières ont des incubes et les femmes qui ont des incubes sont assimilées aux sorcières. Le fait se rencontre à la fois en Europe, en Nouvelle-Calédonie et sans doute ailleurs. Le sabbat européen ne va pas sans relations sexuelles entre les diables présents et les magiciens. L'union peut aller jusqu'au mariage, contrat permanent. Ces images sont loin d'être secondaires ; au Moyen âge et dans l'antiquité gréco-romaine, elles ont contribué à former la notion des qualités positives des magiciens. La *striga* est en effet conçue comme une femme lascive, une courtisane, et c'est dans les controverses relatives au *concupitus daemonum* que s'est en bonne partie éclairée la notion

de magie. Les différentes images par lesquelles est représentée l'association du démon et du magicien peuvent se trouver réunies : on raconte qu'un rajput, ayant fait prisonnier l'esprit féminin de la morve, l'amena chez lui et que la descendance qu'il en eut a, encore aujourd'hui, héréditairement pouvoir sur le vent ; ce même exemple peut contenir à la fois les thèmes du jeu, du pacte et de la descendance.

Cette relation n'est pas conçue comme accidentelle et extérieure, mais comme affectant profondément la nature physique et morale du magicien. Celui-ci porte la marque du diable, son allié ; les sorciers australiens ont la langue trouée par leurs esprits, leur ventre a été ouvert et leurs entrailles soi-disant renouvelées. Aux Iles Banks, certains sorciers ont eu la langue percée par un serpent vert (*maé*). Le magicien est normalement une sorte de possédé, il est même, comme le devin, le type du possédé, ce que le prêtre n'est que très rarement ; il a d'ailleurs conscience de l'être et connaît généralement l'esprit qui le possède. La croyance à la possession du magicien est universelle. Dans l'Europe chrétienne, on le considère si bien comme un possédé, qu'on l'exorcise ; inversement, on tend à considérer le possédé comme un magicien. D'ailleurs, non seulement le pouvoir et l'état du magicien sont communément expliqués par la possession, mais encore il y a des systèmes magiques où la possession est la condition même de l'activité magique. En Sibérie, en Malaisie, l'état de chamanisme est obligatoire. Dans cet état, non seulement le sorcier sent en lui la présence d'une personnalité étrangère à lui-même, mais encore sa personnalité s'abolit tout à fait et c'est, en réalité, le démon qui parle par sa bouche. Si nous mettons à part les cas nombreux de simulation qui, d'ailleurs, imitent des états réels et expérimentés, nous trouvons qu'il s'agit là de faits qui, psychologiquement et physiologiquement, sont des états de dédoublement de la personnalité. Or, il est remarquable que le magicien soit, dans une certaine mesure, le maître de sa possession ; il est capable de la provoquer et il la provoque en effet par des pratiques appropriées, comme la danse, la musique monotone, l'intoxication. En somme, c'est une des qualités professionnelles, non seulement mythique, mais physique, des magiciens, que de pouvoir être possédés et c'est une science dont ils ont été longtemps les dépositaires. Nous nous retrouvons maintenant tout près de notre point de départ, puisque

l'exhalation de l'âme et l'introduction d'une âme ne sont, pour l'individu comme pour la société, que deux façons de se représenter un même phénomène, altération de la personnalité, au point de vue individuel, transport dans le monde des esprits, au point de vue social. Ces deux formes de représentation peuvent d'ailleurs coïncider ; ainsi le chamane siou ou ojibway, qui n'agit que quand il en est possédé, n'acquiert, dit-on, ses manitous animaux qu'au cours d'une promenade de son âme.

Tous ces mythes du magicien rentrent les uns dans les autres. Nous n'aurions pas eu à nous en occuper si longuement, s'ils n'étaient les signes des opinions sociales dont les magiciens sont l'objet. De même que le magicien est défini par ses relations avec les animaux, de même, il est défini par ses relations avec les esprits et, en dernière analyse, par les qualités de son âme. La liaison du magicien et de l'esprit va d'ailleurs jusqu'à la confusion complète ; elle est naturellement plus facile quand le magicien et l'esprit magique portent le même nom ; le fait est si fréquent qu'il est presque la règle ; on n'éprouve pas généralement le besoin de les distinguer l'un de l'autre. On voit par là jusqu'à quel point le magicien est sorti du siècle ; il l'est surtout quand il exhale son âme, c'est-à-dire quand il agit ; il appartient alors réellement, comme nous le disions plus haut, plutôt au monde des esprits qu'au monde des hommes.

Ainsi, même quand le magicien n'est pas déjà qualifié par sa position sociale, il l'est au plus haut point par les représentations cohérentes dont il est l'objet. Il est, avant tout, un homme qui a des qualités, des relations et, en fin de compte, des pouvoirs spéciaux. La profession de magicien est, en définitive, une profession des mieux classées, peut-être une des premières qui l'aient été. Elle est si bien affaire de qualification sociale que l'individu n'y entre pas toujours d'une façon autonome et de son plein gré. On nous cite même des exemples de magiciens malgré eux.

C'est donc l'opinion qui crée le magicien et les influences qu'il dégage. C'est grâce à l'opinion qu'il sait tout, qu'il peut tout. S'il n'y a pas de secret pour lui dans la nature, s'il puise directement ses forces aux sources mêmes de la lumière, dans le soleil, dans les planètes, dans l'arc-en-ciel ou au sein des eaux, c'est l'opinion publique qui veut qu'il les y puise. D'ailleurs, cette opinion ne reconnaît pas toujours à tous les

magiciens des pouvoirs illimités ou les mêmes pouvoirs ; la plupart du temps, même dans des groupes très resserrés, les magiciens ont des facultés diverses. Non seulement la profession de magicien constitue une spécialité, mais encore elle a, elle-même, normalement, ses spécialités.

2° *L'initiation, la société magique.* — Comment, aux yeux de l'opinion et pour soi-même, devient-on magicien ? On devient magicien par révélation, par consécration et par tradition. Ce triple mode de qualification a été signalé par les observateurs, par les magiciens eux-mêmes, et très souvent il conduit à la distinction de différentes classes de sorciers. Le *sâtra* de Patañjali déjà cité (IV, I) dit que « les *siddhi* (pouvoirs magiques) proviennent de la naissance, des plantes, des formules, de l'ardeur ascétique, de l'extase ».

Il y a révélation toutes les fois que le magicien croit se trouver en relation avec un ou des esprits, qui se mettent à son service et dont il reçoit sa doctrine. Ce premier mode d'initiation est l'objet de mythes et de contes, les uns et les autres ou fort simples ou fort développés. Les plus simples brodent sur le thème de l'arrivée de Méphistophélès chez Faust. Mais il en existe de bien autrement compliqués. Chez les Murrings, le futur sorcier (*murup*, esprit) se couche sur la tombe d'une vieille femme à laquelle il a découpé la peau du ventre ; pendant le sommeil, cette peau, c'est-à-dire le *murup* de la vieille femme, le transporte au delà de la voûte du ciel où il trouve des esprits et des dieux qui lui communiquent rites et formules ; quand il se réveille, il a le corps farci, comme un sac médecine, de morceaux de quartz, qu'il sait faire sortir de sa bouche au cours de ses cérémonies ; ce sont les dons et les gages des esprits. Ici, c'est le magicien qui se transporte dans le monde des esprits ; ailleurs, c'est l'esprit qui s'introduit en lui ; la révélation se fait ainsi par possession, chez les Sioux et chez les Malais, par exemple. Mais dans les deux cas, l'individu retire du contact momentané avec l'esprit une vertu permanente. Pour justifier cette permanence du caractère magique, on imagine l'altération profonde de la personnalité dont nous avons déjà parlé. On dit que les entrailles du magicien ont été renouvelées par les esprits, que ceux-ci l'ont frappé de leurs armes, l'ont mordu à la langue et comme preuve du traitement qu'il a subi, il peut montrer, dans les tribus de l'Australie centrale, sa langue

trouée. On dit expressément que le novice meurt réellement pour renaître après sa révélation.

Cette idée d'une mort momentanée est un thème général de l'initiation magique aussi bien que de l'initiation religieuse. Mais les magiciens prêtent plus que les autres aux contes qu'on fait de ces résurrections. Pour sortir une fois par hasard du domaine habituel de nos recherches, nous citerons des contes des Esquimaux de la terre de Baffin. Un homme voulait devenir *angekok*, l'*angekok* initiateur le tua; il resta étendu pendant huit jours, gelé; pendant ce temps, son âme courait les profondeurs de la mer, du ciel et de la terre; elle apprenait les secrets de la nature; quand l'*angekok* le réveilla, en soufflant sur chacun de ses membres, il était devenu *angekok* lui-même. Nous voyons là l'image d'une révélation complète en plusieurs actes, comprenant une rénovation personnelle, le transport dans le monde des esprits, l'acquisition de la science magique, c'est-à-dire de la connaissance de l'univers.

C'est au cours de dédoublements que s'acquièrent les pouvoirs magiques, mais, à la différence des cas de chamanisme où les possessions et les dédoublements doivent être renouvelés, ces dédoublements initiatoires ne se produisent qu'une fois dans la vie du magicien, qui en retire un bénéfice durable. Seulement, ils sont au moins une fois nécessaires et même obligatoires. En effet, ces représentations mythiques correspondent bien à des rites réels d'initiation; l'individu va dormir dans la forêt, sur un tombeau, subit toute une série de pratiques, se prête à des exercices d'ascétisme, à des interdictions, à des tabous, qui sont des rites. De plus, l'individu se met en extase et rêve, et son rêve n'est pas un pur mythe, même quand le magicien s'initie tout seul.

Mais, le plus souvent, interviennent d'autres magiciens: Chez les Chames, c'est une ancienne *pāja* qui procure à l'initié ses extases premières. En général, d'ailleurs, il y a pour le novice une véritable ordination, dont les agents sont les magiciens en exercice. Les Aruntas connaissent, à côté de l'initiation par les esprits, l'initiation par le magicien, qui se compose de rites ascétiques, de frictions, d'onctions et autres rites accumulés, au cours desquels l'impétrant absorbe de petits cailloux, signes de la puissance magique, qui émanent de son parrain. Dans nos papyrus grecs, nous avons un long manuel d'ordination magique, l'*ἰσθόνη Μαυρίστως* (Dietrich, *Abrazas*, p. 166 sqq.), qui nous expose en détail toutes les

phases d'une semblable cérémonie, purifications, rites sacrificiels, invocations et pour couronner le tout, une révélation mythique qui explique le secret du monde. Mais un rituel aussi complexe n'est pas toujours nécessaire. Il y a ordination quand il y a simplement évocation en commun d'un esprit (c'est ce qui se passe pour les *paicang* malais des Détroits ou quand il y a présentation à l'esprit dans un lieu sacré (en Mélanésie, par exemple); etc. En tout cas, l'initiation magique produit les mêmes effets que les autres initiations; elle détermine un changement de personnalité, qui se traduit au besoin par un changement de nom. Elle établit un contact intime entre l'individu et ses alliés surnaturels, en définitive une possession virtuelle, qui est permanente. L'initiation magique se confond d'ailleurs normalement, dans certaines sociétés, avec l'initiation religieuse. Par exemple, chez les Peaux-Rouges, Iroquois ou Sioux, l'acquisition des pouvoirs de médecine se fait au moment de l'introduction dans la société secrète. Nous conjecturons, sans en avoir encore la preuve, qu'il en est de même pour certaines sociétés mélanésiennes.

L'initiation, en se simplifiant, finit par se rapprocher de la tradition pure et simple. Mais jamais la tradition magique n'a été une chose parfaitement simple et banale. En fait, dans la communication d'une formule, le professeur, le novice, tout l'entourage, s'il y en a un, prennent une attitude extraordinaire. L'adepte est et se croit un élu. L'acte est en général solennel et son caractère mystérieux ne nuit nullement à sa solennité. Il s'accompagne de formes rituelles, ablutions, précautions diverses; des conditions de temps et de lieu sont observées; dans d'autres cas, ce qu'il y a de grave dans l'enseignement magique s'exprime par le fait que la transmission de la recette est précédée d'une sorte de révélation cosmologique dont elle paraît dépendre. Il est fréquent que les secrets magiques ne soient pas livrés sans condition. Même l'acheteur d'un charme n'en peut pas disposer librement, hors des clauses du contrat; les charmes indument livrés ne fonctionnent plus ou se retournent contre qui les emploie; le folklore de tous les pays en donne une infinité d'exemples. Nous voyons dans ces croyances les signes d'un état d'esprit qui est réalisé toutes les fois que se transmettent des connaissances magiques, même les plus populaires. Ces conditions de transmission, cette espèce de contrat, montrent que, pour être donné de personne à personne, l'enseignement n'en fait pas moins

entrer dans une véritable société fermée. La révélation, l'initiation et la tradition sont, à ce point de vue, équivalentes; elles marquent formellement, chacune à sa façon, qu'un nouveau membre s'agrège au corps des magiciens.

Ce n'est pas seulement l'opinion qui traite les magiciens comme formant une classe spéciale; ils se considèrent eux-mêmes comme tels. Bien qu'ils soient, comme nous l'avons dit, des isolés, ils ont pu, en fait, former de véritables sociétés magiques. Ces sociétés magiques se sont recrutées par hérédité ou par cooptation. Les écrivains grecs nous signalent des familles de magiciens; on nous en signale également dans les pays celtiques, dans l'Inde, en Malaisie, en Mélanésie; la magie est une richesse qui se garde soigneusement dans une famille. Mais elle n'est pas toujours transmise suivant la même ligne que les autres biens: en Mélanésie, en plein pays de descendance utérine, elle passe de père à fils; dans le Pays de Galles, il semble qu'en général la mère l'ait communiquée à son fils et le père à sa fille. Dans les groupes sociaux où les sociétés secrètes, c'est-à-dire les sociétés partielles d'hommes, dans lesquelles l'on entre volontairement, jouent un grand rôle, le corps des magiciens se confond, semble-t-il, avec la société secrète. Les sociétés de magiciens que nous décelent les papyrus grecs, voisinent avec les sociétés mystiques alexandrines. En général, dans les cas où existent des groupes magiques, nous ne sommes pas capables de les distinguer des associations religieuses. Mais ce que nous savons bien, c'est qu'au Moyen âge on ne s'est représenté la magie que comme exercée par des collectivités; les textes les plus anciens nous parlent d'assemblées de sorcières; nous les retrouvons dans le mythe de la chevauchée à la suite de Diane, puis dans le sabbat. Cette image est évidemment grossière, encore que l'existence de chapelles magiques et d'épidémies magiques nous soient bien attestées. Toutefois, s'il faut faire, dans ce qu'on nous dit des familles et des sectes magiques, la part de l'opinion et du mythe, il en reste assez pour nous donner lieu de croire que la magie a dû toujours fonctionner, en partie, par petits groupes, tels que ceux que forment, de nos jours, les derniers adeptes de l'occultisme. D'ailleurs, même là où n'apparaît aucune association expresse de magiciens, il y a, moralement, un groupe professionnel et ce groupe a ses statuts implicites, mais obéis. Nous constatons que le magicien a généralement une règle de vie, qui est une disci-

pline corporative. Cette règle consiste quelquefois dans la recherche de qualités morales, de la pureté rituelle, dans une certaine gravité de la tenue, souvent en bien autre chose; en un mot, ces professionnels se donnent les dehors de leur profession.

Si l'on objecte à tout ce que nous venons de dire sur le caractère social des agents de la magie, qu'il existe une magie populaire qui n'est pas exercée par des personnes qualifiées, nous répondrons que les agents de celle-ci s'efforcent toujours de ressembler, autant que possible, à leur idée du magicien. De plus, nous ferons remarquer que cette magie populaire ne se rencontre qu'à l'état de survivances, dans de petits groupes très simples, hameaux ou familles; et nous pourrions soutenir, non sans quelque apparence de raison, que ces petits groupes dont les membres reproduisent indistinctement les mêmes gestes magiques traditionnels sont bien en réalité des sociétés de magiciens.

II

LES ACTES

Les actes du magicien sont des rites, et nous allons montrer, en les décrivant, qu'ils répondent bien à tout ce que contient la notion de rite. Il faut noter que, dans les recueils de folklore, ils nous sont souvent présentés sous une forme très peu compliquée et très banale; si les auteurs de ces recueils ne nous disaient pas eux-mêmes, au moins implicitement, que ce sont des rites, nous serions tentés de n'y voir que des gestes très vulgaires et sans caractère spécial. Mais nous prétendons qu'en général ce ne sont pas des actes simples et dépourvus de toute solennité. Leur simplicité apparente vient de ce qu'ils sont mal décrits, ou mal observés, ou bien de ce qu'ils se sont usés. Quant à nous, ce n'est évidemment pas parmi les rites réduits et mal connus que nous allons chercher les traits typiques du rituel magique.

Nous connaissons, au contraire, un très grand nombre de rites magiques qui sont fort complexes. Le rituel de l'envoûtement hindou, par exemple, est extraordinairement étendu (*Kauçika sûtra*, 47-49). Il exige tout un matériel de bois de mauvais augure, d'herbes coupées de certaines façons, d'huile particulière, de feu sinistre; l'orientation est inverse de l'orien-

tation des rites de bon augure; on s'établit dans un lieu désert et dont le sol est salé; enfin l'enchantement doit se faire, à une date, indiquée en termes ésotériques, mais évidemment à une date sinistre, et dans l'ombre (*aroka*), sous un astérisme néfaste (47, 1-11). Vient ensuite une initiation spéciale, très longue, de l'intéressé, une *diskā*, dit le commentaire (Keçava ad *sū*. 12), analogue à celle que subit le sacrifiant à l'entrée d'un sacrifice solennel. A partir de ce moment, c'est le brahman qui devient le protagoniste du rite principal, ou plutôt des rites qui forment l'envoûtement proprement dit; car il est impossible de savoir, à la lecture de notre texte, si les trente-deux types de rites, que nous avons comptés (47, 23 à 49, 27), rites dont plusieurs ont jusqu'à trois formes, font partie d'une seule et immense cérémonie, ou s'ils sont théoriquement distincts. Toujours est-il que l'un des moins compliqués, pratiqué sur un voûlt d'argile (49, 23), ne s'étend pas sur moins de douze jours. L'envoûtement se termine par une purification rituelle (49, 27). — Les rites de l'imprécation chez les Cherokees ou les Pitta-Pitta du Queensland ne sont pas beaucoup plus simples. Enfin, nous avons, dans nos papyrus grecs et dans nos textes assyriens, des exorcismes et des rites de divination qui ne sont guère moins longs.

1° *Les conditions des rites.* — Si maintenant nous passons à l'analyse du rite en général, nous devons noter d'abord qu'un précepte magique comprend, outre l'indication d'une ou plusieurs opérations centrales, l'énumération d'un certain nombre d'observances accessoires, tout à fait équivalentes à celles qui entourent les rites religieux. Toutes les fois que nous sommes en présence de véritables rituels, de manuels liturgiques, l'énumération précise des circonstances n'y manque point.

Le moment où le rite doit s'accomplir est soigneusement déterminé. Certaines cérémonies doivent se faire la nuit ou à des heures choisies de la nuit, à minuit, par exemple; d'autres, à certaines heures du jour, au coucher du soleil ou à son lever; les deux crépuscules sont spécialement magiques. Les jours de la semaine ne sont pas indifférents; tels le vendredi, le jour du sabbat, sans préjudice des autres jours: dès qu'il y a eu semaine, le rite a été affecté à un jour fixe. De même, le rite est daté dans le mois, mais il l'est surtout, et peut-être de préférence, par le cours et le décours de

la lune. Les dates lunaires sont celles dont l'observance est le plus généralement fixée. Dans l'Inde ancienne, théoriquement, tout rite magique était attaché à un sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune. Même, il semble résulter des textes anciens et il appert de textes plus modernes que la quinzaine claire était réservée aux rites de bon augure, la quinzaine obscure aux rites de mauvais augure. Le cours des astres, les conjonctions et les oppositions de la lune, du soleil, des planètes, les positions des étoiles sont également observés. Par là, l'astrologie se trouve annexée à la magie, à tel point qu'une partie de nos textes magiques grecs se trouve dans des ouvrages astrologiques, et que, dans l'Inde, le grand ouvrage astrologique et astronomique du haut Moyen âge consacre à la magie toute sa dernière partie. Le mois, le numéro d'ordre de l'année dans un cycle entrent quelquefois en ligne de compte. En général, les jours de solstice, d'équinoxe, et surtout les nuits qui les précèdent, les jours intercalaires, les grandes fêtes, chez nous, celles de certains saints, toutes les époques un peu singularisées sont tenues pour exceptionnellement favorables. Il arrive que toutes ces données s'enchevêtrent et déterminent des conditions très rarement réalisables; si l'on en croyait les magiciens hindous, certains rites ne pourraient se pratiquer avec fruit que tous les quarante-cinq ans.

La cérémonie magique ne se fait pas n'importe où, mais dans des lieux qualifiés. La magie a souvent de véritables sanctuaires, comme la religion; il y a des cas où leurs sanctuaires sont communs, par exemple en Mélanésie, en Malaisie et aussi dans l'Inde moderne, où l'autel de la divinité de village sert à la magie; dans l'Europe chrétienne, où certains rites magiques doivent être exécutés dans l'église et jusque sur l'autel. Dans d'autres cas, le lieu est choisi parce que les cérémonies religieuses ne doivent pas s'y faire et qu'il est soit impur, soit tout au moins l'objet d'une considération spéciale. Les cimetières, les carrefours et la forêt, les marais et les fosses à détritrus, tous les endroits où habitent les revenants et les démons, sont pour la magie des places de prédilection. On fait de la magie sur les limites des villages et des champs, les seuils, les foyers, les toits, les poutres centrales, les rues, les routes, les traces, en tout endroit qui a une détermination quelconque. Le minimum de qualification dont on puisse se contenter, c'est que le lieu ait une corrélation

suffisante avec le rite; pour enchanter un ennemi, on crache sur sa maison ou devant lui. A défaut d'autre détermination, le magicien trace un cercle ou un carré magique, un *templum*, autour de lui, et c'est là qu'il travaille.

Nous venons de voir qu'il y avait, au rite magique comme au sacrifice, des conditions de temps et de lieu. Il y en a d'autres encore. On utilise sur le terrain magique des matières et des instruments, mais ces derniers ne sont jamais quelconques. Leur préparation et leur choix sont l'objet de rites et sont même tout particulièrement soumis, eux aussi, à des conditions de temps et de lieu. Ainsi, le chamane cherokee va chercher ses herbes médicinales à tel jour de la lune, au lever du soleil; il les cueille dans un ordre fixé, avec certains doigts, en ayant soin que son ombre ne porte pas sur elles, et après avoir exécuté des circuits rituels. Ou emploi du plomb qui vient des bains, de la terre qui vient du cimetière et ainsi de suite. La confection ou la mise en état des choses, des matériaux du rituel, est longue, minutieuse. Dans l'Inde, tout ce qui entrait dans la composition d'une amulette ou d'un philtre, devait obligatoirement avoir macéré, être oint longtemps à l'avance et d'une façon spéciale. Normalement, les choses magiques sont, sinon consacrées au sens religieux, du moins incantées, c'est-à-dire revêtues d'une sorte de consécration magique.

Outre ces enchantements préalables, une bonne partie des choses employées ont déjà, comme souvent la victime du sacrifice, une première qualification. Les unes sont qualifiées par la religion, restes de sacrifices qui eussent dû être consommés ou détruits, os de morts, eaux de lustration, etc. Les autres sont généralement, pour ainsi dire, disqualifiées, comme les restes de repas, les détritrus, les rognures d'ongles et les cheveux coupés, les excréments, les fœtus, les ordures ménagères et, en général, tout ce qu'on rejette et qui n'est pas d'un emploi normal. Puis viennent un certain nombre de choses qui paraissent être employées pour elles-mêmes, en vertu de leurs propriétés réelles ou supposées, ou encore de leur corrélation avec le rite: animaux, plantes, pierres; enfin, d'autres substances telles que la cire, la colle, le plâtre, l'eau, le miel, le lait, qui ne servent qu'à amalgamer et à utiliser les autres et semblent être le plat sur lequel la cuisine magique est servie. Ces dernières substances elles-mêmes ont souvent leurs vertus propres et sont l'objet de prescriptions, quelque-

fois très formelles: dans l'Inde, il est, d'ordinaire, prescrit d'employer le lait d'une vache d'une couleur déterminée et dont le veau a la même couleur qu'elle. L'énumération de toutes ces substances forme la pharmacopée magique. Elle a dû tenir dans l'enseignement de la magie la place considérable qu'elle occupe dans les doctrinaux. Mais si, pour le monde gréco-romain, elle est si énorme qu'elle semble illimitée, c'est que la magie gréco-romaine ne nous a pas laissé de rituel ou de *Code* magiques pratiques qui soient généraux et complets. Il ne nous semble pas douteux que, normalement, pour un groupe défini de magiciens, en un temps donné, elle ait été presque parfaitement limitée, comme nous le voyons dans les textes atharvaniques, aux ehapitres VIII à XI du *Kauçika Sûtra*, ou même dans les manuscrits cherokees. Les listes de matières ont eu, selon nous, le caractère impératif d'un *Codex* de pharmacie et nous considérons, en principe, les livres de pharmacopée magique, qui nous sont intégralement parvenus, comme ayant été, chacun à son heure, le manuel complet et limitatif d'un magicien ou d'un groupe de magiciens.

Outre l'emploi de ces matériaux, les cérémonies comportent celui de tout un outillage, dont les pièces ont fini par avoir une valeur magique qui leur est propre. Le plus simple de ces outils, c'est la baguette magique. La boussole divinatoire chinoise a été l'un des plus complexes. Les magiciens gréco-latins ont tout un arsenal de bassins, d'anneaux, de couteaux, d'échelles, de rouelles, de crécelles, de fuseaux, de clefs, de miroirs, etc. Le sac médecine d'un Iroquois ou d'un Siou, avec ses poupées, ses plumes, ses cailloux, ses perles tissées, ses ossements, ses bâtons à prières, ses couteaux et ses flèches, est aussi plein de choses hétéroclites que le cabinet du docteur Faust.

Quant au magicien et à son client, ils sont, par rapport au rite magique, ce que le sacrifiant et le sacrificateur sont par rapport au sacrifice: ils doivent, eux aussi, se soumettre à des rites préliminaires, qui ne portent quelquefois que sur eux, mais quelquefois aussi sur leur famille ou sur leur groupe tout entier. Entre autres prescriptions, ils doivent rester chastes, être purs, faire des ablutions préalables, s'oindre; jeûner ou s'abstenir de certains aliments; ils doivent porter un vêtement spécial, ou bien neuf, ou bien sale, tout blanc ou avec des bandelettes pourpres, etc.; ils doivent se grimer, se

masquer, se déguiser, se couronner, etc.; quelquefois ils doivent être nus, peut-être pour enlever toute barrière entre eux et les pouvoirs magiques, peut-être pour agir par l'indécence rituelle de la bonne femme du fabliau. Enfin, certaines dispositions mentales sont exigées; il est nécessaire d'avoir la foi, d'être sérieux.

L'ensemble de toutes ces observances concernant le temps, le lieu, les matériaux, les instruments, les agents de la cérémonie magique, constitue de véritables préparations, des rites d'entrée dans la magie, semblables aux rites d'entrée dans le sacrifice, dont nous avons parlé ailleurs. Ces rites sont si importants qu'ils forment eux-mêmes des cérémonies distinctes par rapport à la cérémonie qu'ils conditionnent. D'après les textes atharvaniques, un sacrifice précède la cérémonie et souvent des rites surrogatoires s'y mêlent, pour préparer chaque nouveau rite; en Grèce, on prévoit la confection, longuement décrite, de phylactères spéciaux, prières orales ou écrites, talismans divers, qui ont pour but de protéger l'opérateur contre la puissance qu'il emploie, contre ses propres erreurs ou contre les machinations de ses adversaires. On pourrait, du point de vue où nous sommes placés, considérer comme rites préparatoires un certain nombre de cérémonies, qui tiennent souvent une place sans proportion avec l'importance du rite central, c'est-à-dire de celui qui répond précisément au but qu'on veut atteindre. Telles sont les danses magiques, la musique continue, les tamtams; telles encore les fumigations, les intoxications. Toutes ces pratiques mettent les officiants et leurs clients dans un état spécial, non seulement moralement et psychologiquement, mais quelquefois physiologiquement différent de leur état normal, état qui est parfaitement réalisé dans les trances chamaniques, les rêves volontaires ou obligatoires, qui sont aussi des rites. Le nombre et la grandeur de ces faits prouvent que le rite magique se passe dans un milieu magique différencié, milieu que l'ensemble des préparations de la cérémonie a pour objet de limiter et de distinguer des autres milieux. A la rigueur, une simple attitude, un murmure, un mot, un geste, un regard suffit pour en indiquer la présence.

Comme pour le sacrifice, il y a encore, sinon toujours, du moins assez régulièrement, des rites de sortie, destinés à limiter les effets du rite et à assurer l'impunité des acteurs. On rejette ou l'on détruit les produits de la cérémonie qui ne

sont pas utilisés; on se lustre; on quitte le terrain magique en ayant soin de ne pas tourner la tête. Ce ne sont pas là de simples précautions individuelles, elles sont prescrites; ce sont des règles d'action, qui figurent expressément au rituel cherokee ou dans le rituel atharvanique et ont dû faire également partie des rituels de magie gréco-latins. Virgile a soin de les mentionner à la fin de la huitième églogue (v. 102).

Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace; nec respexeris...

Dans la *Μαντεία Κρονική*, cérémonie divinatoire dont la liturgie nous est donnée par le grand Papyrus magique de Paris, nous trouvons encore une prière finale qui est un véritable rite de sortie.

En règle générale, on peut dire que la magie multiplie les conditions des rites, au point de paraître rechercher des échappatoires et même d'en trouver. La tradition littéraire relative à la magie, bien loin d'avoir réduit le caractère apparemment compliqué de ses opérations, semble l'avoir développé à plaisir. C'est qu'il tient étroitement à l'idée de la magie. Il est d'ailleurs naturel que les magiciens se soient retranchés, en cas d'insuccès, derrière la procédure et les vices de forme. Mais on n'a pas le droit de supposer qu'il n'y ait eu là qu'un simple artifice. Les magiciens en auraient été les premières victimes, se rendant ainsi leur profession impossible. L'importance et la prolifération illimitée de ces rites tient directement aux caractères essentiels de la magie même. Il est à noter que la plupart des circonstances à observer sont des circonstances anormales. Si banal que soit le rite magique, on veut le faire rare. Ce n'est pas sans raison qu'on n'emploie que des herbes de la Saint-Jean, de la Saint-Martin, de la Noël, du Vendredi Saint ou des herbes de la nouvelle lune. Ce sont des choses qui ne sont pas ordinaires et il s'agit en somme de donner à la cérémonie ce caractère anormal vers lequel tend tout rite magique. Les gestes sont l'inverse des gestes normaux, ou tout au moins de ceux qui sont admis dans les cérémonies religieuses; les conditions de temps et les autres sont apparemment irréalisables; tout le matériel est de préférence immonde et les pratiques obscènes. Le tout a un air de bizarrerie, d'affectation, de contre-nature, aussi éloigné que possible de la simplicité à laquelle quelques-uns des derniers théoriciens ont réduit la magie.

2° *La nature des rites.* — Nous arrivons maintenant aux cérémonies essentielles et directement efficaces. Elles comprennent d'ordinaire à la fois des rites manuels et des rites oraux. En dehors de cette grande division, nous ne tentons pas une classification des rites magiques. Nous constituons simplement, pour les besoins de notre exposition, un certain nombre de groupes de rites, entre lesquels il n'y a pas de distinction bien tranchée.

Les rites manuels. — Dans l'état actuel de la science des religions, le groupe des rites sympathiques ou symboliques est le premier qui se présente comme ayant plus particulièrement un caractère magique. Leur théorie a été suffisamment faite et des répertoires assez considérables en ont été dressés, pour que nous soyons dispensés d'y insister. A la lecture de ces répertoires, on pourra peut-être penser que le nombre des rites symboliques est théoriquement indéfini et que tout acte symbolique est, par nature, efficace. Nous pensons, au contraire, sans cependant pouvoir en apporter la preuve, que, pour une magie donnée, le nombre des rites symboliques, prescrits et exécutés, est toujours limité. Nous croyons, en outre, qu'ils ne sont exécutés que parce qu'ils sont prescrits et non parce qu'ils sont logiquement réalisables. En face de l'infinité des symbolismes possibles, même des symbolismes observés dans l'ensemble de l'humanité, le nombre de ceux qui sont valables pour une magie est singulièrement petit. Nous pourrions dire qu'il y a toujours des codes limitatifs de symbolismes, si nous trouvions en réalité des catalogues de rites sympathiques; ces catalogues, il est naturel que nous n'en ayons pas, car les magiciens n'ont eu besoin de classer les rites que par objets et non par procédés.

Nous ajouterons que, si le procédé sympathique est d'un emploi général dans toutes les magies et dans toute l'humanité, s'il y a même de véritables rites sympathiques, les magiciens n'ont pas, en général, librement spéculé sur la sympathie, ils se sont moins préoccupés du mécanisme de leurs rites que de la tradition qui les transmet et de leur caractère formel ou exceptionnel.

En conséquence, ces pratiques nous apparaissent, non pas comme des gestes mécaniquement efficaces, mais comme des actes solennels et de véritables rites. En fait, des rituels qui nous sont connus, hindous, américains ou grecs, il nous

serait fort difficile d'extraire une liste des rites sympathiques purs. Les variations sur le thème de la sympathie sont si nombreuses que celui-ci en est comme obscurci.

Mais il n'y a pas que des rites sympathiques en magie. Il y a d'abord toute une classe de rites qui équivalent aux rites de la sacralisation et de la désacralisation religieuses. Le système des purifications est si important que la *çanti* hindoue, l'expiation, semble avoir été une spécialité des brahmanes de l'Atharva Veda et que le mot de *καθαρός*, en Grèce, a fini par désigner le rite magique en général. Ces purifications sont faites avec des fumigations, des bains de vapeur, des passages au feu, à l'eau, etc... Une bonne partie des rites curatifs et des rites conjuratoires sont faits de pareilles pratiques.

Il y a ensuite des rites sacrificiels. Il y en a dans la *Μαντεία Κρονική*, dont nous parlons plus haut, et dans l'envoûtement hindou. Dans les textes atharvaniques, outre les sacrifices obligatoires de préparation, la plus grande partie des rites sont des sacrifices ou en impliquent : ainsi, l'incantation des flèches se fait sur un bûcher de bois de flèches, qui est sacrificiel; dans tout ce rituel, une part de tout ce qui est consommé est nécessairement sacrifiée. Dans les textes grecs, les indications de sacrifices sont tout au moins fréquentes. L'image du sacrifice s'est même imposée au point de devenir en magie une image directrice, suivant laquelle s'ordonne dans la pensée l'ensemble des opérations; ainsi, dans les livres alchimiques grecs, nous trouvons, à plusieurs reprises, la transmutation du cuivre en or expliquée par une allégorie sacrificielle. Le thème du sacrifice et, en particulier, du sacrifice d'enfant est commun dans ce que nous savons de la magie antique et de celle du moyen âge; on en rencontre des exemples un peu partout; toutefois ils nous viennent plutôt du mythe que de la pratique magique. Nous considérons tous ces rites comme des sacrifices, parce qu'en fait ils nous sont donnés comme tels; les vocabulaires ne les distinguent pas du sacrifice religieux pas plus qu'ils ne distinguent les purifications magiques des purifications religieuses. D'ailleurs, ils produisent les mêmes effets que les sacrifices religieux, ils dégagent des influences, des puissances et ce sont des moyens de communiquer avec celles-ci. Dans la *Μαντεία Κρονική*, le dieu est vraiment présent à la cérémonie. Les textes nous apprennent aussi que, dans ces rites magiques, les matières traitées se trouvent réellement transformées et divinisées. On lit dans

une incantation qui ne nous paraît pas d'ailleurs avoir subi une influence chrétienne : Σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς, σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσειρίου, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαῶ. (*Papyrus* CXXI [B. M.], 710.)

Il y a donc des sacrifices dans la magie, mais nous n'en trouvons pas dans toutes les magies; ainsi, chez les Cherokees ou en Australie, ils font défaut. En Malaisie, ils sont très réduits: les offrandes d'encens et de fleurs y sont probablement d'origine bouddhique ou hindouiste, et les sacrifices, très rares, de chèvres et de coqs semblent souvent d'origine musulmane. En principe, là où manque le sacrifice magique, le sacrifice religieux manque également. En tout cas, l'étude spéciale du sacrifice magique n'est pas aussi nécessaire à l'étude de la magie que celle du rite sympathique et nous la réservons pour un autre travail, où nous comparerons spécialement le rite magique au rite religieux. Toutefois, on peut déjà poser en thèse générale que les sacrifices ne forment pas, dans la magie, comme dans la religion, une classe bien fermée de rites très spécialisés. D'une part, comme dans l'exemple cité plus haut du sacrifice de bois de flèches et, par définition, dans tous les cas de sacrifices expiatoires magiques, ils ne font qu'envelopper le rite sympathique, dont ils sont alors, à proprement parler, la forme. D'autre part, ils touchent à la cuisine magique. Ils ne sont plus qu'une manière entre mille de la faire. Ainsi, dans la magie grecque, la confection des κολλούρια ne se distingue pas des sacrifices; les papyrus donnent aux mélanges magiques destinés aux fumigations ou à tout autre chose le nom d'ἐπιθύματα.

Nous nous trouvons ici en présence d'une grande classe de pratiques mal définies qui tiennent, dans la magie et dans ses doctrinaux, une énorme place; car elles confinent à l'emploi des substances dont les vertus doivent être transmises par contact; en d'autres termes, elles fournissent le moyen d'utiliser les associations sympathiques ou d'utiliser sympathiquement les choses. Comme elles sont aussi étranges qu'elles sont générales, elles colorent de leur bizarrerie tout l'ensemble de la magie et fournissent un des traits essentiels de son image populaire. L'autel du magicien, c'est son chaudron magique. La magie est un art d'accommoder, de préparer des mélanges, des fermentations et des mets. Ses produits sont triturés, broyés, malaxés, dilués, transformés en parfums, en boissons, en infusions, en pâtes, en gâteaux à formes

spéciales, en images, pour être fumigés, bus, mangés ou gardés comme amulettes. Cette cuisine, chimie ou pharmacie, n'a pas seulement pour objet de rendre utilisables les choses magiques, elle sert à leur donner la forme rituelle, qui fait une partie, et non la moindre, de leur efficacité. Elle est elle-même rituelle, très formelle et traditionnelle; les actes qu'elle comporte sont des rites. Ces rites ne doivent pas être rangés indifféremment parmi les rites préparatoires ou concomitants d'une cérémonie magique. La préparation des matières et la confection des produits est l'objet principal et central de cérémonies complètes, avec rites d'entrée et rites de sortie. Ce qu'est au sacrifice l'accommodation de la victime, cette cuisine l'est au rite magique. C'est un moment du rite.

Cet art d'accommoder les choses est compliqué d'autres industries. La magie prépare des images, faites de pâte, d'argile, de cire, de miel, de plâtre, de métal ou de papier mâché, de papyrus ou de parchemin, de sable ou de bois, etc... La magie sculpte, modèle, peint, dessine, brode, tricote, tisse, grave; elle fait de la bijouterie, de la marqueterie, et nous ne savons combien d'autres choses. Ces divers métiers lui procurent ses figurines de dieux ou de démons, ses poupées d'envoûtement, ses symboles. Elle fabrique des grigris, des scapulaires, des talismans, des amulettes, tous objets qui ne doivent être considérés que comme des rites continués.

Les rites oraux. — On désigne d'ordinaire les rites oraux magiques sous le nom générique d'incantations, et nous ne voyons pas de raison pour ne pas suivre méthodiquement l'usage. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait qu'une seule espèce de rites oraux en magie. Bien loin de là, le système de l'incantation a une telle importance dans la magie, qu'il est, dans certaines magies, extrêmement différencié. Il ne semble pas qu'on lui ait jamais fait la part exacte qui lui revient. A lire certains répertoires modernés, on pourrait croire que la magie ne se compose que de rites manuels; les rites oraux n'y sont mentionnés que pour mémoire et disparaissent dans la longue énumération du reste. D'autres recueils au contraire, comme celui de Lönnrot, pour la magie finnoise, ne contiennent que des incantations. Il est rare qu'on nous donne une idée suffisante de l'équilibre des deux grandes classes de rites, comme l'ont fait Skeat pour la magie malaise, ou Mooney pour celle des Cherokees. Les rituels ou les livres de magiciens montrent

que d'ordinaire les uns ne vont pas sans les autres. Ils sont si intimement associés que, pour donner une idée exacte des cérémonies magiques, il faudrait les étudier concurremment. Si l'une des deux classes tendait à prédominer, ce serait plutôt celle des incantations. Il est douteux qu'il y ait eu de véritables rites muets, tandis qu'il est certain qu'un très grand nombre de rites ont été exclusivement oraux.

Nous trouvons dans la magie à peu près toutes les formes de rites oraux que nous connaissons dans la religion : serments, vœux, souhaits, prières, hymnes, interjections, simples formules. Mais, pas plus que nous n'avons essayé de classer les rites manuels, nous n'essayerons de classer sous ces rubriques les rites oraux. Elles ne correspondent pas ici à des groupes de faits bien définis. Le chaos de la magie fait que la forme des rites ne répond pas exactement à leur objet. Il y a des disproportions qui nous étonnent; nous voyons des hymnes de la plus haute envolée associées aux fins les plus mesquines.

Il existe un groupe d'incantations qui correspond à ce que nous avons appelé les rites sympathiques. Les unes agissent elles-mêmes sympathiquement. Il s'agit de nommer les actes ou les choses et de les susciter ainsi par sympathie. Dans un charme médical ou dans un exorcisme, on jouera sur les mots qui signifient écarter, rejeter, ou bien sur ceux qui désignent la maladie ou le démon, cause du mal. Les calembours et les onomatopées comptent parmi les moyens employés pour combattre verbalement, par sympathie, la maladie. Un autre procédé, qui donne lieu à une sorte de classe d'incantations sympathiques, est la description même du rite manuel correspondant : Πάσ' ἄμα καὶ λέγε ταῦτα. τὰ Δέλοι δος ὅστια πάσσω (Théocrite, II, 21). Il semble qu'on ait supposé souvent que la description, ou la mention de l'acte, suffit et à le produire et à produire son effet.

De même que la magie contient des sacrifices, elle contient aussi des prières, des hymnes et tout particulièrement des prières aux dieux. Voici une prière védique prononcée au cours d'un simple rite sympathique contre l'hydropisie (*Kaushika sūtra* 25,37, sq.) : « Cet Asura règne sur les dieux; certes, la volonté du roi Varuna est vérité (se réalise immanquablement); de ceci (de cette maladie) moi qui excelle de toutes parts par mon charme, de la colère du terrible (dieu), je retire cet homme. Qu'honneur te soit (rendu) ô roi Varuna, à ta colère; car, ô terrible, toute tromperie, tu la connais. Mille

autres hommes, je te les abandonne ensemble; que, par ta bonté (?), il vive cent automnes cet homme. » etc. Varuna, dieu des eaux, qui sanctionne les fautes par l'hydropisie est imploré naturellement au cours de cet hymne (*Atharva Veda*, I, 10); ou plus exactement de cette formule (*brahman*, vers 4). Dans les prières à Artémis et au soleil qu'on a relevées dans les papyrus magiques grecs, la belle teneur lyrique de l'invocation est dénaturée et étouffée par l'intrusion de tout le fatras magique. Les prières et les hymnes qui rappellent de si près, pour peu qu'on les dépouille de cet appareil insolite, celles que nous sommes habitués à considérer comme religieuses, proviennent souvent de rituels religieux, en particulier de rituels abolis ou étrangers. Ainsi, M. Dieterich vient d'extraire du grand papyrus de Paris tout un morceau de liturgie mithriaque. De même les textes sacrés, choses religieuses, peuvent devenir à l'occasion choses magiques. Les livres saints, Bible, Coran, Vedas, Tripitakas, ont fourni d'incantations une bonne partie de l'humanité. Que le système des rites oraux à caractère religieux se soit étendu à ce point dans les magies modernes, nous ne devons pas nous en étonner; ce fait est corrélatif à l'extension de ce système dans la pratique de la religion, de même que l'application magique du mécanisme sacrificiel est corrélatrice à son application religieuse. Il n'y a pour une société donnée qu'un nombre limité de formes rituelles qui soient concevables.

Ce que les rites manuels ne font pas normalement dans la magie, c'est de retracer des mythes. Mais, par contre, nous avons un troisième groupe de rites verbaux, que nous appellerons incantations mythiques. De ces incantations, il y a une première sorte qui consiste à décrire une opération semblable à celle qu'on veut produire. Cette description a la forme d'un conte ou d'un récit épique et les personnages en sont héroïques ou divins. On assimile le cas présent au cas décrit comme à un prototype, et le raisonnement prend la forme suivante : Si un tel (dieu, saint ou héros) a pu faire telle ou telle chose (souvent plus difficile), dans telle circonstance, de même, ou à plus forte raison, peut-il faire la même chose dans le cas présent, qui est analogue. Une deuxième classe de ces charmes mythiques est formée par ce qu'on a appelé les *rites d'origine*; ceux-ci décrivent la genèse, énumèrent les qualités et les noms de l'être, de la chose ou du démon visé par le rite; c'est une sorte de dénonciation qui dévoile l'objet du

charme ; le magicien lui intente un procès magique, établit son identité, le traque, le force, le rend passif et lui intime des ordres.

Toutes ces incantations sont capables d'atteindre des dimensions considérables. Il est plus fréquent encore qu'elles se rétrécissent ; le balbutiement d'une onomatopée, d'un mot qui indique l'objet du rite, du nom de la personne désignée fait à la rigueur après que le rite oral n'ait plus qu'une action toute mécanique. Les prières se réduisent aisément à la simple mention d'un nom divin ou démoniaque, ou d'un mot religieux presque vide, comme le *trisagion* ou le *qodesch*, etc... Les charmes mythiques finissent par se borner à la simple énonciation d'un nom propre ou d'un nom commun. Les noms eux-mêmes se décomposent ; on les remplace par des lettres : le *trisagion* par sa lettre initiale, les noms des planètes par les voyelles correspondantes ; on en arrive ainsi aux énigmes que sont les Ἐπίσια γράμματα ou aux fausses formules algébriques, auxquelles ont abouti les résumés d'opérations alchimiques.

Si tous ces rites oraux tendent vers les mêmes formes, c'est qu'ils ont tous la même fonction. Ils ont tout au moins pour effet d'évoquer une puissance et de spécialiser un rite. On invoque, on appelle, on rend présente la force spirituelle qui doit faire le rite efficace, ou tout au moins, on éprouve le besoin de dire sur quelle puissance on compte ; c'est le cas des exorcismes faits au nom de tel ou tel dieu ; on atteste une autorité ; c'est le cas des charmes mythiques. D'autre part, on dit à quoi sert le rite manuel, et pour qui il est fait ; on inscrit ou on prononce sur les poupées d'envoûtement le nom de l'enchanté ; en cueillant certaines plantes médicinales, il faut dire à quoi et à qui on les destine. Ainsi, le charme oral précise, complète le rite manuel qu'il peut supplanter. Tout geste rituel, d'ailleurs, comporte une phrase ; car il y a toujours un minimum de représentation, dans lequel la nature et la fin du rite sont exprimées, tout au moins dans un langage intérieur. C'est pourquoi nous disons qu'il n'y a pas de véritable rite muet, parce que le silence apparent n'empêche pas cette incantation-sous-entendue qu'est la conscience du désir. De ce point de vue, le rite manuel n'est pas autre chose que la traduction de cette incantation muette ; le geste est un signe et un langage. Paroles et actes s'équivalent absolument et c'est pourquoi nous voyons que des énoncés de rites

manuels nous sont présentés comme des incantations. Sans acte physique formel, par sa voix, son souffle, ou même par son désir, un magicien crée, annihile, dirige, chasse, fait toutes choses.

Le fait que toute incantation soit une formule et que tout rite manuel ait virtuellement une formule, démontre déjà le caractère formaliste de toute la magie. Pour les incantations, personne n'a jamais mis en doute qu'elles fussent des rites, étant traditionnelles, formelles et revêtues d'une efficacité *sui generis* ; on n'a jamais conçu que des mots aient produit physiquement les effets désirés. Pour les rites manuels, le fait est moins évident ; car il y a une correspondance plus étroite, quelquefois logique, quelquefois même expérimentale, entre le rite et l'effet désiré ; il est certain que les bains de vapeur, les frictions magiques ont réellement soulagé des malades. Mais, en réalité, les deux séries de rites ont bien les mêmes caractères et prêtent aux mêmes observations. Toutes deux se passent dans un monde anormal.

Les incantations sont faites dans un langage spécial qui est le langage des dieux, des esprits, de la magie. Les deux faits de ce genre dont la grandeur est peut-être la plus frappante, c'est l'emploi en Malaisie du *bhāsahantu* (langue des esprits) et chez les Eskimos de la langue des angekoks. Pour la Grèce, Jamblique nous dit que les Ἐπίσια γράμματα sont la langue des dieux. La magie a parlé sanscrit dans l'Inde des pracrīts, égyptien et hébreu dans le monde grec, grec dans le monde latin, et latin chez nous. Partout elle recherche l'archaïsme, les termes étranges, incompréhensibles. Dès sa naissance, comme on le voit en Australie où nous y assistons peut-être, on la trouve marmonnant son *abracadabra*.

L'étrangeté et la bizarrerie des rites manuels correspondent aux énigmes et aux balbutiements des rites oraux. Loin d'être une simple expression de l'émotion individuelle, la magie contraint à chaque instant les gestes et les locutions. Tout y est fixé et très exactement déterminé. Elle impose des mètres et des mélodies. Les formules magiques doivent être susurrées ou chantées sur un ton, sur un rythme spécial. Nous voyons dans le *Çatapatha brāhmaṇa* comme dans Origène que l'intonation peut avoir plus d'importance que le mot. Le geste n'est pas réglementé avec moins de précision. Le magicien le rythme comme une danse : le rituel lui dit de quelle main, de quel doigt il doit agir, quel pied il doit avancer ;

quand il doit s'asseoir, se lever, se coucher, sauter, crier, dans quel sens il doit marcher. Fût-il seul avec lui-même, il n'est pas plus libre que le prêtre à l'autel. En outre, il y a des canons généraux qui sont communs aux rites manuels et aux rites oraux : ce sont ceux de nombre et d'orientation. Gestes et paroles doivent être répétés une certaine quantité de fois. Ces nombres ne sont pas quelconques, ce sont ceux qu'on appelle des nombres magiques ou des nombres sacrés : 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20, etc. D'autre part, les mots ou les actes doivent être prononcés ou exécutés la face tournée vers l'un des points cardinaux, le minimum d'orientation prescrit étant la direction de l'enchanteur vers l'objet enchanté. En somme, les rites magiques sont extraordinairement formels et tendent, non pas à la simplicité du geste laïque, mais au raffinement le plus extrême de la préciosité mystique.

Les plus simples des rites magiques ont une forme à l'égal de ceux qui sont l'objet du plus grand nombre de déterminations. Nous avons jusqu'ici parlé de la magie comme si elle ne consistait qu'en actes positifs. Mais elle contient aussi des rites négatifs, qui sont précisément les rites très simples dont nous parlons. Nous les avons déjà rencontrés dans l'énumération des préparatifs de la cérémonie magique, quand nous avons mentionné les abstinences auxquelles se prêtaient le magicien et l'intéressé. Mais ces rites sont également recommandés ou pratiqués isolément. Ce sont eux qui constituent la grande masse des faits qu'on appelle superstitions. Ils consistent surtout à ne pas faire une certaine chose, pour éviter un certain effet magique. Or, ces rites sont non seulement formels, mais ils le sont au suprême degré puisqu'ils se présentent avec un caractère impératif presque parfait. L'espèce d'obligation qui s'y attache montre qu'ils sont l'œuvre de forces sociales, encore mieux que nous n'avons pu le faire pour les autres à l'aide de leur caractère traditionnel, anormal, formaliste. Mais sur cette question importante du tabou sympathique, de la magie négative, comme nous proposons de l'appeler, nous sommes trop peu éclairés par nos devanciers et par nos propres recherches, pour nous croire en mesure de faire autre chose que de signaler un sujet d'études. Pour le moment, nous ne voyons dans ces faits qu'une preuve de plus que cet élément de la magie, qui est le rite, est l'objet d'une prédétermination collective.

Quant aux rites positifs, nous avons vu comment ils étaient limités, pour chaque magie, quant à leur nombre. Celui de leurs compositions, où entrent, mêlés, incantations, rites négatifs, sacrifices, rites culinaires, etc., n'est pas non plus illimité. Il tend à s'établir des *complexus* stables en assez petit nombre, que nous pourrions appeler des types de cérémonies, tout à fait comparables soit aux types d'outils, soit à ce qu'on appelle des types quand on parle d'art. Il y a un choix, une sélection entre les formes possibles faites par chaque magie; une fois établis, on retrouve sans cesse ces mêmes *complexus* démarqués et servant à toutes fins, en dépit de la logique de leur composition. Telles sont les variations sur le thème de l'évocation de la sorcière par le moyen des choses enchantées par elle; quand il s'agissait de lait qui ne donnait plus de beurre, on poignardait le lait dans la baratte, mais on a continué à frapper le lait pour conjurer de tout autres maléfices. Nous avons là un type de cérémonie magique; ce n'est pas d'ailleurs le seul qu'ait fourni le même thème. On cite également des envoûtements à deux et à trois poupées qui ne se justifient que par une semblable prolifération. Ces faits, par leur persistance et par leur formalisme, sont comparables aux fêtes religieuses.

D'autre part, de la même façon que les arts et les techniques ont des types ethniques ou plus exactement nationaux, de la même façon, on pourrait dire que chaque magie a son type propre, reconnaissable, caractérisé par la prédominance de certains rites : l'emploi des os de morts dans les envoûtements australiens, des fumigations de tabac dans les magies américaines, des bénédictions et des *credos*, musulmans ou juifs, dans les magies influencées par le judaïsme ou l'islamisme. Seuls les Malais semblent connaître comme rite le curieux thème de l'assemblée.

S'il y a spécification des formes de la magie suivant les sociétés, il y a, à l'intérieur de chaque magie, ou, à un autre point de vue, à l'intérieur de chacun des grands groupes de rites que nous avons décrits à part, des variétés dominantes. La sélection des types est, en partie, l'œuvre de magiciens spécialisés qui appliquent un seul rite ou un petit nombre de rites à l'ensemble des cas pour lesquels ils sont qualifiés. Chaque magicien est l'homme d'une recette, d'un instrument, d'un sac médecine, dont il use fatalement à tout propos. C'est plus souvent suivant les rites qu'ils pratiquent que suivant

les pouvoirs qu'ils possèdent, que les magiciens sont spécialisés. Ajoutons que ceux que nous avons appelés les magiciens occasionnels connaissent encore moins de rites que les magiciens proprement dits et sont tentés de les reproduire sans fin. C'est ainsi que les recettes appliquées indéfiniment sans rime ni raison deviennent parfaitement inintelligibles. Nous voyons donc encore une fois combien la forme tend à prédominer sur le fond.

Mais ce que nous venons de dire sur la formation de variétés dans les rites magiques ne prouve pas qu'ils soient en fait classables. Outre qu'il reste une foule de rites flottants, la naissance de variétés dans cette masse amorphe est tout à fait accidentelle et ne correspond pas à une diversité réelle de fonctions ; il n'y a rien dans la magie, qui soit proprement comparable aux institutions religieuses.

III

LES REPRÉSENTATIONS

Les pratiques magiques ne sont pas vides de sens. Elles correspondent à des représentations, souvent fort riches, qui constituent le troisième élément de la magie. Nous avons vu que tout rite est une espèce de langage. C'est donc qu'il traduit une idée.

Le minimum de représentation que comporte tout acte magique, c'est la représentation de son effet. Mais cette représentation, si rudimentaire qu'on puisse la concevoir, est déjà fort complexe. Elle est à plusieurs temps, à plusieurs composantes. Nous pourrions en indiquer au moins quelques-unes et l'analyse que nous en ferons ne sera pas seulement théorique, puisqu'il y a des magies qui ont eu conscience de leur diversité et les ont notées par des mots ou par des métaphores distinctes.

En premier lieu, nous supposons que les magiciens et leurs fidèles ne se sont jamais représenté les effets particuliers de leurs rites sans penser, au moins implicitement, aux effets généraux de la magie. Tout acte magique semble procéder d'une espèce de raisonnement syllogistique dont la majeure est souvent claire, voire exprimée dans l'incantation : *Venenum veneno vincitur; natura naturam vincit*. « Nous savons ton origine... Comment peux-tu tuer ici? » (*Atharva Veda*, VII, 76, 5,

vidma vai te... jānam, ... Kathām ha tātra tvām hano...) Si particuliers que soient les résultats produits par les rites, ils sont conçus, au moment même de l'action, comme ayant tous des caractères communs. Il y a toujours, en effet, soit imposition, soit suppression d'un caractère ou d'une condition : par exemple, ensorcellement ou délivrance, prise de possession ou rachat, en deux mots, changement d'état. Nous dirons volontiers que tout acte magique est représenté comme ayant pour effet soit de mettre des êtres vivants ou des choses dans un état tel que certains gestes, accidents ou phénomènes, doivent s'ensuivre infailliblement, soit de les faire sortir d'un état nuisible. Les actes diffèrent entre eux selon l'état initial, les circonstances qui déterminent le sens du changement, et les fins spéciales qui leur sont assignées, mais ils se ressemblent en ce qu'ils ont pour effet immédiat et essentiel de modifier un état donné. Or, le magicien sait et sent bien que par là sa magie est toujours semblable à elle-même ; il a l'idée toujours présente que la magie est l'art des changements, la *māyā*, comme disent les Hindous.

Mais, outre cette conception toute formelle, il y a, dans l'idée d'un rite magique, d'autres éléments déjà fort concrets. Les choses viennent et partent : l'âme revient, la fièvre est chassée. On essaye de rendre compte de l'effet produit par des accumulations d'images. L'ensorcelé est un malade, un estropié, un prisonnier. On lui a brisé les os, fait évaporer les moelles, on l'écorche. L'image favorite est celle du lien qu'on lie ou qu'on délie : « lien des maléfices qui méchamment a été noué », « enchaînement qui sur le sol est dessiné », etc... Chez les Grecs le charme est un *κατάδεσμος*, un *φιλοκατάδεσμος*. La même idée est exprimée plus abstraitement en latin par le mot de *religio*, qui d'ailleurs a le même sens. Dans une incantation contre une série de maux de gorge, après une énumération de termes techniques et descriptifs, nous lisons : *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, XV, 11); la *religio* est traitée ici comme une sorte d'être vague, de personnalité diffuse qu'on peut saisir et chasser. Ailleurs, c'est par des images morales, celles de la paix, de l'amour, de la séduction, de la crainte, de la justice, de la propriété, qu'on exprimera les effets du rite. Cette représentation, dont nous saisissons ainsi, çà et là, des linéaments imprécis, s'est quelquefois condensée dans une notion distincte, désignée par un mot spécial. Les Assyriens ont

exprimé une pareille notion par le mot de *māmit*. En Mélanésie, l'équivalent du *māmit*, c'est le *mana*, qu'on voit sortir du rite; chez les Iroquois (Hurons) c'est l'*orenda*, que lance le magicien; dans l'Inde antique, c'était le *brahman* (neutre) qui allait agir; chez nous, c'est le charme, le sort, l'enchantement et les mots mêmes par lesquels on détermine ces idées montrent combien elles étaient peu théoriques. On en parle comme de choses concrètes et d'objets matériels; on jette un charme, une rune; on lave, on noie, on brûle un sort.

Un troisième moment de notre représentation totale est celui où l'on conçoit qu'il y a entre les êtres et les choses intéressés dans le rite une certaine relation. Cette relation est quelquefois conçue comme sexuelle. Une incantation assyro-babylonienne crée une sorte de mariage mystique entre les démons et les images destinées à les représenter: « Vous, tout le mal, tout le mauvais qui s'est emparé de N., fils de N., et le poursuit, si tu es mâle, que ceci soit ta femme, si tu es femelle, que ceci soit ton mâle » (Fossey, *La Magie assyrienne*, p. 133). Il y a mille autres manières de concevoir cette relation. On peut la représenter comme une mutuelle possession des ensorceleurs et des ensorcelés. Les sorciers peuvent être atteints derrière leur victime, qui ainsi a prise sur eux. De la même façon, on peut lever un charme en ensorcelant le sorcier qui, de son côté, a naturellement prise sur son charme. On dit encore que c'est le sorcier, ou son âme, ou que c'est le démon du sorcier qui possèdent l'ensorcelé; c'est ainsi qu'il réalise sa mainmise sur sa victime. La possession démoniaque est l'expression la plus forte, la simple fascination, l'expression la plus faible, de la relation qui s'établit entre le magicien et le sujet de son rite. On conçoit toujours, distinctement, une espèce de continuité entre les agents, les patients, les matières, les esprits, les buts d'un rite magique. Tout compte fait, nous retrouvons dans la magie ce que nous avons déjà trouvé dans le sacrifice. La magie implique une confusion d'images, sans laquelle, selon nous, le rite même est inconcevable. De même que sacrifiant, victime, dieu et sacrifice se confondent, de même magicien, rite et effets du rite, donnent lieu à un mélange d'images indissociables; cette confusion, d'ailleurs, est en elle-même objet de représentation. Si distincts que soient, en effet, les divers moments de la représentation d'un rite magique, ils sont inclus dans une représentation synthétique, où se confondent les causes et les

effets. C'est l'idée même de la magie, de l'efficacité immédiate et sans limite, de la création directe; c'est l'illusion absolue, la *māyā* comme les Hindous l'avaient bien nommée. Entre le souhait et sa réalisation, il n'y a pas, en magie, d'intervalle. C'est là un de ses traits distinctifs, surtout dans les contes. Toutes ces représentations que nous venons de décrire ne sont que les diverses formes, les divers moments si l'on veut, de l'idée même de magie. Celle-ci contient en outre des représentations plus déterminées que nous allons essayer de décrire.

Nous classerons ces représentations en impersonnelles et en personnelles, suivant que l'idée d'êtres individuels s'y trouve ou ne s'y trouve pas. Les premières peuvent être divisées en abstraites et concrètes, les autres sont naturellement concrètes.

1° *Représentations impersonnelles abstraites.* — *Les lois de la magie.* — Les représentations impersonnelles de la magie, ce sont les lois qu'elle a posées implicitement ou explicitement, au moins par l'organe des alchimistes et des médecins. Dans ces dernières années, on a donné une extrême importance à cet ordre de représentations. On a cru que la magie n'était dominée que par elles et on en a conclu tout naturellement que la magie était une sorte de science; car qui dit loi dit science. En effet, la magie a bien l'air d'être une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité. Mais ceci ne nous apprend rien; car il serait bien étonnant qu'elle pût être autre chose, puisqu'elle a pour objet exclusif, semble-t-il, de produire des effets. Tout ce que nous concédons c'est que, à ce titre, si l'on simplifie ses formules, il est impossible de ne pas la considérer comme une discipline scientifique, une science primitive, et c'est ce qu'ont fait MM. Frazer et Jevons. Ajoutons que la magie fait fonction de science et tient la place de sciences à naître. Ce caractère scientifique de la magie a été généralement aperçu et intentionnellement cultivé par les magiciens. L'effort vers la science dont nous parlons est naturellement plus visible dans ses formes supérieures qui supposent des connaissances acquises, une pratique raffinée, et qui s'exercent dans des milieux où l'idée de la science positive est déjà présente.

Il est possible de démêler, à travers le fouillis des expressions variables, trois lois dominantes. On peut les appeler

toutes lois de sympathie si l'on comprend, sous le mot de sympathie, l'antipathie. Ce sont les lois de contiguïté, de similarité, de contraste : les choses en contact sont ou restent unies, le semblable produit le semblable, le contraire agit sur le contraire. M. Tylor et d'autres après lui ont remarqué que ces lois ne sont autres que celles de l'association des idées (nous ajoutons chez les adultes), à cette différence près qu'ici l'association subjective des idées fait conclure à l'association objective des faits, en d'autres termes, que les liaisons fortuites des pensées équivalent aux liaisons causales des choses. On pourrait réunir les trois formules en une seule et dire : contiguïté, similarité et contrariété, valent simultanément, identité, opposition, en pensée et en fait. Il y a lieu de se demander si ces formules rendent exactement compte de la façon dont ces soi-disant lois ont été réellement conçues.

Considérons d'abord la loi de contiguïté. La forme la plus simple de cette notion de contiguïté sympathique nous est donnée dans l'identification de la partie au tout. La partie vaut pour la chose entière. Les dents, la salive, la sueur, les ongles, les cheveux représentent intégralement la personne ; de telle sorte que, par leur moyen, on peut agir directement sur elle, soit pour la séduire, soit pour l'envoûter. La séparation n'interrompt pas la continuité, on peut même reconstituer ou susciter un tout à l'aide d'une de ses parties : *Totum ex parte*. Il est inutile de donner des exemples de ces croyances, maintenant bien connues. La même loi peut s'exprimer en d'autres termes encore : la personnalité d'un être est indivise et réside tout entière dans chacune de ses parties.

Cette formule vaut non seulement pour les personnes, mais encore pour les choses. En magie, l'essence d'une chose appartient à ses parties, aussi bien qu'à son tout. La loi est, en somme, tout à fait générale et constate une propriété, également attribuée à l'âme des individus et à l'essence spirituelle des choses. Ce n'est pas tout ; chaque objet comprend intégralement le principe essentiel de l'espèce dont il fait partie : toute flamme contient le feu, tout os de mort contient la mort, de même qu'un seul cheveu est capable de contenir le principe vital d'un homme. Ces observations tendent à montrer qu'il ne s'agit pas seulement de conceptions concernant l'âme individuelle et que, par conséquent, la loi ne peut s'expliquer par les propriétés qui sont implicitement attribuées à l'âme. Ce n'est pas non plus un corollaire de la théorie du

gage de vie ; la croyance au gage de vie n'est, au contraire, qu'un cas particulier du *totum ex parte*.

Cette loi de contiguïté comporte d'ailleurs d'autres développements. Tout ce qui est en contact immédiat avec la personne, les vêtements, l'empreinte des pas, celle du corps sur l'herbe ou dans le lit, le lit, le siège, les objets dont on se sert habituellement, jouets et autres, sont assimilés aux parties détachées du corps. On n'a pas besoin que le contact soit habituel, ou fréquent, ou effectivement réalisé, comme dans le cas des vêtements ou des objets usuels : on incante le chemin, les objets touchés accidentellement, l'eau du bain, un fruit mordu, etc... La magie qui s'exerce universellement sur les restes de repas procède de l'idée qu'il y a continuité, identité absolue entre les reliefs, les aliments ingérés, et le mangeur, devenu substantiellement identique à ce qu'il a mangé. Une relation de continuité toute semblable existe entre un homme et sa famille ; on agit à coup sûr sur lui en agissant sur ses parents ; il est utile de les nommer dans les formules ou d'écrire leur nom sur les objets magiques destinés à lui nuire. Même relation entre un homme et ses animaux domestiques, sa maison, le toit de sa maison, son champ, etc... Entre une blessure et l'arme qui l'a produite s'établit, par continuité, une relation sympathique qu'on peut utiliser pour soigner la première par l'intermédiaire de la seconde. Ce même lien unit le meurtrier à sa victime ; l'idée de la continuité sympathique fait croire que le cadavre saigne à l'approche de l'assassin ; il revient subitement à l'état qui résulte immédiatement du meurtre. L'explication de ce fait est valable, car nous avons des exemples plus clairs encore de cette sorte de continuité. Elle dépasse le coupable : on a cru par exemple que quand un homme maltraite un rouge-gorge, ses vaches donnent du lait rouge (Simmenthal, Suisse).

En somme, les individus et les choses sont reliés à un nombre, qui paraît théoriquement illimité, d'associés sympathiques. La chaîne en est si serrée, la continuité en est telle, que, pour produire un effet cherché, il est indifférent qu'on agisse sur l'un ou sur l'autre des chaînons. M. Sydney Hartland admet qu'une fille abandonnée peut penser faire souffrir son amant, par sympathie, en roulant ses propres cheveux autour des pattes d'un crapaud ou dans un cigare (Lucques). En Mélanésie (aux Nouvelles-Hébrides et aux Iles Salomon, semble-t-il), les amis d'un homme qui en a blessé un autre

sont mis en état, par le coup même, d'envenimer magiquement la plaie de l'adversaire meurtri.

L'idée de la continuité magique, que celle-ci soit réalisée par relation préalable de tout à partie, ou par contact accidentel, implique l'idée de contagion. Les qualités, les maladies, la vie, la chance, toute espèce d'influx magique, sont conçus comme transmissibles le long de ces chaînes sympathiques. L'idée de la contagion est déjà, parmi les idées magiques et religieuses, l'une des mieux connues. Que cela ne nous empêche pas de nous y arrêter un instant. En cas de contagion imaginaire, il se produit, comme nous l'avons vu dans le sacrifice, une fusion d'images, d'où résulte l'identification relative des choses et des êtres en contact. C'est, pour ainsi dire, l'image de ce qui est à déplacer qui parcourt la chaîne sympathique. Celle-ci est souvent figurée dans le rite lui-même, soit que, comme dans l'Inde, le magicien soit touché, à un certain moment du rite central, par l'intéressé, soit que, comme dans un cas australien, il attache à l'individu sur lequel il doit agir un fil ou une chaîne, le long de laquelle voyage la maladie chassée. Mais la contagion magique n'est pas seulement idéale et bornée au monde de l'invisible; elle est concrète, matérielle et de tous points semblable à la contagion physique. Marcellus de Bordeaux conseille, pour diagnostiquer les maladies internes, de faire coucher le malade pendant environ trois jours avec un petit chien à la mamelle, le patient doit donner lui-même du lait au chien, de sa propre bouche et souvent (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*); après quoi, il ne reste plus qu'à ouvrir le ventre de la bête (Marcellus, XXVIII, 132); Marcellus ajoute que la mort du chien guérit l'homme. Un rite tout à fait identique est pratiqué chez les Bagandas de l'Afrique centrale. En pareil cas, la fusion des images est parfaite; il y a plus que de l'illusion, il y a de l'hallucination; on voit réellement la maladie partir et se transmettre. Il y a transfert, plutôt qu'association des idées.

Mais ce transfert des idées se complique d'un transfert de sentiments. Car, d'un bout à l'autre d'une cérémonie magique se retrouve un même sentiment, qui en donne le sens et le ton, qui, en réalité, dirige et commande toutes les associations d'idées. C'est même ce qui nous expliquera comment fonctionne en réalité la loi de continuité dans les rites magiques.

Dans la plupart des applications de la sympathie par contiguïté, il n'y a pas purement et simplement extension d'une qualité ou d'un état, d'un objet ou d'une personne, à un autre objet, ou à une autre personne. Si la loi, telle que nous l'avons formulée, était absolue, ou si, dans les actes magiques où elle fonctionne, elle était seule impliquée et seulement sous sa forme intellectuelle, s'il n'y avait en somme que des idées associées, on constaterait d'abord que tous les éléments d'une chaîne magique, constituée par l'infinité des contacts possibles, nécessaires ou accidentels, seraient également affectés par la qualité qu'il s'agirait précisément de transmettre, et ensuite que toutes les qualités d'un des éléments de la chaîne, quel qu'il fût, se transmettraient intégralement à tous les autres. Or, il n'en est pas ainsi, sans quoi la magie serait impossible. On limite toujours les effets de la sympathie à un effet voulu. D'une part, on interrompt, à un moment précis, le courant sympathique; d'autre part, on ne transmet qu'une, ou un petit nombre des qualités transmissibles. Ainsi, quand le magicien absorbe la maladie de son client, il n'en souffre point. De même, il ne communique que la durée de la poudre de momie, employée pour prolonger la vie, la valeur de l'or et du diamant, l'insensibilité de la dent d'un mort; c'est à cette propriété, détachée par abstraction, que se borne la contagion.

De plus, on postule que les propriétés en question sont de nature à se localiser; on localise par exemple la chance d'un homme dans une paille de son toit de chaume. On conclut de la localisation à la séparabilité. Les anciens, Grecs et Romains, ont pensé guérir des maladies d'yeux en transmettant aux malades la vue d'un lézard; le lézard était aveuglé avant d'être mis en contact avec des pierres destinées à servir d'amulettes, de sorte que la qualité considérée, coupée à sa racine, devait passer tout entière où l'on voulait l'envoyer. La séparation, l'abstraction sont figurées, dans cet exemple, par des rites; mais cette précaution n'est pas absolument nécessaire.

Cette limitation des effets théoriques de la loi est la condition même de son application. Le même besoin, qui fait le rite et pousse aux associations d'idées, détermine leur arrêt et leur choix. Ainsi, dans tous les cas où fonctionne la notion abstraite de contiguïté magique, les associations d'idées se doublent de transferts de sentiments, de phénomènes d'abstraction et d'attention exclusive, de direction d'intention,

phénomènes qui se passent dans la conscience, mais qui sont objectivés au même titre que les associations d'idées elles-mêmes.

La seconde loi, la loi de similarité, est une expression moins directe que la première de la notion de sympathie et nous pensons que M. Frazer a eu raison, quand, avec M. Sydney Hartland, il a réservé le nom de sympathie proprement dite aux phénomènes de contagion, donnant le nom de sympathie mimétique à ceux dont nous allons nous occuper maintenant. De cette loi de similarité on connaît deux formules principales, qu'il importe de distinguer : le semblable évoque le semblable, *similia similibus evocantur* ; le semblable agit sur le semblable et spécialement guérit le semblable, *similia similibus curantur*.

Nous nous occuperons d'abord de la première formule ; elle revient à dire que la similitude vaut la contiguïté. L'image est à la chose ce que la partie est au tout. Autrement dit, une simple figure est, en dehors de tout contact et de toute communication directe, intégralement représentative. C'est cette formule qu'on semble appliquer dans les cérémonies d'envoûtement. Mais, quoi qu'il en paraisse, ce n'est pas simplement la notion d'image qui fonctionne ici. La similitude mise en jeu est, en effet, toute conventionnelle ; elle n'a rien de la ressemblance d'un portrait. L'image et son objet n'ont de commun que la convention qui les associe. Cette image, poupée ou dessin, est un schème très réduit, un idéogramme déformé ; elle n'est ressemblante que théoriquement et abstraitement. Le jeu de la loi de similarité suppose donc, comme celui de la précédente loi, des phénomènes d'abstraction et d'attention. L'assimilation ne vient pas d'une illusion. On peut, d'ailleurs, se passer d'images proprement dites ; la seule mention du nom ou même la pensée du nom, le moindre rudiment d'assimilation mentale suffit pour faire d'un substitut arbitrairement choisi, oiseau, animal, branche, corde d'arc, aiguille, anneau, le représentant de l'être considéré. L'image n'est, en somme, définie que par sa fonction, qui est de rendre présente une personne. L'essentiel est que la fonction de représentation soit remplie. D'où il résulte que l'objet, auquel cette fonction est attribuée, peut changer au cours d'une cérémonie ou que la fonction même peut être divisée. Quand on veut aveugler un ennemi en faisant d'abord passer un de ses cheveux dans le trou d'une aiguille qui a cousu trois lin-

ceux, puis en crevant à l'aide de cette aiguille les yeux d'un crapaud, le cheveu et le crapaud servent successivement de *volt*. Comme le remarque M. Victor Henry, certain lézard, qui paraît dans un rite d'envoûtement brahmanique, représente au cours d'une même cérémonie à la fois le maléfice, le maléficiant et, ajouterons-nous, la substance malfaisante.

De même que la loi de contiguïté, la loi de similarité vaut non seulement pour les personnes et pour leur âme, mais pour les choses et les modes des choses, pour le possible comme pour le réel, pour le moral comme pour le matériel. La notion d'image devient, en s'élargissant, celle de symbole. On peut symboliquement représenter la pluie, le tonnerre, le soleil, la fièvre, des enfants à naître par des têtes de pavots, l'armée par une poupée, l'union d'un village par un pot à eau, l'amour par un nœud, etc., et l'on crée, par ces représentations. La fusion des images est complète, ici comme plus haut, et ce n'est pas idéalement mais réellement que le vent se trouve enfermé dans une bouteille ou dans une outre, noué dans des nœuds ou encerclé d'anneaux.

Mais il se produit encore, dans l'application de la loi, tout un travail d'interprétation qui est fort remarquable. Dans la détermination des symboles, dans leur utilisation, se passent les mêmes phénomènes d'attention exclusive et d'abstraction, sans lesquels nous n'avons pu concevoir ni l'application de la loi de similarité, dans le cas des images d'envoûtement, ni le fonctionnement de la loi de continuité. Des objets choisis comme symboles, les magiciens retiennent un trait seulement, la fraîcheur, la lourdeur, la couleur du plomb, le durcissement ou la mollesse de l'argile, etc. Le besoin, la tendance qui font le rite, non seulement choisissent les symboles et dirigent leur emploi, mais encore limitent les conséquences des assimilations, qui, théoriquement, comme les séries d'associations par contiguïté, devraient être illimitées. De plus, toutes les qualités du symbole ne sont pas transmises au symbolisé. Le magicien se croit maître de réduire à volonté la portée de ses gestes, par exemple, de borner au sommeil ou à la cécité les effets produits au moyen de symboles funéraires ; le magicien, qui fait la pluie, se contente de l'averse, parce qu'il craint le déluge ; l'homme assimilé à une grenouille, qu'on aveugle, ne devient pas, magiquement, une grenouille.

Loin que ce travail d'abstraction et d'interprétation, en apparence arbitraire, aboutisse à multiplier à l'infini le nombre

des symbolismes possibles, nous observons que, en regard des facilités ainsi offertes au vagabondage de l'imagination, ce nombre paraît au contraire, pour une magie donnée, étrangement restreint. Pour une chose, on n'a qu'un symbole ou qu'un petit nombre de symboles. Mieux encore, il n'y a que peu de choses qui soient exprimées par symboles. Enfin l'imagination magique a été si à court d'inventions, que le petit nombre de symboles qu'elle a conçus ont été mis à des usages fort divers : la magie des nœuds sert pour l'amour, la pluie, le vent, le maléfice, la guerre, le langage, et mille autres choses. Cette pauvreté du symbolisme n'est pas le fait de l'individu dont le rêve, psychologiquement, devrait être libre. Mais cet individu se trouve en présence de rites, d'idées traditionnelles, qu'il n'est pas tenté de renouveler, parce qu'il ne croit qu'à la tradition et parce que, en dehors de la tradition, il n'y a ni croyance ni rite. A ce compte, il est naturel que la tradition reste pauvre.

La deuxième forme de la loi de similarité, le semblable agit sur le semblable, *similia similibus curantur*, diffère de la première en ce que, dans son expression même, on tient précisément compte de ces phénomènes d'abstraction et d'attention qui conditionnent toujours, comme nous l'avons dit, l'application de l'autre. Tandis que la première formule ne considère que l'évocation en général, celle-ci constate que l'assimilation produit un effet dans une direction déterminée. Le sens de l'action est alors indiqué par le rite. Prenons comme exemple la légende de la guérison d'Iphiclos : son père Phylax, un jour qu'il châtrait des boucs, l'avait menacé de son couteau sanglant ; devenu stérile par sympathie, il n'avait pas d'enfants ; le devin Melampus, consulté, lui fit boire dans du vin, pendant dix jours de suite, la rouille dudit couteau retrouvé dans un arbre où Phylax l'avait planté. Le couteau serait capable encore, par sympathie, d'aggraver le mal d'Iphiclos ; par sympathie également, les qualités d'Iphiclos devraient passer sur le couteau ; mais Melampus ne retient que ce deuxième effet, limité d'ailleurs au mal en question ; la stérilité du roi est absorbée par le pouvoir stérilisant de l'outil. De même quand, dans l'Inde, le brahman soignait l'hydropisie au moyen d'ablutions, il ne donnait pas au malade une surcharge de liquide ; l'eau, avec laquelle il le mettait en contact, absorbait celle qui le faisait souffrir.

Si ces faits se rangent bien sous la loi de similarité, s'ils

relèvent bien de la notion abstraite de sympathie mimétique, d'*attractio similitum*, ils forment, parmi les faits qu'elle domine, une classe tout à fait à part. Il y a là plus qu'un corollaire de la loi, savoir une espèce de notion concurrente, peut-être aussi importante qu'elle par le nombre des rites qu'elle commande dans chaque rituel.

Sans sortir de l'exposé de cette dernière forme de la loi de similarité, nous arrivons déjà à la loi de contrariété. En effet, lorsque le semblable guérit le semblable, c'est qu'il produit un contraire. Le couteau stérilisant produit la fécondité, l'eau produit l'absence d'hydropisie, etc. La formule complète de pareils rites serait : le semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire. Inversement, dans la première série des faits de sympathie mimétique, le semblable, qui évoque un semblable, fait partir un contraire : lorsque je provoque la pluie, en versant de l'eau, je fais disparaître la sécheresse. Ainsi, la notion abstraite de similarité est inséparable de la notion abstraite de contrariété ; les formules de la similarité pourraient donc se réunir dans la formule « le contraire est chassé par le contraire », en d'autres termes être comprises dans la loi de contrariété.

Mais, cette loi de contrariété, les magiciens l'ont pensée à part. Les sympathies équivalent à des antipathies ; mais les unes sont pourtant bien nettement distinguées des autres. La preuve en est, par exemple, que l'antiquité a connu des livres intitulés *Ἡερὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*. Des systèmes de rites entiers, ceux de la pharmacie magique, ceux des contre-charmes ont été rubriqués sous la notion d'antipathie. Toutes les magies ont spéculé sur les contraires, les oppositions : la chance et la malchance, le froid et le chaud, l'eau et le feu, la liberté et la contrainte, etc... Un très grand nombre de choses, enfin, ont été groupées par contraires et on utilise leur contrariété. Nous considérons donc la notion de contraste comme une notion distincte, en magie.

A vrai dire, de même que la similarité ne va pas sans contrariété, la contrariété ne va pas sans similarité. Ainsi, d'après le rituel atharvanique, on faisait cesser la pluie en suscitant son contraire, le soleil, par le moyen du bois d'*arka*, dont le nom signifie lumière, éclair, soleil ; mais nous voyons déjà dans ce rite de contrariété des mécanismes de sympathie proprement dite. Ce qui nous prouve mieux encore combien peu elles s'excluent, c'est qu'à l'aide de ce même bois, on peut

faire directement cesser l'orage, le tonnerre et l'éclair. Dans les deux cas, le matériel du rite est le même. La disposition seule varie légèrement; d'une part, on expose le feu, de l'autre, on enfouit les charbons ardents; cette simple modification du rite est l'expression de la volonté qui le dirige. Nous dirons donc que le contraire chasse son contraire en suscitant son semblable.

Ainsi, les diverses formules de la similarité sont exactement corrélatives à la formule de la contrariété. Si nous reprenons ici l'idée de schème rituel, dont nous nous sommes servis dans notre travail sur le sacrifice, nous dirons que les symbolismes se présentent sous trois formes schématiques, qui correspondent respectivement aux trois formules: le semblable produit le semblable; le semblable agit sur le semblable; le contraire agit sur le contraire, et ne diffère que par l'ordre de leurs éléments. Dans le premier cas, on songe d'abord à l'absence d'un état; dans le second, on songe d'abord à la présence d'un état; dans le troisième, on songe surtout à la présence de l'état contraire à l'état qu'on désire produire. Ici, on pense à l'absence de pluie qu'il s'agit de réaliser par le moyen du symbole; là, on pense à la pluie qui tombe et qu'il s'agit de faire cesser par le moyen du symbole; dans le troisième cas, on pense encore à la pluie, qu'il s'agit de combattre en suscitant son contraire par le moyen d'un symbole. C'est ainsi que les notions abstraites de similarité et de contrariété rentrent toutes les deux dans la notion plus générale de symbolisme traditionnel.

De même, les lois de similarité et de contiguïté tendent l'une vers l'autre. M. Frazer déjà l'a bien dit; il eût pu facilement le démontrer. Les rites par similarité utilisent normalement les contacts; contact entre la sorcière et ses vêtements, le magicien et sa baguette, l'arme et la blessure, etc. Les effets sympathiques des substances ne sont transmis que par absorption, infusion, toucher, etc. Inversement, les contacts n'ont d'ordinaire pour but que de véhiculer des qualités d'origine symbolique. Dans les rites d'envoûtement pratiqués sur un cheveu, celui-ci est le trait d'union entre la destruction figurée et la victime de la destruction. Dans une infinité de cas semblables, nous n'avons même plus affaire à des schèmes distincts de notions et de rites, mais à des entre-croisements; l'acte se complique et ne peut être que difficilement rangé sous l'une des deux rubriques en question. En fait, des séries

entières de rites d'envoûtement contiennent des contiguïtés, des similarités et des contrariétés neutralisantes, à côté de similarités pures, sans que les opérateurs s'en soient préoccupés et sans qu'ils aient jamais conçu réellement autre chose que le but final de leur rite.

Si nous considérons maintenant les deux lois, abstraction faite de leurs applications complexes, nous voyons d'abord que les actions sympathiques (mimétiques) à distance, n'ont pas toujours été considérées comme allant de soi. On imagine des effluves qui se dégagent des corps, des images magiques qui voyagent, des lignes qui relient l'enchanteur et son action, des cordes, des chaînes; même l'âme du magicien part pour exécuter l'acte qu'il vient de produire. Ainsi, le *Malleus maleficarum* nous parle d'une sorcière qui, après avoir trempé son balai dans une mare pour faire tomber la pluie, s'envole dans les airs pour aller la chercher. Des nombreux pictogrammes des Ojibways nous montrent le magicien-prêtre, après son rite, tendant son bras vers le ciel, perçant la voûte et ramenant les nuages. De la sorte, on tend à concevoir la similarité comme contiguïté. Inversement, la contiguïté elle-même équivaut à la similarité, et pour cause: car la loi n'est vraie que si, dans les parties, dans les choses en contact, et dans le tout, circule et réside une même essence qui les rend semblables. Ainsi, toutes ces représentations abstraites et impersonnelles de similarité, de contiguïté, de contrariété, bien qu'elles aient été, chacune à leur heure, séparément conscientes, sont naturellement confuses et confondues. Ce sont évidemment trois faces d'une même notion que nous allons avoir à démêler.

De cette confusion, ceux des magiciens qui ont le plus réfléchi sur leurs rites ont eu parfaitement le sentiment. Les alchimistes ont un principe général qui paraît être, pour eux, la formule parfaite de leurs réflexions théoriques et qu'ils aiment à préfixer à leurs recettes: « Un est le tout, et le tout est dans un. » Voici, pris au hasard, un des passages où le principe s'exprime le plus heureusement: « Un est le tout, et c'est par lui que le tout s'est formé. Un est le tout, et si tout ne contenait pas le tout, le tout ne se formerait pas » « Ἐν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἐν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ πᾶν ἔχη τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν. » Ce tout qui est dans tout, c'est le monde. Or, nous dit-on quelquefois, le monde est conçu comme un animal unique dont les parties, quelle qu'en soit la distance, sont liées,

entre elles d'une manière nécessaire. Tout s'y ressemble et tout s'y touche. Cette sorte de panthéisme magique donnerait la synthèse de nos diverses lois. Mais les alchimistes n'ont pas insisté sur cette formule, sauf peut-être pour lui donner un commentaire métaphysique et philosophique dont nous n'avons que des débris. Ils insistent au contraire beaucoup sur la formule qu'ils lui juxtaposent : *Natura naturam vincit*, etc. La *nature*, c'est, par définition, ce qui se trouve à la fois dans la chose et dans ses parties, c'est-à-dire ce qui fonde la loi de contiguïté ; c'est encore ce qui se trouve à la fois dans tous les êtres d'une même espèce et fonde par là la loi de similarité ; c'est ce qui fait qu'une chose peut avoir une action sur une autre chose contraire, mais de même genre, et fonde ainsi la loi de contrariété.

Les alchimistes ne restent pas dans ce domaine des considérations abstraites et cela même nous démontre que ces idées ont réellement fonctionné en magie. Ce qu'ils entendent par φύσις, par *nature*, c'est l'essence cachée et une de leur eau magique qui produit l'or. La notion que les dernières formules impliquent et que les alchimistes sont très loin de déguiser, c'est celle d'une substance qui agit sur une autre substance, en vertu de ses propriétés, quel qu'en soit le mode d'action. Cette action est une action sympathique, ou se produit entre substances sympathiques et peut s'exprimer ainsi : le semblable agit sur le semblable ; disons avec nos alchimistes, le semblable attire le semblable, ou le semblable domine le semblable (ἔλκει ou κρατεῖ). Car, disent-ils, on ne peut agir sur tout avec tout ; comme la nature (φύσις) est enveloppée de formes (εἶδη), il faut qu'il y ait une relation convenable entre les εἶδη, c'est-à-dire les formes des choses qui agissent les unes sur les autres. Ainsi, quand ils disent « la nature triomphe de la nature », ils entendent qu'il y a des choses qui se trouvent les unes par rapport aux autres dans une dépendance si étroite qu'elles s'attirent fatalement. C'est dans ce sens qu'ils qualifient la nature de destructrice ; en effet, elle est dissociatrice, c'est-à-dire qu'elle détruit par son influence les composés instables, et par suite suscite des phénomènes ou des formes nouvelles, en attirant à elle l'élément stable et identique à elle-même qu'elles contiennent.

S'agit-il bien ici d'une notion générale de la magie et non pas d'une notion spéciale à une branche de la magie grecque ? Il est à croire que les alchimistes ne l'ont pas inven-

tée. Nous la retrouvons chez les philosophes, et nous la voyons appliquée dans la médecine. Il semble qu'elle ait aussi fonctionné dans la médecine hindoue. En tout cas, à supposer que l'idée n'ait pas été exprimée ailleurs, sous cette forme consciente, peu nous importerait. Ce que nous savons bien, et c'est tout ce que nous voulons retirer de ce développement, c'est que ces représentations abstraites de similarité, de contiguïté, de contrariété sont inséparables de la notion de choses, de natures, de propriétés, qui sont à transmettre d'un être ou d'un objet à un autre. C'est aussi qu'il y a des échelles de propriétés, de formes, qu'il faut nécessairement gravir, pour agir sur la *nature* ; que l'invention du magicien n'est pas libre et que ses moyens d'action sont essentiellement limités.

2° *Représentations impersonnelles concrètes.* — La pensée magique ne peut donc pas vivre d'abstraction. Nous avons vu précisément que, lorsque les alchimistes parlaient de la nature en général, ils entendaient parler d'une nature très particulière. Il s'agissait, pour eux, non pas d'une idée pure, embrassant les lois de la sympathie, mais de la représentation fort distincte de propriétés efficaces. Ceci nous amène à parler de ces représentations impersonnelles concrètes qui sont les *propriétés*, les qualités. Les rites magiques s'expliquent beaucoup moins aisément par l'application de lois abstraites que comme des transferts de propriétés dont les actions et les réactions sont préalablement connues. Les rites de contiguïté sont, par définition, de simples transmissions de propriétés ; à l'enfant qui ne parle pas, on transmet la loquacité du perroquet ; à qui souffre du mal de dents, la dureté des dents de souris. Les rites de contrariété ne sont que des luttes de propriétés de même genre, mais d'espèce contraire : le feu est le propre contraire de l'eau et c'est pour cette raison qu'il fait partir la pluie. Enfin les rites de similarité ne sont tels que parce qu'ils se réduisent, pour ainsi dire, à la contemplation unique et absorbante d'une seule propriété : le feu du magicien produit le soleil, parce que le soleil c'est du feu.

Mais cette idée de propriétés, qui est si distincte, est, en même temps, essentiellement obscure, comme le sont d'ailleurs toutes les idées magiques et religieuses. En magie, comme en religion, l'individu ne raisonne pas ou ses raisonnements sont inconscients. De même qu'il n'a pas besoin de réfléchir sur

la structure de son rite pour le pratiquer, de comprendre sa prière ou son sacrifice, de même qu'il n'a pas besoin que son rite soit logique, de même il ne s'inquiète pas du pourquoi des propriétés qu'il utilise et ne se soucie pas de justifier rationnellement le choix et l'emploi des substances. Nous pouvons nous retracer quelquefois le chemin couvert qu'ont suivi ses idées, mais, pour lui, il n'en est généralement pas capable. Il n'y a dans sa pensée que l'idée vague d'une action possible, pour laquelle la tradition lui fournit des moyens tout faits, en face de l'idée, extraordinairement précise, du but à atteindre. Quand on recommande de ne pas laisser voler les mouches autour d'une femme en travail d'enfant, de crainte qu'elle n'accouche d'une fille, on suppose que les mouches sont douées d'une propriété sexuelle dont il s'agit ici d'éviter les effets. Quand on jette la crémaillère hors du logis pour avoir beau temps, on prête à la crémaillère des vertus d'un certain genre. Mais on ne se retrace pas la chaîne des associations d'idées par lesquelles les fondateurs des rites sont arrivés à ces notions.

Les représentations de cette sorte sont peut-être les plus importantes des représentations impersonnelles concrètes, en magie. L'emploi, si général, des amulettes atteste leur extension. Une bonne partie des rites magiques a pour but de fabriquer des amulettes qui, une fois fabriquées rituellement, peuvent être utilisées sans rite. Un certain nombre d'amulettes consistent d'ailleurs en substances et en compositions, dont l'appropriation n'a peut-être pas nécessité de rite; tel est le cas des pierres précieuses, diamants, perles, etc., auxquelles on attribue des propriétés magiques. Mais, qu'elles tiennent leurs vertus du rite, ou des qualités intrinsèques des matières avec lesquelles elles sont faites, il est à peu près certain que quand on les emploie on ne songe distinctement qu'à leur vertu permanente.

Un autre fait qui prouve l'importance que prend, en magie, cette notion de propriété est que l'une des principales préoccupations de la magie a été de déterminer l'usage et les pouvoirs spécifiques, génériques ou universels, des êtres, des choses et même des idées. Le magicien est l'homme qui, par don, expérience ou révélation, connaît la nature et les natures; sa pratique est déterminée par ses connaissances. C'est ici que la magie touche de plus près à la science. Elle est quelquefois même, à cet égard, fort savante, sinon vraiment scientifique.

Une bonne partie des connaissances, dont nous parlons ici, est acquise, et vérifiée expérimentalement. Les sorciers ont été les premiers empoisonneurs, les premiers chirurgiens, et on sait que la chirurgie des peuples primitifs est fort développée. On sait aussi que les magiciens ont fait en métallurgie de vraies découvertes. A l'inverse des théoriciens qui ont comparé la magie à la science en raison de la représentation abstraite, qu'on y trouve quelquefois, de la sympathie, c'est en raison de ses spéculations et de ses observations sur les propriétés concrètes des choses que nous lui accorderons volontiers un caractère scientifique. Les lois de la magie dont il s'agissait plus haut n'étaient qu'une sorte de philosophie magique. C'était une série de formes vides et creuses, d'ailleurs toujours mal formulées, de la loi de causalité. Maintenant, grâce à la notion de propriété, nous sommes en présence de véritables rudiments de lois scientifiques, c'est-à-dire de rapports nécessaires et positifs que l'on croit exister entre des choses déterminées. Par le fait qu'ils sont arrivés à se préoccuper de contagions, d'harmonies, d'oppositions, les magiciens en sont venus à l'idée d'une causalité, qui n'est plus mystique, même lorsqu'il s'agit de propriétés qui ne sont pas expérimentales. C'est même en partant de là, qu'ils ont fini par se figurer d'une façon mécanique les vertus des mots ou des symboles.

Nous constatons d'une part que chaque magie a forcément dressé, pour elle-même, un catalogue de plantes, de minéraux, d'animaux, de parties du corps, etc., à l'effet d'en enregistrer les propriétés spéciales ou non, expérimentales ou non. D'autre part, chacune s'est préoccupée de codifier des propriétés des choses abstraites : figures géométriques, nombres, qualités morales, mort, vie, chance, etc.; et enfin chacune a fait concorder ces divers catalogues.

Ici, nous nous arrêtons à une objection : ce sont, dira-t-on, les lois de sympathie qui déterminent la nature de ces propriétés. Par exemple, la propriété de telle plante, de telle chose, vient de sa couleur identique ou contraire à celle de la chose ou de l'être colorés sur lesquels on croit qu'elle agit. Mais, répondons-nous, dans ce cas, bien loin qu'il y ait association d'idées entre deux objets, en raison de leur couleur, nous sommes en présence, tout au contraire, d'une convention expresse, quasi législative, en vertu de laquelle, parmi toute une série de caractéristiques possibles, on choisit la couleur pour établir des relations entre les choses et, de plus, on ne

choisit qu'un ou quelques-uns des objets de ladite couleur pour réaliser cette relation. C'est ce que font les Cherokees quand ils prennent leur « racine jaune » pour guérir la jaunisse. Le raisonnement que nous venons de faire pour la couleur vaut encore pour la forme, la résistance, et toutes les autres propriétés possibles.

D'autre part, si nous admettons parfaitement qu'il y a des choses qui sont investies de certains pouvoirs, en vertu de leur nom (*reseda morbos reseda*), nous constatons que ces choses agissent plutôt à la façon d'incantations que d'objets à propriétés, car elles sont des sortes de mots réalisés. De plus, en pareil cas, la convention, dont nous venons de parler, est encore plus apparente, puisqu'il s'agit de cette convention parfaite qu'est un mot, dont le sens, le son, le tout, sont, par définition, le produit d'un accord tribal ou national. On pourrait plus difficilement encore faire état des clés magiques, qui semblent définir les propriétés des choses par leurs rapports avec certains dieux ou avec certaines choses (exemples : cheveux de Vénus, doigt de Jupiter, barbe d'Ammon, urine de vierge, liquide de Çiva, cervelle d'initié, substance de Pedu), dont elles représenteraient, en somme, le pouvoir. Car, dans ce nouveau cas, la convention qui établit la sympathie est double; d'abord, on a celle qui détermine le choix du nom, du premier signe (urine = liquide de Çiva), et celle qui détermine le rapport entre la chose nommée, le deuxième signe, et l'effet (liquide de Çiva = guérison de la fièvre parce que Çiva est le dieu de la fièvre).

La relation de sympathie est peut-être de nouveau plus apparente dans le cas des séries parallèles de végétaux, de parfums et de minéraux qui correspondent aux planètes. Mais, sans parler du caractère conventionnel de l'attribution de ces substances à leur planète respective, il faut au moins tenir compte de la convention qui détermine les vertus des dites planètes, vertus pour la plupart morales (Mars = guerre, etc.). En résumé, loin que ce soit l'idée de sympathie qui ait présidé à la constitution des notions de propriétés, c'est l'idée de propriété, ce sont les conventions sociales dont elle a fait l'objet, qui ont permis à l'esprit collectif de nouer les liens sympathiques dont il s'agit.

Cette réponse à une objection que nous nous posions à nous-mêmes, ne signifie pas que les propriétés des choses ne font pas partie, selon nous, des systèmes de relations sympathiques.

Bien au contraire, nous attachons aux faits dont nous venons de parler une extrême importance. On les connaît d'ordinaire sous le nom de signatures, c'est à-dire de correspondances symboliques. Ce sont, quant à nous, des cas de classification, à rapprocher de ceux qui ont été étudiés l'année dernière dans l'*Année sociologique*. Ainsi, les choses, rangées sous tel ou tel astre, appartiennent à une même classe ou plutôt à la même famille que cet astre, sa région, ses mansions, etc. Les choses de même couleur, celles de même forme, etc., sont réputées apparentées à cause de leur couleur, de leur forme, de leur sexe, etc. Le groupement des choses par contraires est également une forme de classification : c'est même une forme de pensée essentielle à toute magie que de répartir les choses au moins en deux groupes : bonnes et mauvaises, de vie et de mort. Nous réduisons donc le système des sympathies et des antipathies à celui des classifications de représentations collectives. Les choses n'agissent les unes sur les autres que parce qu'elles sont rangées dans la même classe ou opposées dans le même genre. C'est parce qu'ils sont membres d'une même famille que des objets, des mouvements, des êtres, des nombres, des événements, des qualités, peuvent être réputés semblables. C'est encore parce qu'ils sont membres d'une même classe que l'un peut agir sur l'autre, par le fait qu'une même nature est censée commune à toute la classe comme un même sang est censé circuler à travers tout un clan. Ils sont donc, par là, en similarité et en continuité. D'autre part, de classe à classe, il doit y avoir des oppositions. La magie n'est d'ailleurs possible que parce qu'elle agit avec des espèces classées. Espèces et classifications sont elles-mêmes des phénomènes collectifs. C'est ce que prouvent à la fois leur caractère arbitraire, et le petit nombre d'objets choisis auxquels elles sont limitées. En somme, dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage. De même que, pour une chose, il n'y a pas un nombre infini de noms, de même, qu'il n'y a pour les choses qu'un petit nombre de signes, et de même que les mots n'ont que des rapports lointains ou nuls avec les choses qu'ils désignent, de même, entre le signe magique et la chose signifiée, il n'y a que des rapports très étroits mais très irréels, de nombre, de sexe, d'image, et en général de qualités tout imaginaires, mais imaginées par la société.

Il y a dans la magie d'autres représentations à la fois impersonnelles et concrètes que celles des propriétés. Ce sont celles du pouvoir du rite et de son mode d'action; nous en avons parlé plus haut à propos des effets généraux de la magie, en signalant les formes concrètes de ces notions, *māmit*, *mana*, effluves, chaînes, lignes, jets, etc... Ce sont encore celles du pouvoir des magiciens et de leur mode d'action dont nous avons aussi parlé précédemment, à propos du magicien lui-même : puissance du regard, force, poids, invisibilité, insubmersibilité, pouvoir de se transporter, d'agir directement à distance, etc...

Ces représentations concrètes, mêlées aux représentations abstraites, permettent, à elles seules, de concevoir un rite magique. En fait, il y a des rites nombreux auxquels ne correspond pas d'autres représentations définies. Le fait qu'elles sont suffisantes justifierait peut-être ceux qui, dans la magie, n'ont vu que l'action directe des rites et ont négligé, comme secondaires, les représentations démonologiques qui, cependant, entrent dans toutes les magies connues, et, selon nous, nécessairement.

3° *Représentations personnelles. Démonologie.* — Entré les notions d'esprits et les idées concrètes ou abstraites, dont nous venons de parler, il n'y a pas de réelle discontinuité. Entre l'idée de la spiritualité de l'action magique et l'idée d'esprit, il n'y a qu'un pas très facile à franchir. L'idée d'un agent personnel peut même être, de ce point de vue, considérée comme le terme auquel conduisent nécessairement les efforts faits pour se représenter, d'une façon concrète, l'efficacité magique des rites et des qualités. En fait, il est arrivé que l'on a considéré la démonologie comme un moyen de figurer les phénomènes magiques : les effluves sont des démons, *αι ἀγθαί ἀπόρροιαί τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τύχαι καὶ μοῖραι*. La notion du démon, de ce point de vue, ne s'oppose donc pas aux autres notions, elle est, en quelque sorte, une notion supplémentaire destinée à expliquer le jeu des lois et des qualités. Elle substitue simplement l'idée d'une personne cause à l'idée de la causalité magique.

Toutes les représentations de la magie peuvent aboutir à des représentations personnelles. Le double du magicien, son animal auxiliaire, sont des représentations personnifiées de son pouvoir et du mode d'action de ce pouvoir. Quelques pic-

togrammes Ojibways le démontreraient pour les manitous du jossakid. De même, l'épervier merveilleux qui transmet les ordres de Nectanebo est son pouvoir magique. Dans tous les cas, l'animal et le démon auxiliaires sont des mandataires personnels, effectifs, du magicien. C'est par eux qu'il agit à distance. De même, le pouvoir du rite se personnalise. En Assyrie, le *māmit* se rapproche du démon. En Grèce, l'ἰσχυρῆ, c'est-à-dire la rouelle magique, a fourni des démons; de même, certaines formules magiques, les *Ephesia grammata*. L'idée de propriété aboutit au même point. Aux plantes à vertu correspondent des démons, qui guérissent les maladies ou les causent; nous connaissons de ces démons des plantes en Mélanésie, chez les Cherokees, comme en Europe (Balkans, Finlande, etc.). Les démons balnéaires de la magie grecque sont nés de l'emploi pour les maléfices des objets pris dans les bains. On voit par ce deuxième exemple que la personnification peut s'attacher aux détails les plus infimes du rite. Elle s'est également appliquée à ce qu'il y a de plus général dans l'idée des pouvoirs magiques. L'Inde a divinisé la *Çakti*, le pouvoir. Elle a encore divinisé l'obtention des pouvoirs, *siddhi*, et l'on invoque la *Siddhi*, au même titre que les *Siddha*, ceux qui l'ont obtenue.

La série des personnifications ne s'arrête pas là; l'objet même du rite est personnifié sous son propre nom commun. C'est le cas, d'abord, des maladies : fièvre, fatigue, mort, destruction, en somme, de tout ce qu'on exorcise; une histoire intéressante à conter serait celle de cette divinité incertaine du rituel atharvanique qu'est la déesse Diarrhée. Naturellement, c'est dans le système des incantations, des évocations en particulier, que nous voyons se produire ce phénomène, plutôt que dans le système des rites manuels où, d'ailleurs, il peut passer inaperçu. Dans les incantations, on s'adresse, en effet, à la maladie qu'on veut chasser; c'est déjà la traiter comme une personne. C'est pour cette raison que presque toutes les formules malaises sont conçues sous la forme d'invocations adressées à des princes ou princesses qui ne sont autres que les choses ou les phénomènes considérés. Ailleurs, dans l'*Atharvaveda* par exemple, tout ce qui est incanté devient réellement personnel. Ainsi, les flèches, les tambours, l'urine, etc. Il y a là certainement plus qu'une forme de langage, et ces personnes sont plus que de simples vocatifs. Elles existaient avant et elles existent après l'incantation.

Tels sont les *φόβοι* grecques, les génies des maladies dans le Folk-lore balkanique, *Laksmi* (fortune), *Nirrti* (destruction) dans l'Inde. Ces dernières ont même des mythes, comme d'ailleurs en ont, dans la plupart des magies, presque toutes les maladies personnifiées.

L'introduction de cette notion d'esprit ne modifie pas nécessairement le rituel magique. En principe, l'esprit, en magie, n'est pas une puissance libre, il ne fait qu'obéir au rite, qui lui indique dans quel sens il doit agir. Il se peut donc que rien ne trahisse sa présence, pas même une mention dans l'incantation. Cependant, il arrive que l'auxiliaire spirituel se fasse sa part, et une large part, dans les cérémonies magiques. Il en est où l'on fabrique l'image d'un génie ou d'un animal auxiliaire. Nous trouvons, dans les rituels, des prières, des indications d'offrandes, de sacrifices, qui n'ont d'autre objet que d'évoquer et de satisfaire des esprits personnels. A vrai dire, ces rites sont souvent surrogatoires par rapport au rite central, dont le schème reste toujours symbolique ou sympathique dans ses grandes lignes. Mais elles sont quelquefois tellement importantes qu'elles absorbent la cérémonie tout entière. Ainsi, il arrive que des exorcismes soient entièrement contenus dans le sacrifice ou la prière qui s'adresse au démon qu'il faut écarter, ou au dieu qui l'écarte.

Quand il s'agit de pareils rites, on peut dire que l'idée d'esprit est le pivot autour duquel ils tournent. Il est évident, par exemple, que l'idée de démon est antérieure à toute autre chez l'opérateur, quand il s'adresse à un dieu, comme il arrive dans la magie gréco-égyptienne, pour le prier de lui envoyer un démon qui agisse pour lui. Dans un pareil cas, l'idée du rite s'efface et, avec elle, tout ce qu'elle enveloppait de nécessité mécanique; l'esprit est un serviteur autonome et représente, dans l'opération magique, la part du hasard. Le magicien finit par admettre que sa science ne soit pas infaillible et que son désir puisse n'être pas accompli. En face de lui, une puissance se dresse. Ainsi l'esprit est, tour à tour, soumis et libre, confondu avec le rite et distinct du rite. Il semble que nous nous trouvions en présence d'une de ces confusions antinomiques dont abonde l'histoire de la magie, comme celle de la religion. La solution de cette contradiction apparente appartient à une théorie des rapports de la magie et de la religion. Cependant nous pouvons déjà dire ici que les faits les plus nombreux en magie sont ceux où le rite

paraît contraignant, sans nier l'existence des autres faits dont nous retrouverons ailleurs l'explication.

Que sont les esprits de la magie? Nous allons en tenter une classification très sommaire, un dénombrement très rapide, qui nous montrera comment la magie a recruté ses armées d'esprits. Nous verrons immédiatement que ces esprits ont d'autres qualifications que des qualifications magiques, qu'ils appartiennent aussi à la religion.

Une première catégorie d'esprits magiques est constituée par les âmes des morts. Il y a même des magies qui, soit par réduction, soit originellement, ne connaissent pas d'autres esprits. Dans la Mélanésie occidentale, on a recours, dans la cérémonie magique comme dans la religion, à des esprits, nommés *tindalos* qui, tous, sont des âmes. Tout mort peut devenir *tindalo*, s'il manifeste sa puissance par un miracle, un méfait, etc. Mais en principe, ne deviennent *tindalos* que ceux qui avaient eu, de leur vivant, des pouvoirs magiques ou religieux. Les morts peuvent donc ici fournir des esprits. Il en est de même en Australie et en Amérique, chez les Cherokees et les Ojibways. — Dans l'Inde ancienne et moderne, les morts, ancêtres divinisés, sont invoqués en magie; mais dans les maléfices, on invoque plutôt les esprits des défunts pour lesquels les rites funéraires n'ont pas encore été parfaitement accomplis (*preta*), de ceux qui ne sont pas ensevelis, des hommes morts de mort violente, des femmes mortes en couches, des enfants mort-nés (*bhûta*, *churels*, etc.). — Les mêmes faits se sont produits dans la magie grecque, dont les *δαίμονες*, c'est-à-dire les esprits magiques, ont reçu des épithètes qui les désignent comme des âmes: on rencontre quelquefois la mention de *νεκροδαίμονες*, de *δαίμονες μητροφῶοι καὶ πατροφῶοι*, mais, plus souvent, celle de démons morts de mort violente (*βιαιοθανάτοι*), non ensevelis (*ἀποροὶ ταφῆς*), etc. En pays grec, une autre classe de défunts fournit encore des auxiliaires magiques, c'est celle des héros, c'est-à-dire des morts qui, par ailleurs, sont l'objet d'un culte public; toutefois, il n'est pas sûr que tous les héros magiques aient été des héros officiels. Sur ce point même, le *tindalo* mélanésien est tout à fait comparable au héros grec, car il peut n'avoir jamais été un mort divinisé et, pourtant, il est conçu obligatoirement sous cette forme. — Dans le christianisme, tous les morts ont des propriétés utilisables, des qualités de mort; mais la magie n'agit guère qu'avec les âmes des enfants non

baptisés, celles des morts de mort violente, des criminels. — Ce très court exposé montre que les morts sont esprits magiques, soit en vertu d'une croyance générale à leur pouvoir divin, soit en vertu d'une qualification spéciale qui, dans le monde des fantômes, leur donne, par rapport aux êtres religieux, une place déterminée.

Une deuxième catégorie d'êtres magiques est celle des démons. Bien entendu, le mot de démon n'est pas pour nous synonyme du mot diable, mais des mots génie, *djinn*, etc. Ce sont des esprits, peu distincts des âmes des morts, d'une part, et qui, d'autre part, ne sont pas encore arrivés à la divinité des dieux. Bien qu'ils aient une personnalité assez falote, ils sont souvent déjà quelque chose de plus que la simple personification des rites magiques, des qualités ou des objets. En Australie, il semble qu'on les ait partout conçus, sous une forme assez distincte; même, quand nous avons à leur sujet des informations suffisantes, ils nous paraissent en somme assez spécialisés. Chez les Aruntas, nous trouvons des esprits magiques, les *Orunchas* et les *Iruntariniyas*, qui sont de véritables génies locaux dont le caractère assez complexe marque bien l'indépendance. Dans la Mélanésie orientale, on invoque des esprits, qui ne sont pas des âmes des morts et dont un certain nombre ne sont pas des dieux proprement dits; ces esprits tiennent une place considérable, surtout dans les rites naturistes: *vui* des îles Salomon, *vigona* de Floride, etc. Dans l'Inde, aux *devas*, les dieux, sont opposés les *pisâcas*, *yaksasas*, *râksasas*, etc., dont l'ensemble constitue; dès qu'il y a classification, la catégorie des *Asuras*, dont les principales personnalités sont *Vrtra* (le rival d'Indra), *Namuci* (id.), etc. Tout le monde sait que le mazdéisme a considéré, au contraire, les *daevâs*, suppôts d'Ahriman, comme les adversaires d'Ahura Mazda. De part et d'autre, dans ces deux cas, nous avons affaire à des êtres magiques spécialisés, comme mauvais génies il est vrai; et pourtant, leurs noms mêmes démontrent que, entre eux et les dieux, il n'y avait pas, au moins à l'origine, de radicale distinction. Chez les Grecs, les êtres magiques sont les *δαίμονες*, qui, comme nous l'avons vu, voisinent avec les âmes des morts. La spécialisation de ces esprits est telle, que la magie a été définie, en Grèce, par ses relations avec les démons. Il y a des démons de tous sexes, de toutes sortes, de toutes consistances; les uns sont localisés, les autres peuplent l'atmosphère. Un

certain nombre ont des noms propres, mais ce sont des noms magiques. Le sort des *δαίμονες* fut de devenir de mauvais génies et d'aller rejoindre, dans la classe des esprits malfaisants, les *Kerkopes*, *Empuses*, *Kères*, etc. La magie grecque a, de plus, une préférence marquée pour les anges juifs et en particulier pour les archanges, de même que la magie malaise. Enfin elle se constitue avec ses archanges, anges, archontes, démons, éons, un véritable panthéon magique hiérarchisé. La magie du Moyen âge en a hérité, de même que tout l'Extrême-Orient a hérité du panthéon magique des Hindous. Mais les démons furent transformés en diables et rangés à la suite de Satan-Lucifer, de qui relève la magie. Cependant nous voyons, dans la magie du Moyen âge, et jusqu'à nos jours, dans des pays où les vieilles traditions se sont mieux conservées que dans le nôtre, subsister d'autres génies, fées, farfadets, gobelins, *kobolds*, etc.

Mais la magie ne s'adresse pas nécessairement à des génies spécialisés. En fait, les diverses classes d'esprits spécialisés dont nous venons de parler n'ont pas toujours été exclusivement magiques et, même devenues magiques, elles ont encore leur place dans la religion: on ne dira jamais que la notion d'enfer soit une notion magique. D'autre part, il y a des pays où les fonctions de dieu et de démon ne sont pas encore distinguées. C'est le cas de toute l'Amérique du Nord; les *manitous* algonquins passent constamment des unes aux autres; c'est également le cas de la Mélanésie orientale, où les *tindalos* font de même. En Assyrie, nous trouvons des séries entières de démons, dont nous ne sommes pas sûrs qu'ils ne soient pas des dieux; dans l'écriture, leur nom porte en général l'affixe divin; tels sont, en particulier, les principaux d'entre eux, les *Igigi* et les *Annunaki*, dont l'identité est encore mystérieuse. Somme toute, les fonctions démoniaques ne sont pas incompatibles avec les fonctions divines; d'ailleurs, l'existence de démons spécialisés n'interdit pas à la magie de recourir à d'autres esprits, pour leur faire tenir momentanément un rôle démoniaque. Aussi voyons-nous, dans toutes les magies, des dieux et, dans la magie chrétienne, des saints figurer parmi les auxiliaires spirituels. Dans l'Inde, les dieux interviennent même dans le domaine du maléfice, malgré la spécialisation qui s'y est produite, et ils sont les personnages essentiels de tout le reste du rituel magique. Dans les pays autrefois hindouisés, Malaisie et Câmpa (Cambodge), le

panthéon brahmanique figure tout entier dans la magie. Quant aux textes magiques grecs, ils mentionnent d'abord une foule de dieux égyptiens, soit sous leur nom égyptien, soit sous leur nom grec, des dieux assyriens ou perses, Iahwé et toute la séquelle des anges et des prophètes juifs, c'est-à-dire des dieux étrangers à la civilisation grecque. Mais on y voit également prier les « grands dieux », avec leur nom et sous leur forme grecque, Zeus, Apollon, Asclépios, et même avec les déterminatifs de lieu qui les particularisent. En Europe, dans un très grand nombre d'incantations, dans les charmes mythiques en particulier, ne figurent que la Vierge, le Christ et les saints.

Les représentations personnelles ont dans la magie une consistance suffisante pour avoir formé des mythes. Les charmes mythiques dont nous venons de parler contiennent des mythes propres à la magie. Il y en a d'autres qui expliquent l'origine de la tradition magique, celle des relations sympathiques, celle des rites, etc. Mais, si la magie connaît des mythes, elle n'en connaît que de rudimentaires, de très objectifs, visant uniquement les choses, et non pas les personnes spirituelles. La magie est peu poétique, elle n'a pas voulu faire l'histoire de ses démons. Ceux-ci sont comme les soldats d'une armée, ils forment des troupes, des *ganas*, des bandes de chasseurs, des cavalcades ; ils n'ont pas de véritable individualité. Bien plus, quand les dieux entrent dans la magie, ils perdent leur personnalité et laissent pour ainsi dire leur mythe à la porte. La magie ne considère pas en eux l'individu, mais la qualité, la force, soit générique, soit spécifique, sans compter qu'elle les déforme à plaisir et qu'elle les réduit souvent à n'être plus que de simples noms. De même que nous avons vu les incantations donner des démons, les dieux finissent par se réduire à des incantations.

Le fait que la magie a fait place aux dieux montre qu'elle a su se prévaloir des croyances obligatoires de la société. C'est parce qu'ils étaient, pour celle-ci, objet de croyances, qu'elle les a fait servir à ses desseins. Mais les démons sont, de même que les dieux et les âmes des morts, l'objet de représentations collectives, souvent obligatoires, souvent sanctionnées, au moins par des rites, et c'est parce qu'ils sont tels qu'ils sont des forces magiques. En fait, chaque magie aurait pu en dresser des catalogues limitatifs, sinon quant au nombre, du moins quant aux types. Cette limitation hypothétique et théo-

rique serait un premier signe du caractère collectif de la représentation des démons. En second lieu, il y a des démons qui sont nommés à la façon des dieux ; comme ils sont employés conventionnellement à toutes fins, ils ont reçu de la multiplicité de leurs services une espèce d'individualité et sont, individuellement, l'objet d'une tradition. De plus, la croyance commune à la force magique d'un être spirituel suppose toujours qu'il a fait, aux yeux du public, ses preuves, miracles ou actes efficaces. Une expérience collective, tout au moins, une illusion collective est nécessaire pour créer un démon proprement dit. Enfin comptons, pour mémoire, le fait que la plupart des esprits magiques sont exclusivement donnés dans le rite et la tradition ; leur existence n'est jamais vérifiée que postérieurement à la croyance qui les impose. Ainsi, de même que les représentations impersonnelles de la magie semblent n'avoir d'autre réalité que la croyance collective, c'est-à-dire traditionnelle et commune à tout un groupe, dont elles sont l'objet, de même ses représentations personnelles sont, à nos yeux, collectives ; nous pensons même qu'on l'admettra plus aisément encore.

IV

OBSERVATIONS GÉNÉRALES

Le caractère indéfini et multiforme des puissances spirituelles, avec lesquelles les magiciens sont en relations, appartient bien à la magie tout entière. Les faits que nous avons rassemblés sont, à première vue, disparates. Les uns confondent la magie avec les techniques et les sciences, les autres l'assimilent aux religions. Elle est quelque chose d'intermédiaire entre les unes et les autres, qui ne se définit ni par ses buts, ni par ses procédés, ni par ses notions. De tout notre examen, elle sort plus ambiguë, plus indéterminée que jamais. Elle ressemble aux techniques laïques par ses fins pratiques, par le caractère mécanique d'un grand nombre de ses applications, par le faux air expérimental de quelques-unes de ses notions principales. Elle s'en distingue profondément quand elle fait appel à des agents spéciaux, à des intermédiaires spirituels, se livre à des actes de culte et se rapproche de la religion par les emprunts qu'elle lui fait. Il

n'est presque pas de rite religieux qui n'ait ses équivalents dans la magie; on y trouve même la notion d'orthodoxie, comme en témoignent les *διαβολαι*, les accusations magiques de rites impurs de la magie gréco-égyptienne. Mais, outre l'opposition que les religions lui font et qu'elle fait aux religions (opposition qui, d'ailleurs, n'est ni universelle, ni constante), son incohérence, la part qu'elle laisse à la fantaisie, l'éloignent de l'image que nous sommes habitués à nous former des religions.

Pourtant, l'unité de tout le système magique nous apparaît maintenant avec plus d'évidence; c'est là un premier gain que nous nous sommes assuré par ce circuit et ces longues descriptions. Nous avons des raisons d'affirmer que la magie forme bien un tout réel. Les magiciens ont des caractéristiques communes; les effets produits par les opérations magiques ont toujours, malgré leur infinie diversité, quelque chose de commun; les procédés divergents se sont associés en types et en cérémonies complexes; les notions les plus différentes se complètent et s'harmonisent, sans que le total perde rien de son aspect incohérent et disloqué. Ses parties forment bien un tout.

Mais l'unité du tout est encore plus réelle que chacune des parties. Car ces éléments, que nous avons considérés successivement, nous sont donnés simultanément. Notre analyse les abstrait, mais ils sont étroitement, nécessairement unis. Nous avons cru définir suffisamment les magiciens et les représentations de la magie, en disant que les uns étaient les agents des rites magiques, les autres les représentations qui leur correspondent, nous les avons rapportés aux rites magiques; nous ne nous étonnons donc pas que certains de nos devanciers n'aient vu dans la magie que des actes. Mais nous aurions pu tout aussi bien définir les éléments de la magie par rapport aux magiciens: Ils se supposent les uns les autres. Il n'y a pas de magicien honoraire et inactif. Pour être magicien, il faut faire de la magie; inversement, quiconque fait acte de magie est, à ce moment même, magicien; il y a des magiciens d'occasion, qui, l'acte accompli, retombent immédiatement dans la vie normale. Quant aux représentations, elles n'ont pas de vie en dehors des rites. Elles n'ont pas, pour la plupart, d'intérêt théorique pour le magicien, qui ne les formule que rarement. Elles n'ont qu'un intérêt pratique et ne s'expriment guère, dans la magie, que par ses actes. Ceux qui

les ont réduits les premiers en systèmes sont des philosophes et non pas des magiciens; c'est la philosophie ésotérique qui a fourni la théorie des représentations de la magie. Celle-ci ne s'est même pas constituée sa démonologie: dans l'Europe chrétienne, comme dans l'Inde, c'est la religion qui a fait le catalogue des démons. En dehors des rites, les démons ne vivent que dans les contes ou dans la dogmatique. Il n'y a donc pas en magie de représentation pure; la mythologie magique est embryonnaire et pâle. Tandis que, dans la religion, le rituel et ses espèces, d'une part, la mythologie et la dogmatique, de l'autre, ont une véritable autonomie, les éléments de la magie sont, par nature, inséparables.

La magie est une masse vivante, informe, inorganique, dont les parties composantes n'ont ni place ni fonction fixes. On les voit même se confondre; la distinction, pourtant profonde, des représentations et des rites s'efface parfois à tel point qu'un simple énoncé de représentation peut devenir un rite: le *venenum veneno vincitur* est une incantation. L'esprit que possède le sorcier, ou qui possède le sorcier, se confond avec son âme et sa force magique; sorciers et esprits portent souvent le même nom. L'énergie du rite, celle de l'esprit et celle du magicien, ne font normalement qu'un. L'état régulier du système magique est une assez complète confusion des pouvoirs et des rôles. Aussi l'un des éléments peut-il disparaître, en apparence, sans que le caractère de la somme soit changé. Il y a des rites magiques qui ne répondent à aucune notion consciente, tels les gestes de fascination et bon nombre d'imprécations. Inversement, il y a des cas où la représentation absorbe le rite: dans les charmes généalogiques, l'énoncé des natures et des causes est à lui seul le rite. En résumé, les fonctions de la magie ne sont pas spécialisées. La vie magique n'est pas partagée en départements comme la vie religieuse. Elle n'a pas produit d'institutions autonomes comme le sacrifice et le sacerdoce. Aussi n'avons-nous pas trouvé de catégories de faits magiques, nous n'avons pu que décomposer la magie en ses éléments abstraits. Elle reste partout à l'état diffus. Dans chaque cas particulier, on est en présence d'un tout qui, comme nous le disions, est plus réel que ses parties. Nous avons donc démontré que la magie, comme tout, a une réalité objective, qu'elle est une chose, mais quel genre de chose est-elle?

Nous avons déjà dépassé notre définition provisoire en éta-

blissant que les divers éléments de la magie sont créés et qualifiés par la collectivité. C'est un deuxième gain réel qu'il nous faut enregistrer. Le magicien est qualifié souvent par la société magique dont il fait partie, et, toujours, par la société en général. Les actes sont rituels et se répètent par tradition. Quant aux représentations, les unes sont empruntées à d'autres domaines de la vie sociale, telle l'idée d'êtres spirituels, et nous renvoyons aux études, qui porteront directement sur la religion, la tâche de démontrer que cette notion est ou n'est pas le produit de l'expérience individuelle; les autres, enfin, ne procèdent pas des observations ni des réflexions de l'individu et leur application ne donne pas lieu à l'initiative de celui-ci, puisqu'il y a des recettes et des formules que la tradition impose et qu'on utilise sans examen.

Si les éléments de la magie sont collectifs, en est-il de même du tout? Autrement dit, y a-t-il dans la magie quelque chose d'essentiel qui ne soit pas objet de représentations ou fruit d'activités collectives? Mais n'est-il pas absurde et contradictoire de supposer que la magie puisse être, dans son essence, un phénomène collectif, alors que, justement, parmi tous les caractères qu'elle présente, nous avons choisi, pour l'opposer à la religion, ceux qui la rejettent hors de la vie régulière des sociétés. Nous l'avons dite pratiquée par des individus, isolée, mystérieuse et furtive, éparpillée et morcelée, enfin arbitraire et facultative. Elle paraît aussi peu sociale que possible, si du moins le phénomène social se reconnaît surtout à la généralité, à l'obligation, à la contrainte. Serait-elle sociale à la manière du crime, parce qu'elle est secrète, illégitime, interdite? Mais elle ne peut l'être exclusivement ainsi, puisqu'elle n'est pas exactement l'envers de la religion, comme le crime est l'envers du droit. Elle doit l'être à la façon d'une fonction spéciale de la société. Mais comment la concevoir alors? Comment concevoir l'idée d'un phénomène collectif où les individus resteraient aussi parfaitement indépendants les uns des autres?

Il y a deux ordres de fonctions spéciales dans la société dont nous avons déjà rapproché la magie. Ce sont, d'une part, les techniques et les sciences, de l'autre, la religion. La magie est-elle une sorte d'art universel ou bien une classe de phénomènes analogues à la religion? Dans un art ou dans une science, les principes et les moyens d'action sont élaborés collectivement et transmis par tradition. C'est à ce titre que

les sciences et les arts sont bien des phénomènes collectifs. De plus, l'art ou la science satisfont à des besoins qui sont communs. Mais, les éléments donnés, l'individu vole de ses propres ailes. Sa logique individuelle lui suffit pour passer d'un élément à l'autre et, de là, à l'application. Il est libre; il peut même remonter théoriquement jusqu'au point de départ de sa technique ou de sa science, la justifier ou la rectifier, à chaque pas, à ses risques et périls. Rien n'est soustrait à son contrôle. Donc, si la magie était de l'ordre des sciences et des techniques, la difficulté que nous venons d'apercevoir serait écartée, puisque les sciences et les techniques ne sont pas collectives dans toutes leurs parties essentielles et que, tout en étant des fonctions sociales, tout en ayant la société pour bénéficiaire et pour véhicule, elles n'ont pour promoteurs que des individus. Mais il nous est difficile d'assimiler la magie aux sciences et aux arts, puisque nous avons pu la décrire sans jamais y constater une pareille activité créatrice ou critique des individus.

Il nous reste donc à la comparer à la religion, et, dans ce cas, la difficulté reste entière. Nous continuons, en effet, à postuler que la religion est un phénomène essentiellement collectif dans toutes ses parties. Tout y est fait par le groupe ou sous la pression du groupe. Les croyances et les pratiques y sont par nature obligatoires. Dans l'analyse d'un rite pris comme type, le sacrifice, nous avons établi que la société y était partout immanente et présente et qu'elle en était le véritable acteur, derrière la comédie cérémonielle. Nous avons été jusqu'à dire que les choses sacrées du sacrifice étaient des choses sociales par excellence. Pas plus que le sacrifice, la vie religieuse n'admet d'initiative individuelle: l'invention ne s'y produit que sous forme de révélation. L'individu se sent constamment subordonné à des pouvoirs qui le dépassent et l'incitent à agir. Si nous pouvons montrer que dans toute l'étendue de la magie, règnent des forces semblables à celles qui agissent dans la religion, nous aurons démontré par là que la magie a le même caractère collectif que la religion. Il ne nous restera plus qu'à faire voir comment ces forces collectives se sont produites, malgré l'isolement où nous paraissent se tenir les magiciens, et nous serons amenés à l'idée que ces individus n'ont fait que s'approprier des forces collectives.

CHAPITRE IV

ANALYSE ET EXPLICATION DE LA MAGIE

Ainsi nous réduisons progressivement l'étude de la magie à la recherche des forces collectives qui agissent en elle comme dans la religion. Nous sommes même en droit de penser que, si nous les trouvons, nous expliquerons à la fois le tout et les parties. Qu'on se rappelle, en effet, combien la magie est continue, et à quel point ses éléments, étroitement solidaires, ne semblent être que les divers reflets d'une même chose. Les actes et les représentations y sont tellement inséparables qu'on pourrait fort bien l'appeler une *idée pratique*. Même si l'on se souvient de la monotonie de ses actes, du peu de variété de ses représentations, de son uniformité dans toute l'histoire de la civilisation, on peut préjuger qu'elle constitue une idée pratique de l'ordre le plus simple. Nous pouvons donc nous attendre à ce que les forces collectives qui y sont présentes ne soient pas trop complexes, ni la méthode dont le magicien s'est servi pour s'en emparer, trop compliquée.

Nous chercherons à déterminer ces forces en nous demandant d'abord de quelle sorte de croyance la magie a été l'objet, et en analysant ensuite l'idée d'efficacité magique.

I

LA CROYANCE

La magie est, par définition, objet de croyance. Mais les éléments de la magie, n'étant pas séparables les uns des autres et même se confondant les uns avec les autres, ne peuvent pas être l'objet de croyances distinctes. Ils sont, tous à la fois, l'objet d'une même affirmation. Celle-ci ne porte pas seulement sur le pouvoir d'un magicien ou la valeur d'un rite, mais sur l'ensemble ou sur le principe de la magie. De

même que la magie est plus réelle que ses parties, de même, la croyance à la magie en général est plus enracinée que celle dont ses éléments sont l'objet. La magie, comme la religion, est un bloc, on y croit ou l'on n'y croit pas. C'est ce qu'on peut vérifier dans les cas où la réalité de la magie a été mise en doute. Quand de pareils débats s'élevèrent, au début du Moyen âge, au xvii^e siècle, et là où ils se poursuivent encore obscurément de nos jours, nous voyons que la discussion porte sur un seul fait. Il s'agit, chez Agobard, par exemple, plutôt des faiseurs de mauvais temps; plus tard, de l'impuissance causée par maléfice ou du vol aérien des suivantes de Diane; chez Bekker (*de betooverde werld*. Amsterdam, 1693), de l'existence des démons et du diable; chez nous, du corps astral, des matérialisations, de la réalité de la quatrième dimension. Mais, partout, les conclusions sont immédiatement généralisées et la croyance à un cas de magie entraîne la croyance à tous les cas possibles. Inversement, une négation fait crouler tout l'édifice. C'est, en effet, la magie elle-même qui est mise en question. Nous avons des exemples d'incrédulité obstinée ou de foi enracinée cédant tout d'un coup à une expérience unique.

Quelle est la nature de cette croyance à la magie? Ressemble-t-elle aux croyances scientifiques? Celles-ci sont *a posteriori*, perpétuellement soumises au contrôle de l'individu, et ne dépendent que des évidences rationnelles. En est-il de même de la magie? Évidemment non. Nous connaissons même un cas, qui est en vérité extraordinaire, celui de l'Église catholique, où la croyance à la magie fut un dogme, sanctionné par des peines. En général, cette croyance n'est que mécaniquement diffuse dans toute la société; on la partage de naissance. En cela la croyance à la magie n'est pas très différente des croyances scientifiques, puisque chaque société a sa science, également diffuse, et dont les principes ont été quelquefois transformés en dogmes religieux. Mais, tandis que toute science, même la plus traditionnelle, est encore conçue comme positive et expérimentale, la croyance à la magie est toujours *a priori*. La foi dans la magie précède nécessairement l'expérience: on ne va trouver le magicien que parce qu'on croit en lui; on n'exécute une recette que parce qu'on a confiance. Encore de nos jours, les spirites n'admettent chez eux aucun incrédule, dont la présence empêcherait, pensent-ils, la réussite de leurs opérations.

La magie a une telle autorité, qu'en principe l'expérience contraire n'ébranle pas la croyance. Elle est, en réalité, soustraite à tout contrôle. Même les faits défavorables tournent en sa faveur, car on pense toujours qu'ils sont l'effet d'une contre-magie, de fautes rituelles, et en général de ce que les conditions nécessaires des pratiques n'ont pas été réalisées. Dans les procès-verbaux du procès d'un magicien, Jean Michel, qui fut brûlé à Bourges, en 1623, nous voyons que ce pauvre homme, menuisier de son état, a passé sa vie à faire des expériences manquées ; une seule fois il arriva près du but, mais, pris de peur, il se sauva. Chez les Cherokees, un envoûtement manqué, loin d'ébranler la confiance qu'on a dans le sorcier, lui donne plus d'autorité. Car son office devient indispensable pour pallier les effets d'une force terrible qui peut se retourner contre le maladroît qui l'a déchainée mal à propos. C'est là ce qui se passe dans toute expérimentation magique : les coïncidences fortuites sont prises pour des faits normaux et les faits contradictoires sont niés.

Néanmoins, on s'est toujours préoccupé très vivement de citer, à l'appui de la croyance à la magie, des exemples précis, datés, localisés. Mais, là où nous avons sur la question toute une littérature, en Chine ou dans l'Europe du Moyen âge, on constate que les mêmes récits passent sempiternellement de textes en textes. Ce sont des preuves traditionnelles, des contes magiques anecdotiques, qui ne sont pas différents de ceux par lesquels s'entretient, dans toute l'humanité, la croyance à la magie. Observons que ces soi-disant anecdotes sont étrangement monotones. C'est que, dans tout ceci, il n'y a aucun sophisme conscient, il y a seulement exclusive pré-emption. Les preuves traditionnelles suffisent ; on croit aux contes magiques comme aux mythes. Même dans le cas où le conte magique est une plaisanterie, c'en est une qui peut toujours mal tourner. La croyance à la magie est donc quasi-obligatoire, *a priori*, et parfaitement analogue à celle qui s'attache à la religion.

Cette croyance existe à la fois chez le sorcier et dans la société. Mais comment est-il possible que le magicien croie à une magie dont il est constamment à même d'apprécier, à leur juste valeur, les moyens et les effets ? C'est ici que nous rencontrons la grave question de la supercherie et de la simulation en magie.

Pour la traiter, prenons l'exemple des sorciers australiens.

Parmi les agents de magie, il en est peu qui semblent avoir été plus convaincus de l'efficacité de leurs rites. Mais les meilleurs auteurs nous attestent aussi que, jamais, pour aucun des rites pratiqués dans des états normaux, le sorcier n'a vu, ni cru voir, l'effet mécanique de ses actes. Considérons les méthodes de magie noire. Elles peuvent, en Australie, se réduire presque à trois types, pratiqués ou concurremment ou isolément dans les diverses tribus. Le premier type, le plus répandu, est l'envoûtement proprement dit, par la destruction d'une chose qui est censée faire partie d'une personne ou la représenter, restes de nourriture, débris organiques, traces de pas, images. Il est impossible de s'imaginer que jamais le magicien ait été mis expérimentalement à même de croire qu'il tuait en brûlant un reste de nourriture mêlé de cire ou de graisse, ou en transperçant une image. Ce qui établit bien que l'illusion n'est jamais que partielle, c'est le rite mentionné par MM. Spencer et Gillen, qui consiste à percer d'abord un objet représentant l'âme de l'être incanté, pour lancer ensuite ce même objet dans la direction de sa résidence. Le deuxième type de ces rites, pratiqué tout particulièrement dans les sociétés du sud, du centre, de l'ouest, est ce qu'on peut appeler l'enlèvement de la graisse du foie. L'enchanteur est censé s'approcher de la victime endormie, lui ouvrir le flanc avec un couteau de pierre, retirer la graisse du foie, fermer la cicatrice ; il part, et l'autre meurt lentement sans s'être aperçu de rien. Il est bien évident que c'est un rite qui n'a jamais pu être vraiment pratiqué. Le troisième type, usité au nord et au centre de l'Australie, est le lancement de l'os de mort. L'enchanteur est censé frapper sa victime d'une substance mortelle. Mais, en réalité, dans quelques cas cités par M. Roth, l'arme n'est même pas lancée ; dans d'autres, elle l'est à une distance telle qu'il n'est évidemment pas possible de penser qu'elle arrive jamais au but et transmette, par contact, la mort. Souvent on ne la voit pas partir et jamais on ne l'a vu arriver aussitôt après l'avoir lancée. Bien qu'un certain nombre de ces rites n'aient jamais pu être complètement réalisés, bien que l'efficacité des autres n'ait jamais pu être vérifiée, ils sont pourtant, nous le savons, d'un usage courant, prouvé par les meilleurs témoins, démontré par l'existence d'objets nombreux qui en sont les instruments. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que des gestes sont pris, sincèrement mais volontairement, par des sorciers, pour des réalités, et des commence-

ments d'actes, pour des opérations chirurgicales ? Les préliminaires du rite, la gravité des démarches, l'intensité du danger couru (car il s'agit d'approcher d'un camp où être vu c'est mourir), le sérieux de tous ces actes démontre une véritable volonté de croire. Mais il est impossible de s'imaginer que jamais sorcier australien ait ouvert le foie d'un enchanté sans le tuer sur le coup.

Cependant, à côté de cette volonté de croire, on nous atteste une croyance réelle. Les meilleurs ethnographes nous assurent que le magicien croit très profondément avoir réussi ses envoûtements. Il réussit à se mettre dans des états nerveux, cataleptiques, où il peut vraiment être en proie à toutes les illusions. En tout cas, le sorcier, qui n'a peut-être qu'une confiance mitigée dans ses propres rites, qui sait, sans aucun doute, que les soi-disant pointes de flèches incantées, extraites du corps des rhumatisants, ne sont que des cailloux qu'il tire de sa bouche, ce même sorcier recourra infailliblement aux services d'un autre homme-médecine quand il est malade et il guérira ou se laissera mourir, suivant que son médecin le condamne ou prétend le sauver. En somme, la flèche que les uns ne voient pas partir, les autres la voient arriver. Elle arrive sous forme de tourbillon, de flammes qui sillonnent l'air, sous forme de petits cailloux que, tout à l'heure, le sorcier verra extraire de son corps, alors qu'il ne les extrayait pas lui-même du corps de son malade. Le minimum de sincérité qu'on puisse attribuer au magicien, c'est qu'il croie, à tout le moins, à la magie des autres.

Ce qui est vrai pour les magies australiennes l'est pour les autres. Dans l'Europe catholique, il y a eu au moins un cas où l'aveu des sorcières n'est pas suspect d'avoir été arraché par l'inquisition du juge ; au début du Moyen âge, le juge canonique et le théologien refusaient d'admettre la réalité du vol des sorcières à la suite de Diane. Or, celles-ci, victimes de leur illusion, s'obstinaient à s'en vanter à leurs dépens, au point qu'elles ont fini par imposer leur croyance à l'Église. Chez ces gens à la fois incultes, nerveux, intelligents et légèrement dévoyés qu'ont été partout les sorciers, la croyance sincère est d'une véritable ténacité et d'une incroyable fermeté.

Cependant, nous sommes bien forcés d'admettre qu'il y a toujours eu chez eux, jusqu'à un certain point, simulation. Il n'est même pas douteux pour nous que les faits de magie comportent un « faire accroire » constant, et que même les

illusions sincères du magicien ont été toujours, à quelque degré, volontaires. M. Howitt raconte, à propos des pierres de quartz que les sorciers murrings tirent de leur bouche, et dont l'esprit initiateur est censé leur farcir le corps, qu'un de ces sorciers lui disait : « Je sais à quoi m'en tenir, je sais où on les trouve » ; nous avons d'autres aveux, non moins cyniques.

Mais, dans tous les cas, il ne s'agit pas de simple supercherie. En général, la simulation du magicien est du même ordre que celle qu'on constate dans les états de névrose, et, par conséquent, elle est, en même temps que volontaire, involontaire. Quand elle est primitivement volontaire, elle devient peu à peu inconsciente et finit par produire des états d'hallucination parfaite ; le magicien se dupe lui-même, comme l'acteur qui oublie qu'il joue un rôle. En tout cas, nous avons à nous demander pourquoi il simule d'une certaine façon. Il faut bien se garder de confondre ici le magicien véritable avec les charlatans de nos foires ou les brahmanes jongleurs que nous vantent les spirites. Le magicien simule parce qu'on lui demande de simuler, parce qu'on va le trouver, et qu'on lui impose d'agir : il n'est pas libre, il est forcé de jouer, soit un rôle traditionnel, soit un rôle qui satisfasse à l'attente de son public. Il peut arriver que le magicien se vante gratuitement, mais c'est qu'il est irrésistiblement tenté par la crédulité publique. MM. Spencer et Gillen ont trouvé, chez les Aruntas, une foule de gens qui disaient avoir été aux expéditions magiques dites des *Kurdaitchas* où l'on enlève, soi-disant, la graisse du foie de l'ennemi. Un bon tiers des guerriers s'étaient, par conséquent, désarticulé les orteils, car c'est une condition de l'accomplissement du rite. D'autre part, toute la tribu avait vu, vraiment vu, des *kurdaitchas* rôder autour des camps. En réalité, la plupart n'avait pas voulu demeurer en reste de fanfaronnades et d'aventures ; le « faire accroire » était général et réciproque dans le groupe social tout entier, parce que la crédulité y était universelle. Dans de pareils cas, le magicien ne peut pas être conçu comme un individu agissant par intérêt, pour soi et par ses propres moyens, mais comme une sorte de fonctionnaire investi, par la société, d'une autorité à laquelle il est engagé à croire lui-même. En fait, nous avons vu que le magicien était désigné par la société, ou initié par un groupe restreint, auquel celle-ci a délégué son pouvoir de créer des magiciens. Il a tout

naturellement l'esprit de sa fonction, la gravité d'un magistrat ; il est sérieux, parce qu'il est pris au sérieux et il est pris au sérieux, parce qu'on a besoin de lui.

Ainsi, la croyance du magicien et celle du public ne sont pas deux choses différentes ; la première est le reflet de la seconde, puisque la simulation du magicien n'est possible qu'en raison de la crédulité publique. C'est cette croyance, que le magicien partage avec tous les siens, qui fait que ni sa propre prestidigitation, ni ses expériences infructueuses ne le font douter de la magie. Il a toujours ce minimum de foi qui est la croyance à la magie des autres, dès qu'il devient assistant ou patient. En général, s'il ne voit pas agir les causes, il voit les effets qu'elles produisent. En somme, sa croyance est sincère dans la mesure où elle est celle de tout son groupe. La magie est crue et non pas perçue. C'est un état d'âme collectif qui fait qu'elle se constate et se vérifie dans ses suites, tout en restant mystérieuse, même pour le magicien. La magie est donc, dans son ensemble, l'objet d'une croyance *a priori* ; cette croyance est une croyance collective, unanime, et c'est la nature de cette croyance qui fait que la magie peut aisément franchir le gouffre qui sépare ses données de ses conclusions.

Qui dit croyance, dit adhésion de tout l'homme à une idée et, par conséquent, état de sentiment et acte de volonté, en même temps que phénomène d'idéation. Nous sommes donc en droit de présumer que cette croyance collective à la magie nous met en présence de sentiments et de volitions unanimes dans tout un groupe, c'est-à-dire, précisément, des forces collectives que nous cherchons. Mais on pourra nous contester la théorie de la croyance dont nous nous prévalons, et nous objecter que des erreurs scientifiques individuelles, d'ordre naturellement intellectuel, peuvent, par leur propagation, donner naissance à des croyances qui deviennent unanimes à leur heure, croyances que nous n'aurons pas de raison de ne pas considérer comme collectives et qui pourtant ne procéderont pas de forces collectives ; on pourrait citer, comme exemples de semblables croyances, les croyances canoniques au géocentrisme et aux quatre éléments. Nous devons maintenant nous demander si la magie ne repose que sur des idées de ce genre, mises hors de doute par le seul fait qu'elles sont devenues universelles.

II

ANALYSE DU PHÉNOMÈNE MAGIQUE. ANALYSE DES EXPLICATIONS
IDÉOLOGIQUES DE L'EFFICACITÉ DU RITE.

Nous avons rencontré, dans notre relevé des représentations magiques, les idées par lesquelles tant les magiciens que les théoriciens de la magie ont voulu expliquer la croyance à l'efficacité des rites magiques. Ce sont ; 1° les formules de la sympathie ; 2° la notion de propriétés ; 3° la notion de démons. Déjà nous avons vu combien peu ces notions étaient simples, et comment elles chevauchaient constamment les unes sur les autres. Nous allons voir maintenant qu'aucune d'elles n'a jamais suffi, à elle seule, à justifier, pour un magicien, sa croyance. Qu'on analyse des rites magiques, pour y trouver l'application pratique de ces diverses notions, et, l'analyse faite, il reste toujours un résidu dont le magicien a lui-même conscience.

Observons que jamais aucun magicien, aucun anthropologue non plus, n'a prétendu expressément réduire toute la magie à l'une ou à l'autre de ces idées. Ceci doit nous mettre en défiance contre toute théorie qui essaierait d'expliquer par elles la croyance magique. Observons ensuite que, si les faits magiques constituent bien une classe unique de faits, ils doivent remonter à un principe unique, seul capable de justifier la croyance dont ils sont l'objet. Si à chacune de ces représentations correspond une certaine classe de rites, à l'ensemble des rites doit correspondre une autre représentation tout à fait générale. Pour déterminer quelle peut être celle-ci, voyons dans quelle mesure chacune des notions énumérées ci-dessus manque à justifier les rites auxquels elle est spécialement attachée.

1° Nous soutenons que les formules sympathiques (le semblable produit le semblable ; la partie vaut pour le tout ; le contraire agit sur le contraire) ne suffisent pas à représenter la totalité d'un rite magique sympathique. Elles laissent en dehors d'elles un résidu qui n'est pas négligeable. Si nous ne considérons que des rites sympathiques dont nous avons des descriptions complètes, le rite suivant relaté par M. Codrington nous donne une idée assez exacte de tout leur mécanisme : « A Floride, le *mane ngghe vigona* (l'individu à *mana*, posses-

seur d'esprit, *vigona*), lorsqu'on désirait du calme, liait ensemble des feuilles qui étaient propriété de son *vigona* (feuilles de végétaux aquatiques?) et les cachait dans le creux d'un arbre où il y avait de l'eau, invoquant le *vigona* avec le charme approprié. De là, de la pluie qui produisait le calme. Si c'était du soleil qu'on désirait, il liait les feuilles appropriées et des plantes grimpantes à l'extrémité d'un bambou, et les tenait sur un feu. Il attisait le feu avec un chant pour donner du *mana* au feu, et le feu donnait du *mana* aux feuilles. Puis il montait sur un arbre, et liait le bambou au plus haut de la plus haute branche; le vent soufflant autour du flexible bambou, le *mana* se répandait de toutes parts, et le soleil se montrait. » (Codrington, *The Melanians*, p. 200, 201.)

Nous ne citons cet exemple qu'à titre d'illustration concrète, car le rite sympathique est entouré d'ordinaire de tout un contexte fort important. De la présence de celui-ci, nous devons nécessairement conclure que des symbolismes ne suffisent pas à faire un rite magique. En fait, quand des magiciens, comme les alchimistes, ont imaginé sincèrement que leurs pratiques sympathiques étaient intelligibles, nous les voyons s'étonner de toutes les superfétations qui surchargent ce qu'ils concevaient abstraitement comme le schème de leur rite. « Pourquoi donc, écrit un alchimiste anonyme, dit le Chrétien, tant de livres et d'invocations aux démons; pourquoi toutes ces constructions de fourneaux et d'engins, du moment que tout est simple et facile à entendre. » Mais ce fatras dont s'étonnait notre Chrétien, n'est pas sans fonction. Il exprime qu'à l'idée de sympathie se superposent clairement, d'une part, l'idée d'un dégagement de force et, d'autre part, celle d'un milieu magique.

De cette idée d'une force présente, nous avons un certain nombre de signes. Ce sont d'abord les sacrifices, qui paraissent n'avoir ici d'autre but que de créer des forces utilisables; nous avons déjà vu que c'était là une des propriétés du sacrifice religieux. Il en est de même des prières, des invocations, des évocations, etc.; de même encore des rites négatifs, tabous, jeûnes, etc., qui pèsent sur l'enchanteur ou sur son client, et quelquefois sur tous les deux ou même sur leur famille, rites et précautions rituelles qui marquent à la fois la présence et la fugacité de ces forces. Il faut tenir compte également de la puissance propre du magicien, des puissances qu'il amène avec lui dont l'intervention est toujours au moins possible. Quant à

la cérémonie sympathique elle-même, par le seul fait qu'elle est rituelle, comme nous l'avons démontré, elle doit de toute nécessité produire à son tour des forces spéciales. En fait, les magiciens en ont eu conscience. Dans le rite mélanésien cité plus haut, nous avons vu le *mana* sortir des feuilles et monter au ciel; dans les rites assyriens, nous avons signalé le *māmit* qui s'en dégage. Et maintenant considérons un rite d'envoûtement dans une de ces sociétés soi-disant primitives, sans mystique, qui en sont encore à l'âge magique de l'humanité, chez lesquelles, selon M. Frazer, la loi de sympathie fonctionne régulièrement et seule, nous apercevons immédiatement non seulement la présence, mais encore le mouvement de ces forces. Voici comment, chez les Aruntas, l'envoûtement de la femme adultère est censé agir. Il y a proprement création d'une puissance mauvaise, dite *arungquilha*; on en charge la pierre àme (l'image n'ayant servi qu'à faire que l'âme se trompât et vint à l'image comme elle reviendrait au corps naturel); cette puissance mauvaise est simplement renforcée par les gestes qui simulent la mise à mort de la femme et finalement c'est cette puissance qui est rejetée dans la direction du camp où la femme a été enlevée. Le rite exprime que l'image sympathique n'est même pas cause; car ce n'est pas elle qu'on projette, mais bien le sort qu'on vient de forger.

Ce n'est pas tout. Dans le même cas, nous voyons qu'en plus de la fabrication d'une image, où, d'ailleurs, l'âme ne vient pas résider définitivement, le rite comporte tout un attirail d'autres images préalablement enchantées, de pierres à esprits, d'aiguilles rendues magiques bien avant la cérémonie; enfin, qu'il se pratique dans un lieu secret et qualifié par un mythe. De cette observation que nous pouvons hardiment généraliser, nous devons conclure que la cérémonie sympathique ne se passe pas comme un acte ordinaire. Elle se fait dans un milieu spécial, constitué par tout ce qu'il y a en elle de conditions et de formes. Ce milieu est très souvent défini par des cercles d'interdictions, par des rites d'entrée et de sortie. Tout ce qui y entre est de même nature que lui ou devient de même nature. La teneur générale des gestes et des mots s'y trouve affectée. L'explication de certains rites sympathiques par les lois de la sympathie laisse donc un double résidu.

En est-il de même dans tous les cas possibles? Quant à nous, ce résidu nous paraît essentiel au rite magique. En

effet, dès que disparaît toute trace de mysticité, celui-ci entre dans la science ou dans les techniques. C'est précisément ce que nous dit notre alchimiste chrétien : comme il constate que l'alchimie répugne à devenir scientifique, il lui enjoint de se faire religieuse ; s'il est nécessaire de prier, il demande qu'on s'adresse à Dieu plutôt qu'au démon ; c'est avouer que l'alchimie et, par extension, la magie dépendent essentiellement des puissances mystiques. Dans les cas où la formule sympathique paraît fonctionner seule, nous rencontrons au moins, avec le minimum de formes que possède tout rite, le minimum de force mystérieuse qu'il dégage, par définition ; à quoi il faut ajouter la force de la propriété active, sans laquelle, à proprement parler, comme nous l'avons dit plus haut, on ne peut concevoir de rite sympathique. D'ailleurs, nous sommes toujours en droit de penser que les prétendus rites simples ou bien ont été incomplètement observés, ou bien sont incomplètement conscients, ou bien ont souffert d'une usure telle qu'il n'y a plus lieu d'en faire état. Quant aux rites vraiment simples qui relèvent de la loi de sympathie, ce sont ceux que nous avons appelés tabous sympathiques. Or, ce sont précisément ceux qui expriment le mieux la présence, l'instabilité et la violence des forces cachées et spirituelles à l'intervention desquelles est toujours attribuée, selon nous, l'efficacité des rites magiques.

Nous venons de voir que les formules sympathiques ne sont jamais la formule complète d'un rite magique. Nous pouvons démontrer, par des faits, que, là même où elles ont été énoncées le plus clairement, elles ne sont qu'accessoires. C'est ce que nous voyons encore chez les alchimistes. Ceux-ci, en effet, nous disent formellement que leurs opérations se déduisent rationnellement de lois scientifiques. Ces lois, nous les avons vues, ce sont celles de la sympathie : l'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature ; ce sont aussi des couples de sympathies et d'antipathies particulières, enfin, tout un système compliqué de symbolismes, selon lequel ils ordonnent leurs opérations : signatures astrologiques, cosmologiques, sacrificielles, verbales, etc.. Mais tout cet appareil n'est qu'une sorte de vêtement dont ils enveloppent leur technique ; ce ne sont même pas les principes imaginaires d'une science fausse. En tête de leurs livres, en tête de chaque chapitre de leurs manuels, on trouve des exposés de doctrine. Mais jamais la suite ne répond au commence-

ment. L'idée philosophique est simplement préfixée, à la façon d'un en-tête, d'une rubrique, ou de cette allégorie de l'homme de cuivre, transformé en or par le sacrifice, dont nous avons parlé plus haut. Cette quasi-science se réduit en somme à des mythes, mythes qui, à l'occasion, fournissent des incantations. La recette expérimentale, d'ailleurs, peut en venir au même point ; il y a des formules ou des résumés algébriques d'opérations réelles, des figures d'appareils ayant effectivement servi, qui se sont transformées en signes magiques inintelligibles et ne servent plus à instituer aucune manipulation : ce ne sont plus que des incantations en puissance. En dehors de ces principes et de ces formules dont nous savons maintenant la valeur, l'alchimie n'est qu'un empirisme : on cuit, on fond, on vaporise des corps dont on connaît empiriquement, ou plutôt traditionnellement, les propriétés et les réactions. L'idée scientifique n'est qu'un titre décoratif. Il en fut de même dans la médecine. Marcellus de Bordeaux intitule une bonne partie de ses chapitres : *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis* ; mais nous lisons, immédiatement après ces titres, des phrases comme celle-ci : *Ad corcum carmen. In lamella stagnea scribes et ad colhum suspendes haec, etc...* (Marcellus, XXI, 2.)

De tout ce qui précède, il résulte que les formules de la sympathie, non seulement ne sont pas les lois des rites magiques, mais ne sont pas même les lois des rites sympathiques. Ce sont seulement des traductions abstraites de notions très générales, que nous voyons circuler dans la magie. Elles ne sont pas autre chose. La sympathie est la voie par laquelle passe la force magique ; elle n'est pas la force magique elle-même. Dans un rite magique, c'est tout ce que laisse de côté la formule sympathique qui nous paraît essentiel. Si, pour prendre encore un exemple, nous considérons des rites que M. Sydney Hartland explique comme des rites de sympathie par contact, les maléfices où la sorcière dessèche le lait d'une femme en embrassant son enfant, nous disons que la croyance populaire fait attention dans ces maléfices beaucoup moins au contact qu'au mauvais œil et à la force magique de la sorcière ou de la fée malfaisante.

2° Nous prétendons que la notion de propriété n'explique pas mieux, à elle seule, la croyance aux faits magiques, où elle semble prédominer.

En premier lieu, normalement, la notion de propriété n'y est pas seule donnée. L'emploi de choses à propriétés est, d'ordinaire, conditionné rituellement. Il y a d'abord des règles de récolte : elles prescrivent l'observance de conditions de temps, de lieu, de moyen, d'intention et autres encore si c'est possible. La plante à utiliser doit être prise sur le bord d'une rivière, dans un carrefour, à la pleine lune, à minuit, avec deux doigts, avec la main gauche, en l'abordant par la droite, après avoir fait telle et telle rencontre, sans songer à ceci ou à cela, etc. Mêmes prescriptions pour les métaux, les substances animales... Ensuite, il y a des règles d'emploi, relatives au temps, au lieu, aux quantités, sans compter tout le cortège, souvent immense, des rites qui accompagnent et qui permettent l'utilisation des qualités, comme l'application des mécanismes sympathiques. Il y a des systèmes de magie où, comme dans l'Inde, toute chose qui paraît au cérémonial magique, soit comme amulette secondaire, soit comme substance active, est obligatoirement ointe ou sacrifiée.

En second lieu, la propriété magique n'est pas conçue comme naturellement, absolument et spécifiquement inhérente à la chose à laquelle elle est attachée, mais toujours comme relativement extrinsèque et conférée. Quelquefois, elle l'est par un rite : sacrifice, bénédiction, mise en contact avec des choses sacrées ou maudites, enchantement en général. D'autres fois, l'existence de ladite propriété est expliquée par un mythe et, dans ce cas encore, elle est considérée comme accidentelle et acquise ; telles plantes ont poussé sous les pas du Christ ou de Médée ; l'aconit est né des dents d'Echidna ; le balai de Donnar, la plante de l'aigle céleste sont des choses magiques dont la vertu n'appartient pas par nature au noisetier ou au végétal Indou.

En général, la propriété magique, même spécifique d'une chose, est conçue comme attachée à des caractères qui, de toute évidence, ont été toujours regardés comme secondaires : telle est la forme accidentelle des pierres qui ressemblent à des taros, à des testicules de pourceaux, celui des pierres trouées, etc. ; telle est la couleur, qui explique, dans l'Inde, la parenté qu'on suppose entre la tête de lézard, le plomb, l'écume de rivière et les substances malfaisantes ; tels sont encore la résistance, le nom, la rareté, le caractère paradoxal de la présence d'un objet en un certain endroit (météorites, haches préhistoriques), les circonstances de la découverte, etc... La

qualité magique d'une chose lui vient donc d'une sorte de convention et il semble bien que cette convention joue le rôle d'une espèce de mythe ou de rite ébauché. Chaque chose à propriété est par son caractère même une manière de rite.

En troisième lieu, la notion de propriété se suffit si peu, en magie, qu'elle se confond toujours avec une idée très générale de force et de nature. Si l'idée de l'effet à produire est toujours très précise, l'idée des qualités spéciales et de leurs actions immédiates est toujours assez obscure. Par contre, nous rencontrons en magie, d'une façon parfaitement claire, l'idée de choses ayant des vertus indéfinies : le sel, le sang, la salive, le corail, le fer, les cristaux, les métaux précieux, le sorbier, le bouleau, le figuier sacré, le camphre, l'encens, le tabac, etc., incorporent des forces magiques générales, susceptibles d'applications ou d'utilisations particulières. Les dénominations, que les magiciens donnent aux propriétés, sont d'ailleurs, d'ordinaire, extrêmement générales et vagues : dans l'Inde, les choses sont ou de bon augure ou de mauvais augure, et les choses de bon augure sont des choses à *urjas* (force), *tejas* (éclat), *varcas* (lustre, vitalité), etc. Pour les Grecs et les modernes, ce sont des choses divines, saintes, mystérieuses, à chance, à malchance, etc... En un mot, la magie recherche les pierres philosophales, les panacées, les eaux divines.

Revenons ici encore à nos alchimistes, qui se sont fait une théorie des propriétés magiques comme des opérations sympathiques. Celles-ci sont pour eux les formes, les εἶδη d'une nature générique, de la nature, φύσις. Si l'on dissout les εἶδη, on retrouve la φύσις. Mais, comme nous l'avons déjà dit, ils n'en restent pas à la conception abstraite de cette nature, ils la conçoivent sous la figure d'une essence, οὐσία, d'une force, δύναμις, à propriétés indéfinies, spirituelles et pourtant liées à un support corporel. Ainsi, immédiatement avec la notion de nature, nous est donnée la notion de force. Cette nature et cette force, dans leur conception la plus abstraite, sont représentées comme une sorte d'âme impersonnelle, puissance distincte des choses, qui, cependant, leur est intimement attachée, intelligente quoique inconsciente. Pour quitter les alchimistes, rappelons que, si la notion d'esprit nous a paru liée à la notion de propriété, inversement, celle-ci est reliée à celle-là. Propriété et force sont deux termes inséparables, propriété et esprit se confondent souvent : les vertus de la

pietra buccata lui viennent du *follettino rosso*, qui s'y loge.

Derrière la notion de propriété, il y a encore la notion d'un milieu. Celui-ci est délimité par les conditions mises à l'usage des choses, conditions négatives ou positives, que nous avons déjà souvent mentionnées. Enfin, cette représentation est parfaitement exprimée dans un certain nombre de traditions, qui veulent que le contact avec un certain objet transporte immédiatement dans le monde magique : baguettes magiques, miroirs magiques, œufs pondus le vendredi-saint. Cependant le résidu que nous laisse l'idée de propriété, quand nous essayons d'analyser les rites magiques comme des produits et des sommes de propriétés, est moindre que celui des formules sympathiques, parce que l'idée de propriété exprime déjà une partie de l'idée de force et de causalité magiques.

3° La théorie démonologique semble rendre mieux compte des rites où figurent des démons ; elle paraît même expliquer totalement ceux qui consistent dans un appel ou un ordre adressé à un démon. On pourrait, à la rigueur, l'étendre à la magie tout entière, tandis qu'on ne peut expliquer ce qui paraît essentiel dans les rites démoniaques par l'idée de sympathie ou par celle de propriétés magiques. En effet, d'une part, il n'y a pas de rite magique où la présence d'esprits personnels ne soit à quelque degré possible, bien qu'elle ne soit pas signalée nécessairement. D'autre part, cette théorie implique bien que la magie opère dans un milieu spécial, tout se passant nécessairement dans le monde des démons, où, plus exactement, dans des conditions telles que la présence des démons soit possible. Enfin, elle note assez nettement un des caractères essentiels de la causalité magique, à savoir sa spiritualité. Cependant, elle a ses insuffisances.

On ne figure jamais par des démons qu'une partie des forces qui sont impliquées dans un acte magique même démoniaque. L'idée de personnes spirituelles représente mal ces forces anonymes générales, qui sont le pouvoir des magiciens, la vertu des mots, l'efficacité des gestes, la puissance du regard, de l'intention, de la fascination, de la mort, etc. Or, cette notion de pouvoir vague, que nous avons trouvée comme résidu des autres séries de représentations dans la représentation totale d'un rite magique, est tellement essentielle que jamais magie n'a pu réussir à l'exprimer en totalité, sous forme de démons, dans un rite démoniaque ; il faut qu'il en

reste toujours assez pour expliquer, au moins, l'action théurgique du rite sur les démons, qui pourraient être indépendants et qui, cependant, ne sont pas libres. D'autre part, si l'idée d'esprit explique bien pour le magicien l'action à distance et l'action multipliée de son rite, elle ne lui explique pas ni l'existence de son rite, ni ses particularités, gestes sympathiques, substances magiques, conditions rituelles, langages spéciaux, etc. En somme, si la théorie démonologique analyse bien une partie du résidu laissé par les autres formules, elle n'en explique qu'une partie et laisse elle-même, comme résidu, tout ce que les autres théories réussissaient presque à expliquer. Ainsi, dans les rites démoniaques, la notion d'esprit est accompagnée nécessairement d'une notion impersonnelle de pouvoir efficace.

Mais on peut se demander si cette notion de pouvoir n'est pas elle-même dérivée de la notion d'esprit. C'est une hypothèse qui n'a pas encore été soutenue, mais qui pourrait l'être dans une théorie animiste rigoureuse. Une première objection serait que l'esprit n'est pas nécessairement en magie un être actif. Tous les rites d'exorcisme, les incantations curatives, et, en particulier, les charmes dits d'origine, n'ont d'autre but que de mettre en fuite un esprit auquel on indique son nom, son histoire, l'action qu'on a sur lui. L'esprit n'est alors nullement le rouage nécessaire du rite ; il en figure simplement l'objet.

Ensuite, il ne faudrait pas exagérer l'importance qu'a la notion de personne à l'intérieur même de la classe des représentations démoniaques. Nous avons dit qu'il y avait des démons qui n'étaient rien en dehors des propriétés ou des rites qu'ils personnifient imparfaitement. Il n'entre presque rien d'autre dans leur définition, que la notion d'influence et de transport de l'effet. Ce sont des ἀπορροιαί, des effluves. Les noms mêmes des démons hindous démontrent encore leur peu d'individualité : *siddhas* (ceux qui ont obtenu le pouvoir), *vidyādhāras* (porteurs de science) ; ceux de « prince Siddhi, prince Çakti » (puissance), ont persisté dans la magie des Malais musulmans. Les manitous algonquins sont tout aussi impersonnels. C'est ce qui paraît encore dans l'indétermination fréquente quant au nombre et quant au nom des démons. Ils forment d'ordinaire des troupes, des multitudes d'êtres anonymes (plèbes, *ganās*), souvent désignés par des sortes de noms communs. On peut même se demander s'il

y a dans la classe des démons de véritables personnes, en dehors des âmes des morts, qui sont elles-mêmes rarement identifiées, et des dieux.

Nous ne pensons pas seulement que la notion de pouvoir spirituel ne dérive pas de la notion d'esprit magique, nous avons encore des raisons de croire que celle-ci dépend de celle-là. En effet, d'une part, la notion de pouvoir spirituel conduit à la notion d'esprit; car nous voyons que le *māmit* assyrien, le manitou algonquin et l'*orenda* iroquois, peuvent être désignés comme spirituels sans perdre pourtant leurs qualités de pouvoirs généraux. D'autre part, n'est-il pas permis de supposer que la notion d'esprit magique soit la somme de deux notions: celle d'esprit et celle de pouvoir magique, la seconde n'étant pas nécessairement l'attribut de la première? La preuve en est que, dans la foule compacte des esprits dont une société peuple son univers, il n'y en a qu'un très petit nombre qui soient reconnus, pour ainsi dire expérimentalement, comme puissants et auxquels s'adresse la magie. C'est ce qui explique sa tendance à accaparer les dieux, en particulier les dieux détrônés ou étrangers qui sont, eux, par définition, des êtres puissants.

On voit donc que si nous étions inclinés à préférer l'explication animiste de la croyance à la magie aux autres explications, nous nous écartons cependant très sensiblement de l'hypothèse animiste ordinaire, en ce que nous considérons la notion de force spirituelle comme antérieure, en magie du moins, à la notion d'âme.

En résumé, les diverses explications par lesquelles on pourrait essayer de motiver la croyance aux actes magiques laissent un résidu que nous avons maintenant à décrire, de la même façon que nous avons décrit les éléments de la magie. C'est là que, nous avons lieu de le croire, gisent les raisons profondes de cette croyance.

Nous sommes donc arrivés de proche en proche à circonscrire ce nouvel élément que la magie superpose à ses notions impersonnelles et à ses notions d'esprit. Au point où nous en sommes, nous le concevons comme une notion supérieure à ces deux ordres de notions et telle que, si elle est donnée, les autres n'en sont que des dérivées.

Complexe, elle comprend d'abord l'idée de pouvoir ou encore mieux, comme on l'a appelée, de « potentialité

magique ». C'est l'idée d'une force dont la force du magicien, la force du rite, la force de l'esprit ne sont que les expressions différentes, suivant les éléments de la magie. Car aucun de ces éléments n'agit en tant que tel, mais précisément en tant qu'il est doué, soit par convention, soit par des rites spéciaux, de ce caractère même d'être une force, et une force non mécanique, mais magique. La notion de force magique est d'ailleurs, de ce point de vue, tout à fait comparable à notre notion de force mécanique. De même que nous nommons force la cause des mouvements apparents, de même la force magique est proprement la cause des effets magiques: maladie et mort, bonheur et santé, etc.

Cette notion comprend, en outre, l'idée d'un milieu où s'exercent les pouvoirs en question. Dans ce milieu mystérieux, les choses ne se passent pas comme dans le monde des sens. La distance n'y empêche pas le contact. Les figures et les souhaits y sont immédiatement réalisés. C'est le monde du spirituel et aussi celui des esprits parce que, tout y étant spirituel, tout y peut devenir esprit. Si illimité que soit ce pouvoir, et si transcendant que soit ce monde, les choses s'y passent cependant suivant des lois, relations nécessaires posées entre les choses, relations de mots et de signes à objets représentés, lois de sympathie en général, lois des propriétés susceptibles d'être codifiées par des classifications semblables à celles qui ont été étudiées l'an dernier dans l'*Année sociologique*. Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables; elles coïncident absolument et sont exprimées en même temps par les mêmes moyens. En effet, les formes rituelles, c'est-à-dire les dispositions qui ont pour objet de créer la force magique, sont aussi celles qui créent le milieu et le circonscrivent, avant, pendant et après la cérémonie. Donc, si notre analyse est exacte, nous retrouvons à la base de la magie une représentation singulièrement confuse et tout à fait étrangère à nos entendements d'adultes européens.

Or, c'est par les procédés discursifs de pareils entendements individuels que la science des religions a jusqu'ici tenté d'expliquer la magie. En effet, la théorie sympathique se réfère aux raisonnements analogiques, ou, ce qui revient au même, à l'association des idées; la théorie démonologique se réfère à l'expérience individuelle de la conscience et du rêve; et, d'autre part, la représentation des propriétés est d'ordinaire conçue comme résultant soit d'expériences, soit de raisonnements

analogiques, soit d'erreurs scientifiques. Cette idée composite de force et de milieu échappe, au contraire, aux catégories rigides et abstraites de notre langage et de notre raison. Du point de vue d'une psychologie intellectualiste de l'individu, elle serait une absurdité. Voyons si une psychologie non intellectualiste de l'homme en collectivité ne pourra pas en admettre et en expliquer l'existence.

III

LE MANA

Une semblable notion existe, en réalité, dans un certain nombre de sociétés. Même, par un retour logique, le fait qu'elle fonctionne, nommément, dans la magie, relativement différenciée déjà, de deux des groupes ethniques que nous considérons spécialement, démontre le bien-fondé de notre analyse.

Cette notion est celle que nous avons trouvée désignée en Mélanésie sous le nom de *mana*. Nulle part elle n'est mieux observable et, par bonheur, elle a été admirablement observée et décrite par M. Codrington. (*The Melanesians*, p. 119 et suiv., p. 191 et suiv., etc.) Le mot de *mana* est commun à toutes les langues mélanésiennes proprement dites et même à la plupart des langues polynésiennes. Le *mana* n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état. En d'autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe. On dit d'un objet qu'il est *mana*, pour dire qu'il a cette qualité ; et dans ce cas, le mot est une sorte d'adjectif (on ne peut pas le dire d'un homme). On dit d'un être, esprit, homme, pierre ou rite, qu'il a du *mana*, le « *mana* de faire ceci ou cela ». On emploie le mot *mana* aux diverses formes des diverses conjugaisons, il signifie alors avoir du *mana*, donner du *mana*, etc. En somme, ce mot subsume une foule d'idées que nous désignerions par les mots de : pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement ; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part. Il réalise cette confusion de l'agent, du rite et des choses qui nous a paru être fondamentale en magie.

L'idée de *mana* est une de ces idées troubles, dont nous croyons être débarrassés, et que, par conséquent, nous avons peine à concevoir. Elle est obscure et vague et pourtant d'un emploi étrangement déterminé. Elle est abstraite et générale et pourtant pleine de concret. Sa nature primitive, c'est-à-dire complexe et confuse, nous interdit d'en faire une analyse logique, nous devons nous contenter de la décrire. Pour M. Codrington, elle s'étend à l'ensemble des rites magiques et religieux, à l'ensemble des esprits magiques et religieux, à la totalité des personnes et des choses intervenant dans la totalité des rites. Le *mana* est proprement ce qui fait la valeur des choses et des gens, valeur magique, valeur religieuse et même valeur sociale. La position sociale des individus est en raison directe de l'importance de leur *mana*, tout particulièrement la position dans la société secrète ; l'importance et l'inviolabilité des tabous de propriété dépend du *mana* de l'individu qui les impose. La richesse est censée être l'effet du *mana* ; dans certaines îles, le mot de *mana* désigne même l'argent.

L'idée de *mana* se compose d'une série d'idées instables qui se confondent les unes dans les autres. Il est tour à tour et à la fois qualité, substance et activité. — En premier lieu, il est une qualité. Il est quelque chose qu'a la chose *mana* ; il n'est pas cette chose elle-même. On le décrit en disant que c'est du puissant, que c'est du lourd ; à Saa c'est du chaud, à Tanna c'est de l'étrange, de l'indélébile, du résistant, de l'extraordinaire. — En second lieu, le *mana* est une chose, une substance, une essence maniable, mais aussi indépendante. Et c'est pourquoi il ne peut être manie que par des individus à *mana*, dans un acte *mana*, c'est-à-dire par des individus qualifiés et dans un rite. Il est par nature transmissible, contagieux ; on communique le *mana* qui est dans une pierre à récolte, à d'autres pierres, en les mettant en contact avec elles. Il est représenté comme matériel : on l'entend, on le voit se dégager des choses où il réside ; le *mana* fait du bruit dans les feuilles, il s'échappe sous la forme de nuages, sous la forme de flammes. Il est susceptible de se spécialiser : il y a du *mana* à rendre riche et du *mana* à tuer. Les *mana* génériques reçoivent même des déterminations encore plus étroites : aux îles Banks, il y a un *mana* spécial, le *talamatai*, pour certaines façons d'incanter, et un autre pour les maléfices faits sur les traces des individus. — En troisième lieu, le *mana* est une force et spécialement celle des êtres spiri-

tuels, c'est-à-dire celle des âmes des ancêtres et des esprits de la nature. C'est lui qui en fait des êtres magiques. En effet, il n'appartient pas à tous les esprits indistinctement. Les esprits de la nature sont, essentiellement, doués de *mana*; mais toutes les âmes des morts ne le sont pas; ne sont *tindalos*, c'est-à-dire esprits efficaces, que les âmes des chefs, tout au plus les âmes des chefs de famille, et même, plus spécialement, de ceux d'entre eux dont le *mana* s'est manifesté, soit pendant leur vie, soit par des miracles après leur mort. Celles-là seules méritent ce nom d'esprit puissant, les autres sont perdues dans la multitude des ombres vaines.

Nous voyons encore une fois, par là, que tous les démons sont des esprits, mais que tous les esprits ne sont pas des démons. En somme, l'idée de *mana* ne se confond pas avec l'idée d'esprit; elles se rejoignent tout en restant profondément différentes et l'on ne peut pas expliquer, du moins en Mélanésie, la démonologie et, partant, la magie, par l'animisme seul. En voici un exemple. A Floride, quand un homme est malade, on attribue sa maladie à du *mana* qui s'empare de lui; ce *mana* appartient à un *tindalo*, qui est lui-même en relation, d'une part, avec un magicien, *mane kisu* (doué de *mana*), qui a le même *mana*, ou le *mana* d'agir sur lui, ce qui revient au même; d'autre part, avec une plante. Car il y a un certain nombre d'espèces de plantes attachées aux différentes espèces de *tindalos* qui, par leur *mana*, sont les causes des diverses maladies. Le *tindalo* qu'il s'agit d'invoquer est désigné de la façon suivante. On prend successivement des feuilles des différentes espèces de plantes et on les froisse; celle qui a le *mana* de la maladie qui afflige le patient se reconnaît à un bruissement particulier. On peut alors s'adresser à coup sûr au *tindalo*, c'est-à-dire au *mane kisu* possesseur du *mana* de ce *tindalo*, c'est-à-dire à l'individu qui est en relation avec lui et qui seul est capable de retirer son *mana* du malade et par suite de le guérir. En somme, ici, le *mana* est séparable du *tindalo*, puisqu'il se retrouve non seulement dans le *tindalo*, mais encore dans le malade, dans les feuilles et aussi dans le magicien. Ainsi, le *mana* existe et fonctionne d'une façon indépendante; il reste impersonnel à côté de l'esprit personnel. Le *tindalo* est porteur du *mana*, il n'est pas le *mana*. Remarquons en passant que ce *mana* circule à l'intérieur d'une case de classification, et que les êtres qui agissent les uns sur les autres sont compris dans cette case.

Mais le *mana* n'est pas nécessairement la force attachée à un esprit. Il peut être la force d'une chose non spirituelle, comme d'une pierre à faire pousser les taros ou à féconder les porcs, d'une herbe à faire tomber la pluie, etc. Mais c'est une force spirituelle, c'est-à-dire qu'elle n'agit pas mécaniquement et qu'elle produit ses effets à distance. — Le *mana* est la force du magicien; les noms des spécialistes qui font fonction de magiciens sont, presque partout, des composés de ce mot: *peimana*, *gismana*, *mane kisu*, etc. — Le *mana* est la force du rite. On donne même le nom de *mana* à la formule magique. Mais le rite n'est pas seulement doué de *mana*, il peut être lui-même le *mana*. C'est en tant que le magicien et le rite ont du *mana*, qu'ils peuvent agir sur les esprits à *mana*, les évoquer, les commander et les posséder. Or, quand un magicien a un *tindalo* personnel, le *mana* à l'aide duquel il agit sur son *tindalo* n'est pas réellement différent de celui par lequel agit ce *tindalo*. S'il y a donc une infinité de *manas*, nous sommes cependant amenés à penser que les divers *manas* ne sont qu'une même force, non fixée, simplement répartie entre des êtres, hommes ou esprits, des choses, des événements, etc.

Nous pouvons même arriver à élargir encore le sens de ce mot, et dire que le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide, que le canot tient bien à la mer. Dans le champ, il est la fertilité; dans les médecines, il est la vertu salutaire ou mortelle. Dans la flèche, il est ce qui tue, et, dans ce cas, il est représenté par l'os de mort dont la tige de la flèche est munie. Remarquons que les expertises des médecins européens ont montré que les flèches empoisonnées de la Mélanésie sont simplement des flèches incantées, des flèches à *mana*; pourtant elles sont tenues pour empoisonnées; on voit clairement que c'est à leur *mana*, et non pas à leur pointe, qu'on attribue leur efficacité véritable. De même que dans le cas du démon, le *mana* est distinct du *tindalo*, il nous apparaît, ici encore, comme une qualité ajoutée aux choses, sans préjudice de leurs autres qualités, ou, en d'autres termes, comme une chose surajoutée aux choses. Ce surcroît, c'est l'invisible, le merveilleux, le spirituel et, en somme, l'esprit, en qui toute efficacité réside et toute vie. Il ne peut être objet d'expérience, car véritablement il absorbe l'expé-

rience ; le rite l'ajoute aux choses et il est de même nature que le rite. M. Codrington a cru pouvoir dire qu'il était le surnaturel, mais, ailleurs, il dit, plus justement, qu'il est le surnaturel « *in a way* » ; c'est qu'il est à la fois surnaturel et naturel, puisqu'il est répandu dans tout le monde sensible, auquel il est hétérogène et pourtant immanent.

Cette hétérogénéité est toujours sentie et ce sentiment se manifeste quelquefois par des actes. Le *mana* est écarté de la vie vulgaire. Il est l'objet d'une révérence qui peut aller jusqu'au tabou. On peut dire que toute chose tabou a du *mana* et que beaucoup de choses *mana* sont tabou. C'est, nous l'avons dit, le *mana* du propriétaire, ou celui de son *tindalo*, qui fait la valeur du tabou de propriété qu'il impose. Il y a lieu de penser également que les lieux où se font les incantations, les pierres où se tiennent des *tindalos*, lieux et objets à *mana*, sont tabou. Le *mana* de la pierre, où réside un esprit, se saisit de l'homme qui passe sur cette pierre ou dont l'ombre la touche.

Le *mana* nous est donc donné comme quelque chose non seulement de mystérieux, mais encore de séparé. En résumé, le *mana* est d'abord une action d'un certain genre, c'est-à-dire l'action spirituelle à distance qui se produit entre des êtres sympathiques. C'est également une sorte d'éther, impondérable, communicable, et qui se répand de lui-même. Le *mana* est en outre un milieu ou, plus exactement, fonctionne dans un milieu qui est *mana*. C'est une espèce de monde interne et spécial, où tout se passe comme si le *mana* seul y était en jeu. C'est le *mana* du magicien qui agit par le *mana* du rite sur le *mana* du *tindalo*, ce qui met en branle d'autres *manas*, et ainsi de suite. Dans ces actions et réactions, il n'entre pas d'autres forces que du *mana*. Elles se produisent comme dans un cercle fermé où tout est *mana* et qui, lui-même, doit être le *mana*, si nous pouvons nous exprimer ainsi.

Ce n'est pas seulement en Mélanésie que nous rencontrons une semblable notion. Nous pouvons la reconnaître à certains indices, dans nombre de sociétés, où des recherches ultérieures ne pourront manquer de la mettre en lumière. En premier lieu, nous constatons son existence chez d'autres peuples de langue malayo-polynésienne : chez les Malais des Détroits, on la trouve désignée par un mot d'origine arabe qui

vient d'une racine sémitique dont le sens est plus restreint, *kramât* (transcription de M. Skeat) de *hirm*, qui signifie sacré. Il y a des choses, des lieux, des moments, des bêtes, des esprits, des hommes, des sorciers, qui sont *kramât*, qui ont du *kramât* ; et ce sont les puissances *kramât* qui agissent. Plus au nord, dans l'Indo-Chine française, les Ba-hnars expriment certainement une idée analogue à celle de *mana* quand ils disent que la sorcière est une personne *deng*, qu'elle a le *deng*, et qu'elle *deng* les choses. On nous dit qu'ils spéculent à l'infini sur cette notion de *deng*. A l'autre extrémité de l'aire d'extension des langues malayo-polynésiennes, dans tout Madagascar, le mot de *hasina*, dont l'étymologie est inconnue, désigne à la fois une qualité de certaines choses, un attribut de certains êtres, animaux et hommes, de la reine en particulier, et les rites que commande cette qualité. La reine était *masina*, elle avait du *hasina*, le tribut qu'on lui donnait, le serment qu'on prêtait en son nom étaient des *hasinas*. Nous sommes persuadés que des analyses plus précises de la magie néo-zélandaise, où le *mana* joue un rôle, ou bien de celle des Dayaks, dont l'homme-médecine porte le nom de *manang*, donneraient les mêmes résultats que l'étude de la magie mélanésienne.

Le monde malayo-polynésien n'a pas le privilège de cette notion. Dans l'Amérique du Nord, elle nous est signalée sur un certain nombre de points. Chez les Hurons (Iroquois), elle est désignée sous le nom d'*orenda*. Les autres Iroquois semblent l'avoir désignée par des mots de même racine. M. Hewitt, Huron de naissance et ethnographe distingué, nous en a donné une précieuse description, description plutôt qu'analyse, car l'*orenda* n'est pas plus facile à analyser que le *mana* (*American Anthropologist*, 1902. *nouv. série*, IV, I, p. 32-46).

C'est une idée trop générale et trop vague, trop concrète, embrassant trop de choses et de qualités obscures pour que nous puissions sans peine nous familiariser avec elle. L'*orenda*, c'est du pouvoir, du pouvoir mystique. Il n'est rien dans la nature, et, plus spécialement, il n'est pas d'être animé qui n'ait son *orenda*. Les dieux, les esprits, les hommes, les bêtes sont doués d'*orenda*. Les phénomènes naturels, comme l'orage, sont produits par l'*orenda* des esprits de ces phénomènes. Le chasseur heureux est celui dont l'*orenda* a battu l'*orenda* du gibier. L'*orenda* des animaux difficiles à prendre est dit intelligent et malin. On voit partout, chez les

Hurons, des luttes d'*orendas*, comme on voit, en Mélanésie, des luttes de *manas*. L'*orenda*, lui aussi, est distinct des choses auxquelles il est attaché, à tel point qu'on peut l'exhaler et le lancer : l'esprit faiseur d'orages lance son *orenda* représenté par les nuages. L'*orenda* est le son qu'émettent les choses ; les animaux qui crient, les oiseaux qui chantent, les arbres qui bruissent, le vent qui souffle expriment leur *orenda*. De même la voix de l'enchanteur est de l'*orenda*. L'*orenda* des choses est une sorte d'incantation. Justement, le nom Huron de la formule orale n'est autre qu'*orenda*, et d'ailleurs *orenda* signifie, au sens propre, prières et chants. Ce sens du mot nous est confirmé par celui des mots correspondants dans les autres dialectes iroquois. Mais si l'incantation est l'*orenda* par excellence, M. Hewitt nous dit expressément que tout rite est aussi *orenda* ; par là encore, l'*orenda* se rapproche du *mana*. L'*orenda* est surtout le pouvoir du chamane. Celui-ci est appelé *raren' diowá'ne*, quelqu'un dont l'*orenda* est grand et puissant. Un prophète ou diseur de sorts *ratren'dâts* ou *hatren'dótha*, est quelqu'un qui, habituellement, exhale ou effuse son *orenda* et a ainsi appris les secrets du futur. C'est l'*orenda* qui est efficace en magie. « Tout ce qu'elle emploie est dit être possédé de l'*orenda*, agir par lui et non en vertu de propriétés physiques. C'est lui qui fait la force des charmes, amulettes, fétiches, mascottes, porte-bonheur, et, si l'on veut, médecines. » On le voit spécialement fonctionner dans le maléfice. Toute la magie, en somme, sort de l'*orenda*.

Nous avons un indice qui permet de croire que l'*orenda* agit suivant les classifications symboliques. « La cigale est appelée le *murisseur de maïs*, car elle chante les jours de chaleur, c'est que c'est son *orenda* qui fait venir la chaleur, qui fait pousser le maïs ; le lièvre « chante » et son *orenda* a pouvoir sur la neige (*controlled the snow*) ; même la hauteur où il mange les feuilles du buisson détermine la hauteur où la neige tombera (sic). » Or, le lièvre est le totem d'un clan de l'une des phratries des Hurons et ce clan a le pouvoir de faire venir le brouillard et de faire tomber la neige. C'est donc l'*orenda* qui unit les divers termes des classes où sont rangés, d'une part, le lièvre, son clan totémique, le brouillard, la neige, et, d'autre part, la cigale, la chaleur, le maïs. Il joue, dans la classification, le rôle de moyen-cause. Ces textes nous donnent en outre une idée de la façon dont les Iroquois se représentent la causalité. Pour eux, la cause par excellence, c'est la voix. En résumé,

l'*orenda* n'est ni le pouvoir matériel, ni l'âme, ni l'esprit individuel, ni la vigueur et la force ; M. Hewitt établit, en effet, qu'il existe d'autres termes pour désigner ces diverses idées ; et il définit justement l'*orenda* : « Une puissance ou une potentialité hypothétique de produire des effets d'une façon mystique. »

La fameuse notion du *manitou*, chez les Algonquins, en particulier chez les Ojibways, répond suffisamment au fond à notre *mana* mélanésien. Le mot de *manitou* désigne en effet à la fois, suivant le père Thavenet, auteur d'un excellent dictionnaire français, encore manuscrit, de langue algonquine, non pas un esprit, mais toute espèce d'êtres, de forces et de qualités magiques ou religieuses (Tesa, *Studi del Thavenet*, Pise, 1881, p. 17). « Il veut dire être, substance, être animé, et il est bien certain qu'à quelque degré tout être ayant une âme est un *manitou*. Mais il désigne plus particulièrement tout être qui n'a pas encore un nom commun, qui n'est pas familier : d'une salamandre une femme disait qu'elle avait peur, c'était un *manitou* ; on se moque d'elle en lui disant le nom. Les perles des trafiquants sont les écailles d'un *manitou*, et le drap, cette chose merveilleuse, est la peau d'un *manitou*. Un *manitou* est un individu qui fait des choses extraordinaires, le schaman est un *manitou* ; les plantes ont du *manitou* ; et un sorcier montrant une dent de serpent à sonnettes disait qu'elle était *manitou* ; lorsqu'on trouva qu'elle ne tuait pas, il dit qu'elle n'avait plus de *manitou*. »

D'après M. Hewitt, chez les Sioux, les mots de *mahopa*, *χube* (Omaha), *waka*ⁿ (Dakotah), signifient aussi le pouvoir et la qualité magiques.

Chez les Shoshoues en général, le mot de *pokunt a*, selon M. Hewitt, la même valeur, le même sens que le mot de *manitou* chez les Algonquins ; et M. Fewkes, l'observateur des Hopis ou Mokis, affirme que, chez les Pueblos en général, la même notion est à la base de tous les rites magiques et religieux. M. Mooney semble nous en désigner un équivalent chez les Kiowas.

Sous le terme de *naual*, au Mexique et dans l'Amérique centrale, nous croyons reconnaître une notion correspondante. Elle y est si persistante et si étendue qu'on a voulu en faire la caractéristique de tous les systèmes religieux et magiques que l'on a appelée du nom de *nagualisme*. Le *naual* est un totem, d'ordinaire individuel. Mais il est plus ; c'est une espèce d'un

genre beaucoup plus vaste. Le sorcier est *naual*, c'est un *naualli*; le *naual* est spécialement son pouvoir de se métamorphoser, sa métamorphose et son incarnation. On voit par là que le totem individuel, l'espèce animale associée à l'individu lors de sa naissance paraît n'être qu'une des formes du *naual*. Étymologiquement, le mot, selon M. Seler, signifie science secrète; et tous ses divers sens et ses dérivés se rattachent au sens originnaire de pensée et d'esprit. Dans les textes nauhatls, le mot signifie ce qui est caché, enveloppé, déguisé. Ainsi, cette notion nous apparaît comme étant celle d'un pouvoir spirituel, mystérieux et séparé, qui est bien celui que suppose la magie.

En Australie, on rencontre une notion du même genre; mais précisément elle est restreinte à la magie et même, plus particulièrement, au maléfice. La tribu de Perth lui donne le nom de *boolya*. Dans la Nouvelle-Galles du Sud, les noirs désignent par le mot *koochie* le mauvais esprit, la mauvaise influence personnelle ou impersonnelle; et qui a probablement la même extension. C'est encore l'*arungquiltha* des Aruntas. Ce « pouvoir malin » qui se dégage des rites d'envoûtement est à la fois une qualité, une force et une chose existant par soi-même que les mythes décrivent et à laquelle ils attribuent une origine.

La rareté des exemplaires connus de cette notion de force-milieu magique ne doit pas nous faire douter qu'elle ait été universelle. Nous sommes en effet bien mal informés sur ce genre de faits; depuis trois siècles qu'on connaît les Iroquois, voilà seulement un an que notre attention a été appelée sur l'*orenda*. D'ailleurs, cette notion peut avoir existé sans avoir été exprimée: un peuple n'a pas plus besoin de formuler une pareille idée que d'énoncer les règles de sa grammaire. En magie, comme en religion, comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent. Ou bien certains peuples n'ont pas pris distinctement conscience de cette idée, ou bien certains autres ont dépassé le stade intellectuel où elle peut fonctionner normalement. De toutes façons, ils n'ont pu en donner une expression adéquate. Les uns ont vidé leur ancienne notion de pouvoir magique d'une partie de son premier contenu mystique; elle est alors devenue à demi scientifique; c'est le cas de la Grèce. Les autres, après avoir constitué une dogmatique, une mythologie, une démonologie complètes

sont arrivés à si bien réduire tout ce qu'il y avait de flottant et d'obscur dans leurs représentations magiques à des termes mythiques, qu'ils ont remplacé, au moins en apparence, le pouvoir magique, partout où il fallait l'expliquer, par le démon, les démons ou par des entités métaphysiques. C'est le cas de l'Inde. Ils l'ont fait en somme à peu près disparaître.

Pourtant, nous en retrouvons encore des traces. Elles subsistent, dans l'Inde, morcelées, sous les noms d'éclat, de gloire, de force, de destruction, de sort, de remède, de vertu des plantes. Enfin, la notion fondamentale du panthéisme hindou, celle de *brahman*, s'y relie, supposons-nous, par des attaches profondes et semble même la perpétuer, si du moins nous admettons, par hypothèse, que le *brahman* védique et celui des Upanisads et de la philosophie hindoue sont identiques. Bref, il nous semble qu'il s'est produit une véritable métempsychose des notions, dont nous voyons le commencement et la fin, sans saisir les phases intermédiaires. Dans les textes védiques, des plus anciens aux plus récents, le mot de *brāhman*, neutre, veut dire prière, formule, charme, rite, pouvoir magique ou religieux du rite. De plus, le prêtre magicien porte le nom de *brahmān*, masculin. Il n'y a entre les deux mots qu'une différence d'accent et de genre, différence certes suffisante pour marquer une diversité de fonctions, mais insuffisante pour marquer une opposition de notions. La caste brahmanique est celle des *brāhmanas*, c'est-à-dire des hommes qui ont du *brāhman*. Le *brāhman* est ce par quoi agissent les hommes et les dieux et c'est, plus spécialement, la voix. En outre, on trouve déjà quelques textes qui disent qu'il est la substance, le cœur des choses (*pratyantam*) ce qu'il y a de plus intérieur: ce sont justement des textes atharvaniques, c'est-à-dire des textes du Veda des magiciens. Mais déjà cette notion se confond avec celle du dieu Brahṁā, nom masculin tiré du thème *brāhman*, qui commence à paraître. A partir des textes théosophiques, le *brāhman* rituel disparaît, il ne reste plus que le *brāhman* métaphysique. Le *brāhman* devient le principe actif, distinct et immanent, du tout du monde. Le *brāhman* est le réel, tout le reste n'est qu'illusion. Il en résulte que quiconque se transporte au sein du *brahman* par la mystique (*yoga*: union) devient un *yogin*, un *yogiçvara*, un *siddha*, c'est-à-dire a obtenu tous les pouvoirs magiques (*siddhi*: obtention) et par là, dit-on, se met en état de créer des mondes. Le *brahman* est le principe premier, total, séparé, animé et

inerte de l'univers. Il est la quintessence. Il est encore le triple Veda et aussi le quatrième, c'est-à-dire la religion et la magie.

Dans l'Inde, le fond mystique de la notion a seul subsisté. En Grèce, il n'en subsiste plus guère que l'ossature scientifique. Nous l'y trouvons sous l'aspect de la *φύσις* à laquelle s'arrêtent en dernière analyse les alchimistes, et aussi de la *δύναμις*, ressort dernier de l'astrologie, de la physique et de la magie. La *δύναμις* est l'action de la *φύσις* et celle-ci est l'acte de la *δύναμις*. Et on peut définir la *φύσις* comme une espèce d'âme matérielle, non individuelle, transmissible, une sorte d'intelligence inconsciente des choses. Elle est, en somme, encore très voisine du *mana*.

Nous sommes donc en droit de conclure que partout a existé une notion qui enveloppe celle du pouvoir magique. C'est celle d'une efficacité pure, qui est cependant une substance matérielle et localisable, en même temps que spirituelle, qui agit à distance et pourtant par connexion directe, sinon par contact, mobile et mouvant sans se mouvoir, impersonnelle et revêtant des formes personnelles, divisible et continue. Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pâles survivances de cette notion beaucoup plus riche. C'est aussi, comme nous l'avons vu, en même temps qu'une force, un milieu, un monde séparé et cependant ajouté à l'autre. On pourrait dire encore, pour mieux exprimer comment le monde de la magie se superpose à l'autre sans s'en détacher, que tout s'y passe comme s'il était construit sur une quatrième dimension de l'espace, dont une notion comme celle de *mana* exprimerait, pour ainsi dire, l'existence occulte. L'image s'applique même si bien à la magie que les magiciens modernes, dès que fut découverte la géométrie à plus de trois dimensions, se sont emparés de ses spéculations pour légitimer leurs rites et leurs idées.

Cette notion rend bien compte de ce qui se passe dans la magie. Elle fonde cette idée nécessaire d'une sphère superposée à la réalité, où se passent les rites, où le magicien pénètre, qu'animent les esprits, que sillonnent les effluves magiques. D'autre part, elle légitime le pouvoir du magicien, elle justifie la nécessité des actes formels, la vertu créatrice des mots, les connexions sympathiques, les transferts de qualités et d'influences. Elle explique enfin la présence des esprits et leur intervention, puisqu'elle fait concevoir toute

force magique comme spirituelle. Enfin, elle motive la croyance générale qui s'attache à la magie, puisque c'est à elle qu'est réduite la magie, quand on la dépouille de ses enveloppes, et elle alimente cette même croyance, puisque c'est elle qui anime toutes les formes dont la magie se revêt.

Par elle, la vérité de la magie est mise hors de toute discussion et le doute même tourne en sa faveur. Cette notion est en effet la condition même de l'expérimentation magique, et permet d'interpréter les faits les plus défavorables au bénéfice du préjugé. En fait, elle échappe elle-même à tout examen. Elle est donnée *a priori*, préalablement à toute expérience. A proprement parler, elle n'est pas, en effet, une représentation de la magie comme le sont la sympathie, les démons, les propriétés magiques. Elle régit les représentations magiques, elle est leur condition, leur forme nécessaire. Elle fonctionne à la façon d'une catégorie, elle rend possibles les idées magiques comme les catégories rendent possibles les idées humaines. Ce rôle, que nous lui attribuons, de catégorie inconsciente de l'entendement, est justement exprimé par les faits. Nous avons vu combien il était rare qu'elle arrivât à la conscience, et plus rare encore qu'elle y trouvât son expression. C'est qu'elle est inhérente à la magie comme le postulat d'Euclide est inhérent à notre conception de l'espace.

Mais il est bien entendu que cette catégorie n'est pas donnée dans l'entendement individuel, comme le sont les catégories de temps et d'espace; la preuve en est qu'elle a pu être fortement réduite par les progrès de la civilisation et qu'elle varie, dans sa teneur avec les sociétés et avec les diverses phases de la vie d'une même société. Elle n'existe dans la conscience des individus qu'en raison même de l'existence de la société, à la façon des idées de justice ou de valeur; nous dirions volontiers que c'est une catégorie de la pensée collective.

De notre analyse il résulte aussi que la notion de *mana* est du même ordre que la notion de sacré. D'abord, dans un certain nombre de cas, les deux notions se confondent: notamment chez les Algonquins, l'idée de manitou, chez les Iroquois, l'idée d'*orenda*, en Mélanésie, l'idée de *mana*, sont aussi bien magiques que religieuses. En outre, nous avons vu, en Mélanésie, qu'il existe des relations entre la notion de *mana* et celle de tabou; nous avons vu qu'un certain nombre de choses à *mana* étaient

tabou, mais que n'étaient tabou que des choses à *mana*. De même chez les Algonquins, si tous les dieux sont des manitous, tous les manitous ne sont pas dieux. Par conséquent, non seulement la notion de *mana* est plus générale que celle de sacré, mais encore celle-ci est comprise dans celle-là, celle-ci se découpe sur celle-là. Il est probablement exact de dire que le sacré est une espèce dont le *mana* est le genre. Ainsi, sous les rites magiques, nous aurions trouvé mieux que la notion de sacré que nous y cherchions, nous en aurions retrouvé la souche.

Mais nous revenons au dilemme de notre préface. Ou la magie est un phénomène social et la notion de sacré est bien un phénomène social, ou la magie n'est pas un phénomène social et alors la notion de sacré ne l'est pas davantage. Sans vouloir entrer ici dans des considérations sur la notion de sacré prise en elle-même, nous pouvons faire un certain nombre de remarques tendant à démontrer le caractère social à la fois de la magie et de la notion de *mana*. La qualité de *mana*, ou de sacré, s'attache à des choses qui ont une position tout spécialement définie dans la société, à tel point qu'elles sont souvent considérées comme mises hors du domaine et de l'usage commun. Or, ces choses tiennent dans la magie une place considérable; elles sont ses forces vives.

Des êtres et des choses qui, par excellence, sont magiques, ce sont les âmes des morts et tout ce qui touche à la mort : témoin le caractère éminemment magique de la pratique universelle de l'évocation des morts, témoin la vertu partout attribuée à la main du mort dont le contact rend invisible comme le mort lui-même, et mille autres faits encore. Ces mêmes morts sont également l'objet des rites funéraires, quelquefois des cultes ancestraux dans lesquels se marque combien leur condition est différente de celle des vivants. Nous dira-t-on que, dans certaines sociétés, la magie n'a pas affaire à tous les morts, mais surtout à ceux qui sont morts de mort violente, aux criminels en particulier? C'est une preuve de plus de ce que nous voulons montrer; car ceux-là sont l'objet de croyances et de rites qui en font des êtres tout à fait différents, non seulement des mortels, mais encore des autres morts. Mais, en général, tous les morts, cadavres et esprits, forment, par rapport aux vivants, un monde à part, où le magicien puise ses pouvoirs de mort, ses malélices.

De même les femmes, dont le rôle en magie est théorique-

ment si important, ne sont crues magiciennes, dépositrices de pouvoirs, qu'à cause de la particularité de leur position sociale. Elles sont réputées qualitativement différentes des hommes et douées de pouvoirs spécifiques : les menstrues, les actions mystérieuses du sexe et de la gestation ne sont que les signes des qualités qu'on leur prête. La société, celle des hommes, nourrit à l'égard des femmes de forts sentiments sociaux que, de leur côté, elles respectent et même partagent. De là leur situation juridique, spécialement leur situation religieuse différente ou inférieure. Mais c'est précisément ce qui fait qu'elles sont vouées à la magie et que celle-ci leur donne une position inverse de celle qu'elles occupent dans la religion. Les femmes dégagent constamment des influences malignes. *Nirrtir hi stri* « la femme c'est la mort », disent les vieux textes brahmaniques (*Maitrayāni samhitā*, 1, 10, 11). C'est la misère et la sorcellerie. Elles ont le mauvais œil. Voilà pourquoi, si l'activité des femmes, en magie, est moindre que les hommes ne l'ont faite, elle est cependant plus grande que celle qu'elles ont eue en religion.

Comme le montrent ces deux exemples, la valeur magique des choses résulte de la position relative qu'elles occupent dans la société ou par rapport à celle-ci. Les deux notions de vertu magique et de position sociale coïncident dans la mesure où c'est l'une qui fait l'autre. Il s'agit toujours au fond, en magie, de valeurs respectives reconnues par la société. Ces valeurs ne tiennent pas, en réalité, aux qualités intrinsèques des choses et des personnes, mais à la place et au rang qui leur sont attribués par l'opinion publique souveraine, par ses préjugés. Elles sont sociales et non pas expérimentales. C'est ce que prouve excellemment la puissance magique des mots et le fait que, souvent, la vertu magique des choses tient à leur nom; d'où il résulte que, dépendant des dialectes et des langues, les valeurs en question sont tribales et nationales. Ainsi, les choses et les êtres, et les actes, sont ordonnés hiérarchiquement, se commandent les uns les autres et c'est suivant cet ordre que se produisent les actions magiques, quand elles vont du magicien à une classe d'esprits, de celle-ci à une autre classe, et ainsi de suite, jusqu'à l'effet. Ce qui nous a séduits dans le mot de « potentialité magique » que M. Hewitt applique aux notions de *mana* et d'*orenda*, c'est qu'il implique précisément l'existence d'une sorte de potentiel magique, et, en effet, c'est bien ce que nous venons de décrire. Ce que nous appe-

liens place relative ou valeur respective des choses, nous pourrions l'appeler aussi bien différence de potentiel. Car c'est en vertu de ces différences qu'elles agissent les unes sur les autres. Il ne nous suffit donc pas de dire que la qualité de *mana* s'attache à certaines choses en raison de leur position relative dans la société, mais il nous faut dire que l'idée de *mana* n'est rien autre que l'idée de ces valeurs, de ces différences de potentiel. C'est là le tout de la notion qui fonde la magie et, partant, de la magie. Il va de soi qu'une pareille notion n'a pas de raison d'être en dehors de la société, qu'elle est absurde au point de vue de la raison pure et qu'elle ne résulte que du fonctionnement de la vie collective.

Nous ne voyons pas, dans ces hiérarchies de notions, dominées par l'idée de *mana*, le produit de multiples conventions artificielles conclues entre individus, magiciens et profanes, puis, traditionnellement acceptées au nom de la raison, bien qu'elles fussent entachées d'erreurs originelles. Bien au contraire, nous croyons que la magie est, comme la religion, affaire de sentiments. Nous dirons, plus exactement, pour employer le langage abstrus de la théologie moderne, que la magie, comme la religion, est un jeu de « jugements de valeur », c'est-à-dire d'aphorismes sentimentaux, attribuant des qualités diverses aux divers objets qui entrent dans son système. Mais ces jugements de valeur ne sont pas l'œuvre des esprits individuels ; ils sont l'expression de sentiments sociaux qui se sont formés, tantôt fatalement et universellement, tantôt fortuitement, à l'égard de certaines choses, choisies pour la plupart d'une façon arbitraire, plantes et animaux, professions et sexes, astres, météores, éléments, phénomènes physiques, accidents du sol, matières, etc. La notion de *mana*, comme la notion de sacré, n'est en dernière analyse que l'espèce de catégorie de la pensée collective qui fonde ces jugements, qui impose un classement des choses, sépare les unes, unit les autres, établit des lignes d'influence ou des limites d'isolement.

IV

LES ÉTATS COLLECTIFS ET LES FORCES COLLECTIVES

Nous pourrions nous arrêter ici et dire que la magie est un phénomène social, puisque nous avons retrouvé, dernière toutes ses manifestations, une notion collective. Mais,

telle qu'elle nous apparaît maintenant, cette notion de *mana* nous semble encore trop détachée du mécanisme de la vie sociale ; elle est encore quelque chose de trop intellectuel ; nous ne voyons pas d'où elle vient, sur quel fond elle s'est formée. Nous allons donc tenter de remonter plus haut, jusqu'à des forces, forces collectives, dont nous dirons que la magie est le produit et l'idée de *mana* l'expression.

Pour cela, considérons, un instant, les représentations et les opérations magiques comme des jugements. Et nous avons le droit de le faire, car toute espèce de représentation magique peut prendre la forme d'un jugement, et toute espèce d'opération magique procède d'un jugement, sinon d'un raisonnement. Prenons, comme exemples, les propositions suivantes : le magicien lévite son corps astral ; le nuage est produit par la fumée de tel végétal ; l'esprit est mu par le rite. Nous allons voir d'une façon toute dialectique, toute critique, si l'on veut, en employant le langage, un peu obscur mais commode de Kant, que de pareils jugements ne s'expliquent que dans la société et par son intervention.

Sont-ce des jugements analytiques ? On peut se le demander en effet, parce que les magiciens qui ont fait la théorie de la magie, et les anthropologues à leur suite, ont essayé de les réduire à des termes d'analyse. Le magicien, disent-ils, raisonne du même au même quand il applique la loi de sympathie, réfléchit sur ses pouvoirs, ou sur ses esprits auxiliaires. Le rite meut l'esprit, par définition ; le magicien lévite son corps astral, parce que, ce corps, c'est lui-même ; la fumée du végétal aquatique fait venir le nuage, parce qu'elle est le nuage. Mais nous avons précisément établi que cette réduction en jugements analytiques est toute théorique et que les choses se passent autrement dans l'esprit du magicien. Celui-ci introduit toujours, dans ses jugements, un terme hétérogène, irréductible à son analyse logique, force, pouvoir, $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, ou *mana*. La notion d'efficacité magique est toujours présente, et c'est elle qui, loin d'être accessoire, joue, en quelque sorte, le rôle que joue la copule dans la proposition. C'est elle qui pose l'idée magique, lui donne son être, sa réalité, sa vérité, et l'on sait qu'elle est considérable.

Continuons encore à imiter les philosophes. Les jugements magiques sont-ils des jugements synthétiques *a posteriori* ? Les synthèses sur lesquelles ils reposent sont-elles présentées toutes faites par l'expérience individuelle ? Mais, nous l'avons

vu, l'expérience sensible n'a jamais fourni la preuve d'un jugement magique ; la réalité objective n'a jamais imposé à l'esprit aucune proposition du genre de celles que nous formulons plus haut. Il est évident qu'on n'a jamais vu qu'avec les yeux de la foi un corps astral, une fumée qui fait pleuvoir, et, à plus forte raison, un esprit invisible obéissant à un rite.

Dira-t-on que ces propositions sont l'objet d'expériences subjectives, soit des intéressés, soit des magiciens ? Dirait-on que les premiers voient les choses se réaliser parce qu'ils les désirent, et que les seconds ont des extases, des hallucinations, des rêves, où des synthèses impossibles deviennent naturelles. Certes, nous sommes bien loin de nier l'importance du désir et du rêve en magie ; nous ne faisons que différer le moment d'en parler. Mais si nous admettons, pour un moment, qu'il y ait là deux sources d'expériences, dont la jonction donnerait la magie, nous verrons bien vite, si nous ne considérons que des individus que, en fait, elles ne s'harmonisent pas dans leurs esprits. Représentons-nous, si c'est possible, l'état d'esprit d'un Australien malade qui fait quérir le sorcier. Évidemment, il se passe en lui une série de phénomènes de suggestion qui font qu'il guérira d'espoir, ou qu'il se laissera mourir, s'il se croit condamné. À côté de lui, le chamane danse, tombe en catalepsie et rêve. Son rêve l'emmène dans l'au-delà ; il en revient encore tout ému d'un long voyage dans le monde des âmes, des animaux, des esprits, et, par un habile escamotage, il finit par extraire du corps du patient un petit caillou, qu'il dit être le charme, cause de la maladie. Il y a bien dans ce fait deux expériences subjectives. Mais, entre le rêve de l'un et le désir de l'autre il y a discordance. Sauf le tour de passe-passe de la fin, le magicien ne fait rien qui réponde aux besoins, aux idées de son client. Les deux états, fort intenses, des deux individus ne coïncident en somme qu'au moment de la prestidigitation. Il n'y a donc plus, à ce moment unique, de véritable expérience psychologique, ni du côté du magicien, qui ne peut se faire illusion à ce point, ni du côté de son client ; car la prétendue expérience de celui-ci n'est plus qu'une erreur de perception, hors d'état de résister à la critique et, par conséquent, d'être répétée, si elle n'était entretenue par la tradition ou par un acte de foi constant. Des états subjectifs individuels, aussi mal ajustés que ceux que nous venons de signaler, ne peuvent expliquer à eux seuls l'objectivité, la généralité, le caractère apodictique des aphorismes magiques.

Ceux-ci échappent à la critique parce qu'on ne peut pas vouloir les examiner. Partout où nous voyons fonctionner la magie, les jugements magiques sont antérieurs aux expériences magiques ; ce sont des canons de rites ou des chaînes de représentations ; les expériences ne sont faites que pour les confirmer et ne réussissent presque jamais à les infirmer. On nous objectera que c'est peut-être le fait de l'histoire et de la tradition et que, à l'origine de chaque mythe ou de chaque rite, il y a eu de véritables expériences individuelles. Nous n'avons pas besoin de poursuivre nos contradicteurs sur le terrain des causes premières, parce que, nous l'avons dit, les croyances magiques particulières sont dominées par une croyance générale à la magie qui, elle, échappe aux prises de la psychologie individuelle. Or, c'est cette croyance qui permet d'objectiver les idées subjectives, et de généraliser les illusions individuelles. C'est elle qui confère au jugement magique son caractère affirmatif, nécessaire et absolu. Bref, en tant qu'ils se présentent dans les esprits individuels, même à leur début, les jugements magiques sont, comme on dit, des jugements synthétiques *a priori* presque parfaits. On relie les termes avant toute espèce d'expérience. Qu'on nous entende bien, nous ne disons pas que la magie ne fait jamais appel à l'analyse ou à l'expérience, mais nous disons qu'elle est très faiblement analytique, faiblement expérimentale, et presque totalement *a priori*.

Mais par qui cette synthèse est-elle opérée ? Peut-elle l'être par l'individu ? En réalité on ne voit pas qu'il ait jamais lieu de la faire. Car les jugements magiques ne nous sont donnés qu'à l'état de préjugés, de prescriptions, et c'est sous cette forme qu'ils se rencontrent dans l'esprit des individus. Mais écartons un instant cet argument de fait. Nous ne pouvons pas concevoir de jugement magique qui ne soit l'objet d'une affirmation collective. Il y a toujours au moins deux individus pour le poser : le magicien qui fait le rite et l'intéressé qui y croit, ou encore, dans les cas de magie populaire, pratiquée par des individus, celui qui enseigne la recette, et celui qui la pratique. Ce couple théorique irréductible, forme bel et bien une société. Normalement d'ailleurs, le jugement magique reçoit l'adhésion de groupes étendus de sociétés et de civilisations entières. Quand il y a jugement magique, il y a synthèse collective, croyance unanime, à un moment donné, dans une société, à la vérité de certaines idées, à

l'efficacité de certains gestes. Certes, nous ne pensons pas que les idées associées dans ces synthèses ne puissent s'associer et ne s'associent pas en fait dans l'entendement individuel; l'idée de l'hydropisie suggérait naturellement aux magiciens hindous l'idée de l'eau. Il serait absurde de supposer que, dans la magie, la pensée s'écarte des lois de l'association des idées; ces idées qui y forment cercles s'appellent et, surtout, ne sont pas contradictoires. Mais les associations naturelles d'idées rendent simplement possibles les jugements magiques. Ceux-ci sont tout autre chose qu'un défilé d'images : ce sont de véritables préceptes impératifs, qui impliquent une croyance positive à l'objectivité des enchaînements d'idées qu'ils constituent. Dans l'esprit d'un individu considéré comme isolé, il n'y a rien qui puisse l'obliger à associer, d'une façon aussi catégorique que le fait la magie, les mots ou les gestes, ou les instruments avec les effets désirés si ce n'est l'expérience, dont nous venons précisément de constater l'impuissance. Ce qui impose un jugement magique, c'est une quasi-convention qui établit, préjudiciellement, que le signe crée la chose, la partie le tout, le mot l'événement, et ainsi de suite. En effet, l'essentiel est que les mêmes associations se reproduisent nécessairement dans l'esprit de plusieurs individus ou plutôt d'une masse d'individus. La généralité et l'apriorisme des jugements magiques nous paraissent être la marque de leur origine collective.

Or, il n'y a que des besoins collectifs ressentis par tout un groupe, qui puissent forcer tous les individus de ce groupe à opérer, dans le même temps, la même synthèse. La croyance de tous, la foi, est l'effet du besoin de tous, de leurs désirs unanimes. Le jugement magique est l'objet d'un consentement social, traduction d'un besoin social, sous la pression duquel se déclenche toute une série de phénomènes de psychologie collective : le besoin ressenti par tous suggère à tous la fin; entre ces deux termes, une infinité de moyens termes sont possibles (de là la variété extrême des rites employés pour un même objet); entre ceux-ci, le choix s'impose; et il vient soit de la tradition, soit de l'autorité d'un magicien en renom, soit de la poussée unanime et brusque de tout le groupe. C'est parce que l'effet désiré par tous est constaté par tous que le moyen est reconnu apte à produire l'effet; c'est parce qu'ils désiraient la guérison des fiévreux que l'aspersion d'eau froide, le contact sympathique avec une grenouille, semblaient aux

Hindous, qui avaient recours aux brabmans de l'Atharvaveda, des antagonistes suffisants de la fièvre tierce ou quarte. En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve. La synthèse de la cause et de l'effet, ne se produit que dans l'opinion publique. Hors de cette façon de concevoir la magie, on ne peut se la figurer que comme une chaîne d'absurdités et d'erreurs propagées, dont on comprendrait mal l'invention, et jamais la propagation.

Nous devons considérer la magie comme un système d'inductions *a priori*, opérées sous la pression du besoin par des groupes d'individus. D'ailleurs, on pourrait se demander si bon nombre des généralisations hâtives qu'a connues l'humanité, ne furent pas opérées dans de pareilles conditions, et si la magie n'en fut pas responsable. Il y a plus, ne serait-ce pas dans la magie que les hommes ont appris à induire? Car, pour hasarder une hypothèse un peu radicale de psychologie individuelle, il ne nous semble pas que l'individu isolé, ou même l'espèce humaine puissent véritablement induire; ils ne peuvent que contracter des habitudes ou des instincts, ce qui revient à abolir toute réflexion sur les actes.

Débarassée de toute hypothèse simpliste, notre démonstration paraîtra plus probante encore, si nous rappelons que toutes les affirmations magiques, même les plus particulières, reposent sur une affirmation parfaitement générale, celle du pouvoir magique, contenue elle-même dans celle du *mana*. Idée dont nous avons précisément vu que tout, matière et forme, était collectif; qu'elle ne comprenait rien d'intellectuel, ni d'expérimental, sinon la sensation de l'existence même de la société et de ses préjugés. Or, c'est cette idée, ou plutôt cette catégorie, qui explique la possibilité logique du jugement magique et en fait cesser l'absurdité. Il est remarquable que cette notion obscure, très mal dégagée du vague des états effectifs, presque intraduisible en termes abstraits et inconcevable pour nous, soit précisément celle qui fait de la magie, pour ses adeptes, quelque chose de clair, de rationnel, et, à l'occasion, de scientifique. Car pour peu qu'on sous-entende l'idée de *mana* dans toute espèce de proposition magique, celle-ci devient, par le fait même, analytique. Dans la proposition : la fumée des herbes aquatiques produit le nuage, insérons après le sujet le mot *mana*, et nous obtenons immédiatement l'identité : fumée à *mana* = nuage. Non seulement cette idée trans-

forme les jugements magiques en jugements analytiques, mais elle les fait devenir, *d'a priori, a posteriori*, parce qu'elle domine l'expérience elle-même et la conditionne. Non seulement, grâce à elle, le rêve magique est devenu rationnel, mais encore, il se confond avec la réalité. C'est la foi du malade au pouvoir du magicien qui fait qu'il sent effectivement l'extraction de sa maladie.

On voit par là combien nous sommes loin de substituer à un mysticisme psychologique un mysticisme sociologique. D'abord ces besoins collectifs ne conduisent pas à la formation d'instincts dont nous ne connaissons pas d'autre exemple, en sociologie, que l'instinct de sociabilité, condition première de tout le reste. Ensuite nous ne connaissons pas de sentiment collectif pur ; les forces collectives que nous cherchons à déceler produisent des manifestations qui, toujours, pour partie, sont rationnelles ou intellectuelles. Grâce à la notion de *mana*, la magie, domaine du désir, est pleine de rationalisme.

Ainsi, pour que la magie existe, il faut que la société soit présente. Nous allons maintenant essayer d'établir qu'elle l'est et comment elle l'est.

On considère, en général, que les contraintes et les prohibitions sont la marque significative de l'action directe de la société. Or, si la magie ne consiste pas en notion et en rites obligatoires, mais en idées communes et en rites facultatifs, si, par conséquent, nous n'y pouvons trouver aucune contrainte expresse, nous n'en avons pas moins constaté l'existence de prohibitions, ou tout au moins de réticences observées par des groupes entiers à l'égard de certaines choses et de certains actes. Il y en a, en effet, qui sont parfaitement propres à la magie et qui probablement s'y sont produites. Ce sont en particulier les faits que nous avons appelés les tabous de sympathie et ceux qu'on peut appeler tabous de mélange. En voici des exemples : Une femme enceinte ne doit pas regarder un meurtrier, la maison d'un mort ; régulièrement, des tabous pèsent, chez les Cherokees, non pas simplement sur le patient, mais encore sur le magicien, sur toute la famille et tous les voisins. Nous avons vu que ces prescriptions constituaient de véritables rites négatifs qui, pour n'être pas parfaitement obligatoires, n'en sont pas moins imposés à l'observance de tous. A vrai dire, ce n'est pas la société qui les sanctionne elle-même par des actes spé-

ciaux ; les tabous magiques dont nous parlons n'ont que des sanctions mécaniques ; ils se protègent eux-mêmes par les effets nécessaires qui suivent leur violation. Mais, néanmoins, c'est bien la société qui impose l'idée de ces effets nécessaires et qui l'entretient.

Les rites négatifs isolés, les précautions populaires ne sont pas les seules prohibitions qu'édicte la magie. Souvent, nous l'avons vu, le rite positif est accompagné de tout un cortège de rites négatifs. Ce sont, en particulier, ceux que nous avons décrits comme préparant à la cérémonie rituelle. Le magicien ou le couple magique qui jeûnent, restent chastes, ou se purifient avant d'opérer, témoignent, par là, qu'ils sentent une sortent d'incompatibilité entre les choses auxquelles ils vont toucher, ou qu'ils vont faire, et la condition où ils se trouvent dans la vie banale. Ils éprouvent une résistance et la magie n'est pas, pour eux, une porte ouverte. D'autres interdictions, d'autres appréhensions, que marquent les rites de sortie, s'opposent à ce qu'ils quittent, sans autres formes, le monde anormal où ils sont entrés. D'ailleurs, ils n'y étaient pas restés indemnes ; comme le sacrifice, la magie exige et produit une altération, une modification de l'esprit. Celle-ci se traduit par la solennité des gestes, le changement de la voix et, même, par l'adoption d'un nouveau langage, celui des esprits et des dieux. Les rites négatifs de la magie forment donc une espèce de seuil où l'individu abdique pour n'être plus qu'un personnage.

Il y a d'ailleurs, en magie comme en religion, entre les rites négatifs et les rites positifs des corrélations étroites. Nous supposons, sans pouvoir actuellement le démontrer d'une façon satisfaisante, que toute rite positif, toute qualité positive correspondent nécessairement à un rite négatif ou à une qualité négative ; par exemple, le tabou du fer correspond aux qualités magiques du forgeron. Si facultatif que soit un rite positif, il se relie, plus ou moins directement, à un rite négatif qui, lui, est ou obligatoire, ou tout au moins conçu comme sanctionné par des effets mécaniques inéluctables. Êtres et actes, agents et mythes, dans la magie comme dans la religion, il n'y a pour ainsi dire rien qui ne soit ainsi entouré, presque interdit. Les choses magiques les plus vulgaires, les êtres magiques les plus familiers, le rebouteux de village, un fer à cheval inspirent toujours une sorte de respect. Le rite magique le plus simple, la plus innocente des séances spiritistes

ne vont pas sans appréhension; il y a toujours hésitation, inhibition passagère produite souvent par la répugnance que la religion commande. En même temps que la magie attire, elle repousse. Nous en revenons ici au secret, au mystère dont elle s'enveloppe, qui nous a paru sa marque distinctive quand nous la définissions et où nous voyons maintenant le signe des forces collectives qui la créent. La magie a donc son système d'interdictions rituelles bien à elle, et si peu adventice qu'il contribue à la caractériser. En outre, la magie se solidarise étroitement avec tout le système des interdictions collectives, y compris les interdictions religieuses; et cela à tel point qu'on ne sait pas toujours si le caractère magique résulte de l'interdiction, ou l'interdiction du caractère magique. Ainsi, les restes de repas sont magiques, parce qu'ils sont tabous, et ils sont tabous parce qu'on craint la magie à laquelle ils peuvent servir. La magie a une véritable prédilection pour les choses interdites. La cure des tabous violés, sources de maladies ou de malchances, est l'une de ses spécialités, par laquelle elle fait concurrence à la fonction expiatoire de la religion. Elle exploite également à son usage les violations des tabous, et fait cas de tous les détritiques dont la religion proscrieut l'emploi, restes sacrificiels qui devraient être consommés ou brûlés, menstrues, sang, etc. C'est de cette façon que la magie, dans sa partie négative dont nous venons de voir les faces multiples, nous apparaît comme l'œuvre même de la collectivité. Celle-ci seule est capable de légiférer ainsi, de poser les prohibitions et d'entretenir les répugnances derrière lesquelles la magie s'abrite.

Outre que ces dernières sont observées socialement, on se demande ce qui, dans cet être théorique qu'est l'individu isolé, pourrait créer et nourrir de pareilles appréhensions. L'expérience répétée de ce qui est, en général, nuisible à l'espèce n'aboutirait qu'à lui donner des instincts qui le prémuniraient contre des dangers réels. Mais, il ne s'agit pas de cela; l'esprit est peuplé de craintes chimériques, qui ne proviennent que de l'exaltation mutuelle des individus associés. En effet, si la chimère magique est universelle, l'objet des craintes varie selon les groupes sociaux. Celles-ci, produites par l'agitation collective, par une espèce de convention involontaire, se transmettent traditionnellement. Elles sont toujours spéciales à des sociétés données. La superstition que l'on pourrait croire la plus répandue de toutes, celle

du mauvais œil, ne se trouve expressément ni en Australie, ni en Mélanésie, ni dans l'Amérique du Nord, ni même, sous une forme claire, dans l'Inde ancienne et moderne non islamisée.

Nous sommes donc arrivés à penser qu'il y a, à la racine même de la magie, des états affectifs, générateurs d'illusions, et, que ces états ne sont pas individuels, mais qu'ils résultent du mélange des sentiments propres de l'individu aux sentiments de toute la société. On voit dans quelle mesure nous nous rapprochons de la théorie proposée par M. Lehmann. Celui-ci, se plaçant au point de vue de la psychologie individuelle, explique, on le sait, la magie par des erreurs de perception, des illusions, des hallucinations d'une part, et, d'autre part, par des états émotifs, aigus ou subconscients, d'attente, de prépossession, d'excitabilité; les uns et les autres allant de l'automatisme psychologique simple jusqu'à l'hypnose.

Comme lui, nous voyons dans les attentes et les illusions qu'elles produisent les phénomènes capitaux de la magie. Même les rites les plus vulgaires, qui s'accomplissent le plus machinalement, s'accompagnent toujours d'un minimum d'émotions, d'appréhensions et surtout d'espoirs. La force magique du désir est si consciente qu'une bonne partie de la magie ne consiste qu'en désirs: la magie du mauvais œil, celle des eulogies, celle des euphémismes, celle des souhaits et, en somme, presque toute celle des incantations. D'autre part, nous avons vu que la direction d'intention et le choix arbitraire, qui jouent un rôle prépondérant dans la détermination du rituel et des croyances magiques particulières, viennent d'attentions exclusives et d'états de monodéisme. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans les cas où un même objet peut servir à deux rites contraires, comme le bois d'*arka*, dont on enfouit les charbons ardents pour faire cesser l'orage (l'éclair, *arka*) ou dont on étale un bûcher pour faire venir le soleil (*arka*). Une même idée peut, à volonté, être dirigée dans deux sens différents, sans contradiction. L'attention est généralement si intense chez les agents des rites et chez leurs assistants, ils la sentent, d'autre part, si précieuse qu'ils ne peuvent admettre qu'elle soit, un seul instant, détournée sans dommage. Toute interruption du rite le brise et en gâche l'effet: les séances spiritiques ne souffrent pas la distraction.

Un des thèmes fréquents des contes de magie populaire témoigne bien de la valeur attachée à la continuité de l'attention dans les rites : c'est celui de la demande d'emprunt faite au milieu d'un rite et, en particulier, d'un rite de contre-magie exercé contre une sorcière : une vieille femme survient, c'est la sorcière ; elle demande qu'on lui prête un objet usuel, et, si on l'écoute, le charme est rompu.

Nous admettons donc, comme M. Lehmann, que la magie implique l'excitabilité mentale de l'individu et qu'il se développe, par exemple chez le chercheur d'eau, une espèce d'hyperesthésie. Mais nous nions que le magicien puisse arriver tout seul à cet état et que lui-même se sente isolé. Derrière Moïse qui tâte le rocher, il y a tout Israël, et, si Moïse doute, Israël ne doute pas ; derrière le sorcier de village qui suit son bâton, il y a l'anxiété du village en quête de sources. L'état de l'individu est, pour nous, toujours conditionné par l'état de la société. Ce qui nous explique la théorie d'un psychologue comme M. Lehmann, c'est que la part de la société, dans la magie moderne, est à peu près entièrement subconsciente. Il a pu ne pas l'apercevoir et, par suite, la négliger. Nous convenons aussi que, dans nos civilisations, il est rare que ce qui reste de la magie traditionnelle s'accomplisse en groupe. Mais il ne faut pas considérer comme fondamentales ces formes cadavérisées et pauvres. C'est dans les sociétés primitives chez lesquelles les phénomènes sont plus complexes et plus riches, qu'il faut rechercher les faits qui expliquent les origines et qui sont collectifs. Au surplus, l'expérience des psychologues est loin de nous démentir ; car, toutes les fois qu'ils ont pu observer des faits magiques de nouvelle formation, ils auraient pu constater qu'ils se produisent toujours dans des réunions sympathiques, au sein de petites chapelles de spirites et d'occultistes.

Mais nous connaissons des sociétés où la collaboration magique est normale. Dans toute l'aire d'extension des langues et de la civilisation malayo-polynésienne, des séries de rites magiques fort importants, ceux de la chasse, de la pêche, de la guerre, s'accomplissent en groupe. Ces rites sont accompagnés normalement de rites négatifs observés par toute la société. Parmi ces observances, les plus remarquables et les plus développées sont des tabous de pureté. La plus stricte chasteté est imposée à la femme pendant l'absence de son mari guerroyant, chassant ou pêchant. Tout ce qui trou-

blerait l'ordre domestique, la paix du village, compromettrait la vie ou le succès des absents. Il y a une solidarité étroite entre eux et ceux qui sont restés à la maison. La conscience de cette solidarité se manifeste par des dispositions légales qui, à Madagascar en particulier, aboutissent à une législation spéciale de l'adultère ; le crime domestique n'entraîne en temps de paix que des sanctions civiles ; en temps de guerre, il est puni de mort. Ces pratiques collectives ne sont pas d'ailleurs propres au monde malayo-polynésien. Elles y sont simplement mieux conservées. Au surplus, leur absence dans d'autres magies n'a rien qui doive nous étonner, car ce sont choses mal définies et instables, dont la transformation a dû être très rapide : ailleurs, elles ont été sanctionnées par la religion, absorbées par elle, ou bien se sont décomposées, un peu au hasard, en pratiques populaires, individuellement accomplies, dont l'origine n'est plus apparente. Une foule de rites sympathiques négatifs de la vie agricole ou pastorale dont le caractère arbitraire nous intrigue, doivent être les ruines de pareils systèmes de rites collectifs.

Les observances négatives dont nous parlons dénotent que les rites qui en sont entourés n'affectent pas seulement ceux qui les exécutent, mais encore tous leurs associés naturels. Ce sont des actes publics, sous lesquels il y a des états de la mentalité publique. C'est tout un milieu social qui est ému, par cela seul que dans une de ses parties se passe un acte magique. Il se forme autour de cet acte un cercle de spectateurs passionnés, que le spectacle immobilise, absorbe et hypnotise. Ils ne se sentent pas moins acteurs que spectateurs de la comédie magique, tel le chœur dans le drame antique. La société tout entière est dans l'état d'attente et de prépossession où nous voyons encore chez nous les chasseurs, les pêcheurs, les joueurs, dont les superstitions sont légendaires. La réunion de tout un groupe ainsi affecté forme un terrain mental où fleurissent les fausses perceptions, les illusions immédiatement propagées, les constatations de miracles qui en sont la conséquence. Les membres de ces groupes sont des expérimentateurs qui ont accumulé toutes les chances d'erreurs possibles. Ils sont dans un état constant d'aberration où, pour tous en même temps, tout rapport accidentel peut devenir une loi, toute coïncidence, une règle.

La collaboration magique ne se borne pas d'ailleurs à l'immobilité ou à l'abstention. Il arrive que le groupe tout

entier se mette en mouvement. Le chœur des spectateurs ne se contente plus d'être un acteur muet. Au rite négatif de magie publique s'ajoutent, dans ces mêmes sociétés malayo-polynésiennes, des rites publics de magie positive. Le groupe poursuit, par son mouvement unanime, son but unique et préconçu. Pour Madagascar, les anciens textes nous disent que, pendant l'expédition des hommes, les femmes devaient autrefois veiller sans rémission, entretenir constamment le feu et danser continuellement. Ces rites positifs, encore plus instables que les rites négatifs, ont disparu chez les Hovas. Mais ils ont subsisté ailleurs : chez les Dayaks par exemple, quand les hommes sont à la chasse aux têtes, les femmes portent des sabres qu'elles ne doivent pas laisser tomber ; tout le village, vieillards et enfants compris, doit se lever tôt, parce que, au loin, le guerrier se lève tôt. Dans les tribus maritimes de la Nouvelle-Guinée, pendant la chasse, la pêche, la guerre où vont les hommes, la danse des femmes dure toute la nuit. Il y a bien, dans ces pratiques, des faits de *savage telepathy*, comme dit M. Frazer, mais de télépathie active. Tout le corps social est animé d'un même mouvement. Il n'y a plus d'individus. Ils sont, pour ainsi dire, les pièces d'une machine ou, mieux encore, les rayons d'une roue, dont la ronde magique, dansante et chantante, serait l'image idéale, probablement primitive, certainement reproduite encore de nos jours dans les cas cités, et ailleurs encore. Ce mouvement rythmique, uniforme et continu, est l'expression immédiate d'un état mental où la conscience de chacun est accaparée par un seul sentiment, une seule idée, hallucinante, celle du but commun. Tous les corps ont le même branle, tous les visages ont le même masque, toutes les voix ont le même cri ; sans compter la profondeur de l'impression produite par la cadence, la musique et le chant. A voir sur toutes les figures l'image de son désir, à entendre dans toutes les bouches la preuve de sa certitude, chacun se sent emporté, sans résistance possible, dans la conviction de tous. Confondus dans le transport de leur danse, dans la fièvre de leur agitation, ils forment plus qu'un seul corps et qu'une seule âme. C'est alors seulement que le corps social est véritablement réalisé. Car, à ce moment, ses cellules, les individus, sont aussi peu isolées peut-être que celles de l'organisme individuel. Dans de pareilles conditions (qui, dans nos sociétés, ne sont plus réalisées, même par nos foules les plus surexcitées, mais que l'on constate encore ailleurs), le consentement universel peut créer des réalités. Toutes

ces femmes dayaks qui dansent et portent des sabres sont, en fait, à la guerre ; elles la font ainsi et c'est pour cela qu'elles croient au succès de leur rite. Les lois de la psychologie collective violent ici les lois de la psychologie individuelle. Toute la série des phénomènes, normalement successifs, volition, idée, mouvement musculaire, satisfaction du désir, deviennent alors absolument simultanés. C'est parce que la société gesticule que la croyance magique s'impose et c'est à cause de la croyance magique que la société gesticule. On n'est plus en présence d'individus isolés qui croient, chacun pour soi, à leur magie, mais en présence du groupe entier qui croit à la sienne.

Mais, dans la vie des sociétés, de pareils phénomènes où, pour ainsi dire, se fabrique consciemment du social, sont nécessairement rares. Sans que la société ait besoin de se donner tout ce mouvement, des états mentaux analogues peuvent se produire. C'est ce que montrent très bien les descriptions connues de rites destinés à procurer la pluie. Chez les Pitta-Pitta du Queensland central, lorsqu'elle désire la pluie, la société ne se borne pas à assister de loin aux opérations du chef et du groupe des sorciers qui, entre autres rites, élaboussent les bâtons à eau ; la cérémonie faite, tous chantent en chœur avec eux, sur les bords de la mare et, de retour au camp, se grattent à qui mieux mieux, pendant une journée tout entière, tandis que le chant continue, monotone. Dans de pareils rites, la société n'agit que pour partie. Il y a, pour ainsi dire, division du travail mental et du travail manuel entre un groupe de suggestionneurs et un groupe de suggestionnés. Mais ces deux groupes sont naturellement et parfaitement solidaires. S'ils se sont séparés, si le contact a cessé, l'union sympathique subsiste pour se produire à distance, les actions et les réactions mentales n'en sont pas moins violentes. Chez les acteurs, comme chez les spectateurs-acteurs, nous trouvons les mêmes idées, les mêmes illusions, les mêmes volontés, qui font leur magie commune.

Il y a lieu de généraliser cette observation. La présence de la société autour du magicien, qui paraît cesser quand il se retire dans son enclos, est, au contraire, à ce moment même, plus réelle que jamais, car c'est elle qui l'y pousse pour s'y recueillir, et ne lui permet d'en sortir que pour agir. L'impatience du groupe, par laquelle il est lui-même surexcité, lui livre le groupe ; celui-ci est prêt à se laisser fasciner par

toutes les simulations dont le magicien est, quelquefois, la première victime. Cette attente fébrile et les anticipations qu'elle produit se comprennent, si l'on songe qu'il s'agit de besoins économiques communs qui sont terriblement pressants, pour toutes les tribus agricoles ou pastorales, même chasseresses, en tout cas, pour tout peuple qui vit sous des climats continentaux. Un conte, recueilli par Mrs. Langloh Parker dans l'Australie centrale, nous décrit admirablement l'état d'âme de toute une tribu qui a besoin de pluie, la façon dont elle oblige son sorcier à opérer, et l'influence reconnue à ce sorcier, influence qui va jusqu'à déchaîner un déluge, qu'il finit par arrêter.

De même que la magie des faiseurs de pluie, qui se fait partiellement en public, la magie médicale, qui se fait en famille, nous permet de constater des états sociaux fort bien caractérisés. On y voit un groupe social minime, il est vrai, mais un groupe organisé, avec un chef qui est toute autorité et tout pouvoir, le magicien, et un embryon de foule qui est toute attente, toute crainte, tout espoir, toute crédulité et toute illusion. L'action suggestive d'une partie de ce milieu sur l'autre est immanquable. On peut encore voir, de nos jours, se produire de ces états de groupes élémentaires dans la magie médicale des Malais, même hindouisés, même islamisés: A Bornéo, autour des Détroits, chez les Chames, en Indo-Chine, nous trouvons toujours la famille, la sorcière ou le sorcier, le patient formant au moment de la consultation, une espèce de congrès spirite, où l'administration des médecines n'est, en somme, qu'un moment fort secondaire des opérations. On peut admettre, en général, que les rites médicaux sont au plus haut point suggestifs, non seulement pour le malade, sur l'état duquel nous sommes bien informés, mais encore pour l'assistance dont l'esprit est tendu, et que les gestes du magicien, ses transes quelquefois, fascinent et frappent au plus profond de l'âme.

Parmi les faits que nous venons de citer, les rites médicaux ont un caractère magique probablement indiscutable et répondent suffisamment à la définition que nous avons donnée des rites magiques; mais les autres rites et, en particulier, ceux où nous avons vu se développer les états sociaux les plus parfaits, ont un caractère public, obligatoire, et par suite répondent mal à cette définition. Serions-nous donc arrivés à donner une explication de la magie qui n'en serait plus

une, puisque les phénomènes sociaux, où nous croyons trouver son explication, se produisent au cours de rites qui sont précisément publics, non pas parce qu'ils sont magiques, mais parce qu'ils répondent à des besoins publics, et qui, par conséquent, semblent porter plutôt la marque de la religiosité et du culte? Nous aurions donc expliqué le caractère collectif non pas de la magie, mais de la religion, et nous ferions la faute logique de prétendre que celui-ci rend compte de celui-là. Après avoir distingué soigneusement magie et religion, après être restés constamment dans le domaine de la magie, nous nous serions introduits subrepticement dans le domaine de la religion. Mais, répondant à cette objection, nous soutenons que les faits en question ne sont pas exclusivement religieux. Même, ils n'ont pas paru tels à la plupart des historiens et des théoriciens qui nous ont précédés, puisque ceux-ci les font généralement figurer parmi les faits magiques. Ce qui est sûr, c'est qu'ils sont la souche de faits magiques, et qu'ils sont, en réalité, au moment même où ils sont accomplis, en partie magiques. En effet, si l'on peut dire que les rites des faiseurs de pluie sont quasi-religieux, on ne peut nier que le rôle principal y soit joué par un personnage qui précisément, en général, fait aussi l'office de sorcier maléficiant.

Restent donc les rites où nous ne voyons pas de magicien, qui sont accomplis en chœur par tous les membres du groupe. Ceux-là ne sont qu'en partie religieux. S'ils ont donné, autre part, naissance à des cultes, nous ne les voyons pas apparaître, là où nous les observons, sous la forme de cultes organisés. Nous n'y trouvons qu'une sorte de tonalité religieuse. Dans ce milieu, la religion peut naître; elle n'en est pas encore sortie. D'autre part, dans ces rites, nous voyons réalisés au moins deux des caractères de la magie, caractères secondaires il est vrai, à savoir: la contrainte et l'efficacité mécanique directe; sans intermédiaires spirituels différenciés. Enfin, nous nous croyons autorisés à penser que nous sommes justement en présence de faits qui perpétuent ceux où a dû se former la notion de *mana*. Les femmes dayaks, dans leur danse de guerre, opèrent fatalement, toutes ensemble, cette synthèse qu'est un jugement magique, synthèse qui implique la notion de *mana*. Leur danse est en effet leur manière de collaborer à la guerre; collaboration sentie et crue parfaitement efficace. Pour elles, il n'y a plus ni distance ni durée; elles sont sur le terrain de guerre. Les formes expérimentales de l'idée de

cause n'existent plus pour elles, il n'y a plus que la causalité magique. Leur conscience est absorbée par la sensation de leur pouvoir et de l'impuissance des choses, à ce point que tout démenti de l'expérience ne peut être expliqué par elles que comme œuvre de pouvoirs contraires mais de même nature que le leur. Leur sensibilité est absorbée par le sentiment très vif de leur existence comme groupe de femmes et de la relation sociale qu'elles ont à l'égard de leurs guerriers, sentiment qui se traduit sous la forme de l'idée de leur pouvoir à elles et des relations de ce pouvoir avec celui de leurs hommes. Tout ce que nous pouvons deviner de leur pensée est en harmonie avec l'énumération que nous avons faite des caractères de la notion de *mana*. On pourrait dire que ces femmes sont en proie à un monoïdéisme qui graviterait autour d'une pareille notion, ou en d'autres termes, que leurs idées, leurs tendances et leurs actes s'ordonnent suivant la catégorie de *mana*. Tout au contraire, nous ne voyons pas que, dans leur esprit, soit présente cette notion précise des choses sacrées qui est le signe de l'état religieux.

A vrai dire, la notion de *mana* ne nous a pas paru plus magique que religieuse. Mais comme elle est, pour nous, l'idée mère de la magie, puisque les faits que nous décrivons sont parmi ceux qui lui correspondent le mieux, nous sommes bien sûrs d'être en présence des faits-souches de la magie. Nous pensons, il est vrai, que ce sont aussi les faits-souches de la religion. Nous nous réservons d'ailleurs de démontrer autre part que l'une et l'autre viennent d'une source commune. Et, si nous avons fait voir par l'étude de ces faits que la magie est sortie d'états affectifs sociaux, il ne nous déplaît pas d'avoir consolidé, du même coup, l'hypothèse que nous avons déjà faite pour la religion.

Les faits que nous venons d'interpréter ne se sont pas produits seulement dans le monde malayo-polynésien ou océanien. Ils sont universels. Ces observances collectives qui témoignent de la solidarité magique d'une famille ou d'un groupe, nous les retrouvons aussi en Europe. Nous en avons constaté : nous-mêmes, par exemple en plusieurs points de la France, la femme se purge en même temps que son mari. Mais ce ne sont plus là que des témoins d'états disparus. Ils n'expriment que faiblement l'existence d'une solidarité réelle de pensées et de sentiments entre les êtres qui pratiquent ce genre de rites en même temps. Quant aux assem-

blées magiques, elles sont également universelles et nulle part, sans doute, la foule n'y est restée inerte. Ce genre d'assemblées et les sentiments qu'elles produisent sont perpétués par la curiosité impatiente des badauds qui se pressent, dans nos foires, autour des charlatans, vendeurs de panacées. Mais le peu que nous connaissons de ces faits nous semble justifier la généralité de nos conclusions, dont nous souhaitons que des recherches de détail, portant sur une magie particulière, viennent un jour vérifier la justesse. Nous sommes intimement persuadés que, à l'origine de toutes ses manifestations, on trouverait un état de groupe, soit que cette magie les ait empruntées à une religion ancienne ou étrangère, soit qu'elles se soient formées sur le terrain même de la magie.

Dans tout le cours de son histoire, celle-ci provoque des états collectifs de sensibilité; elle s'y entretient et s'y rajeunit. Les épidémies de sorcières au Moyen âge sont une des meilleures preuves de la merveilleuse surexcitation sociale dont elle a été quelquefois le centre. Si l'Inquisition brûlait plus de sorcières qu'il n'y en avait réellement, elle en créait par cela même; elle imprimait dans tous les esprits l'idée de la magie et cette idée exerçait une terrible fascination. Il s'opérait, avec une invraisemblable rapidité, de véritables conversions en masse. D'autre part, dans les pièces des procès de sorcellerie, on voit les sorciers se rechercher, s'aboucher, recruter des prosélytes et des acolytes. Ils n'ont d'initiative que quand ils sont en groupe. Il faut qu'ils soient au moins deux pour risquer des expériences douteuses. Réunis, ils prennent conscience du mystère qui les protège. Dans l'histoire de la sorcière Marie-Anne de La Ville, condamnée en 1711, nous lisons à quel point les chercheurs de trésors qui gravitent autour d'elle, nourrissent leur foi de leur agitation mutuelle. Mais le groupe magique, si étendu qu'il soit, ne se suffit pas à lui-même. Après chaque déception des associés, il leur faut l'appoint d'espairs tout frais, que leur apportent quelques nouvelles recrues. De même, le magicien de Moulins dont nous avons parlé déjà, le menuisier Jean Michel, retrouve ses certitudes au contact de la croyance de son juge et fait des aveux pour le plaisir de parler magie.

Ainsi, le magicien reçoit du dehors un encouragement perpétuel. La croyance à la magie, encore vivace dans certains coins de nos sociétés, encore générale il y a à peine un siècle, est le signe le plus réel et le plus vivant de cet état d'inquié-

tude et de sensibilité sociales, où flottent toutes les idées vagues, toutes les espérances et les craintes vaines, auxquelles ce qui subsiste de l'ancienne catégorie de *mana* donne un corps. Il y a, dans la société, un inépuisable fond de magie diffuse, auquel le magicien lui-même puise et qu'il exploite consciemment. Tout se passe comme si elle formait autour de lui, à distance, une sorte d'immense conclave magique. C'est ce qui fait que le magicien vit, pour ainsi dire, dans une atmosphère spéciale qui le suit partout. Si loin qu'il soit du siècle, il ne sent pas qu'il en soit vraiment détaché. Sa conscience d'individu est profondément altérée par ce sentiment. En tant que magicien, il n'est pas lui-même. Quand il réfléchit sur son état, il arrive à se dire que son pouvoir magique lui est étranger; il le tient d'ailleurs, et n'en est que le dépositaire. Or, sans pouvoir, sa science d'individu est vaine. Prospero n'est pas le maître d'Ariel, son pouvoir magique; il l'a pris en charge, quand il l'a délivré de l'arbre où l'avait enfermé la sorcière Sycorax, mais à condition et à temps. Quand il le rend à l'air, à la nature et au monde, il n'est plus qu'un homme et peut brûler ses livres.

Now my charms are all o'erthrown,
And what strength I have's mine own;
Which is most faint.....

La magie s'est souvenue, tout le long de son existence, de son origine sociale. Chacun de ses éléments, agents, rites, et représentations, non seulement perpétue le souvenir de ces états collectifs originels, mais encore donne lieu à leur reproduction sous une forme atténuée. Tous les jours, la société ordonne, pour ainsi dire, de nouveaux magiciens, expérimente des rites, écoute des contes inédits, qui sont toujours les mêmes. Pour être à chaque instant interrompue, la création de la magie par la société n'en est pas moins continuée. Sans cesse se produisent, dans la vie commune, de ces émotions, de ces impressions, de ces impulsions, d'où est sortie la notion de *mana*. Sans cesse, les habitudes populaires sont dérangées par ce qui paraît troubler l'ordre des choses, sécheresse, richesse, maladie, mort, guerre, météores, pierres à formes spéciales, individus anormaux, etc. A chacun de ces heurts, à chaque perception de l'extraordinaire, la société hésite, elle cherche, elle attend. Ambroise Paré, lui-même, croyait à la vertu universelle de la pierre de Bézoar, que l'empereur Rodolphe tenait

du roi de Portugal. C'est cette attitude qui fait que l'anormal est *mana*, c'est-à-dire magique ou produit de la magie. D'autre part, tout ce qui est magique est efficace, parce que l'attente de tout un groupe donne aux images que cette attente suscite, comme à celle qu'elle poursuit, une réalité hallucinante. Nous avons vu que, dans certaines sociétés, le malade abandonné par le magicien meurt. Nous le voyons aussi guérir de confiance; car tel est le confort que peut apporter une suggestion collective et traditionnelle. Le monde du magique est peuplé des attentes successives des générations, de leurs illusions tenaces, de leurs espoirs réalisés en recettes. Il n'est au fond que cela, mais c'est ce qui lui confère une objectivité bien supérieure à celle qu'il aurait, s'il n'était qu'un tissu d'idées individuelles fausses, une science primitive et aberrante.

Mais, sur ce fond de phénomènes sociaux, il est très remarquable que, dès que la magie s'est différenciée de la religion, il ne se détache plus que des phénomènes individuels. Après avoir retrouvé des phénomènes sociaux sous la magie que nous avons définie par son caractère individualiste, il nous est facile de revenir maintenant à ce dernier. Car, s'il nous était impossible de comprendre la magie sans le groupe magique, nous pouvons, au contraire, parfaitement concevoir que le groupe magique se soit décomposé en individus. De même, on aperçoit aisément comment les besoins collectifs publics du petit groupe primitif ont fait place plus tard à des besoins individuels, très généraux. On imagine encore facilement que, une fois donnée cette suggestion définitive qu'est l'éducation et la tradition, la magie ait pu vivre comme un phénomène individuel.

Même, l'éducation magique semble avoir été, comme l'éducation scientifique ou technique, donnée le plus souvent d'individus à individus. Les formes de la transmission des rituels magiques chez les Cherokees sont des plus instructives à cet égard. Il y a eu tout un enseignement magique, des écoles de magiciens. Sans doute, pour enseigner la magie à des individus, il fallait la rendre intelligible pour des individus. On en fit alors la théorie expérimentale ou dialectique, qui négligeait naturellement les données collectives inconscientes. Les alchimistes grecs et, à leur suite, les magiciens modernes essayèrent de la déduire de principes philosophiques. D'autre part, toutes les magies, même les plus primitives, même

les plus populaires, justifient leurs recettes par des expériences antérieures. De plus, les magies se sont développées par des recherches objectives, par de véritables expériences; elles se sont enrichies progressivement de découvertes, fausses ou vraies. Ainsi s'est réduite de plus en plus la part relative de la collectivité dans la magie, à mesure que celle-ci se dépouillait elle-même de tout ce qu'elle pouvait abandonner d'*a priori* et d'irrationnel. Par là, elle s'est rapprochée des sciences et, en définitive, elle leur ressemble puisqu'elle se dit résulter de recherches expérimentales et de déductions logiques faites par des individus. Par là encore, elle ressemble également, et de plus en plus, aux techniques qui, d'ailleurs, répondent aux mêmes besoins positifs et individuels. Elle tâche de ne garder de collectif que son caractère traditionnel; tout ce qu'elle fait de travail théorique et pratique est l'œuvre d'individus; elle n'est plus exploitée que par des individus.

CHAPITRE V

CONCLUSION

La magie est donc un phénomène social. Il nous reste à montrer quelle est sa place parmi les autres phénomènes sociaux, abstraction faite des faits religieux, sur lesquels nous reviendrons. Les rapports qu'elle a avec le droit et les mœurs, avec l'économie et l'esthétique, avec le langage, pour curieux qu'ils soient, ne nous intéressent pas maintenant. Entre ces séries de faits et la magie, il n'y a que des échanges d'influences. La magie n'a de parenté véritable qu'avec la religion, d'une part, les techniques et la science, de l'autre.

Nous venons de dire que la magie tendait à ressembler aux techniques, à mesure qu'elle s'individualisait et se spécialisait dans la poursuite de ses diverses fins. Mais il y a, entre ces deux ordres de faits, plus qu'une similitude extérieure: il y a identité de fonction, puisque, comme nous l'avons vu dans notre définition, les uns et les autres tendent aux mêmes fins. Tandis que la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique où elle puise ses forces, pour se mêler à la vie laïque et y servir. Elle tend au concret, comme la religion tend à l'abstrait. Elle travaille dans le sens où travaillent nos techniques, industries, médecine, chimie, mécanique, etc... La magie est essentiellement un art de faire et les magiciens ont utilisé avec soin leur savoir-faire, leur tour de main, leur habileté manuelle. Elle est le domaine de la production pure, *ex nihilo*; elle fait avec des mots et des gestes ce que les techniques font avec du travail. Par bonheur, l'art magique n'a pas toujours gesticulé à vide. Il a traité des matières, fait des expériences réelles, et même des découvertes.

Mais on peut dire qu'il est toujours la technique la plus facile. Il évite l'effort, parce qu'il réussit à remplacer la réalité par des images. Il ne fait rien ou presque rien, mais fait tout croire, d'autant plus facilement qu'il met au service de l'imagi-

nation individuelle des forces et des idées collectives. L'art des magiciens suggère des moyens, amplifie les vertus des choses, anticipe les effets, et par là satisfait pleinement aux désirs, aux attentes qu'ont nourris en commun des générations entières. Aux gestes mal coordonnés et impuissants, par lesquels s'exprime le besoin des individus, la magie donne une forme et, parce qu'elle en fait ainsi des rites, elle les rend efficaces.

Il faut dire que ces gestes sont des ébauches de techniques. La magie est à la fois un *opus operatum* au point de vue magique et un *opus inoperans* au point de vue technique. La magie, étant la technique la plus enfantine, est peut-être la technique ancienne. En effet, l'histoire des techniques nous apprend qu'il y a, entre elles et la magie, un lien généalogique. C'est même en vertu de son caractère mystique qu'elle a collaboré à leur formation. Elle leur a fourni un abri, sous lequel elles ont pu se développer, quand elle a donné son autorité certaine et prêté son efficacité réelle aux essais pratiques, mais timides, des magiciens techniciens, essais que l'insuccès eût étouffés sans elle. Certaines techniques d'objet complexe et d'action incertaine, de méthodes délicates, comme la pharmacie, la médecine, la chirurgie, la métallurgie, l'émaillerie (ces deux dernières sont les héritières de l'alchimie) n'auraient pas pu vivre, si la magie ne leur avait donné son appui, et, pour les faire durer, ne les avait, en somme, à peu près absorbées. Nous sommes en droit de dire que la médecine, la pharmacie, l'alchimie, l'astrologie, se sont développées dans la magie autour d'un noyau de découvertes purement techniques, aussi réduit que possible. Nous nous hasardons à supposer que d'autres techniques plus anciennes, plus simples peut-être, plus tôt dégagées de la magie, se sont également confondues avec elle au début de l'humanité. M. Howitt nous apprend, à propos des Woivorung, que le clan local qui fournit les bardes magiciens est aussi propriétaire de la carrière de silex où les tribus à la ronde viennent s'approvisionner d'instruments. Ce fait peut être fortuit; il nous semble cependant projeter quelque jour sur la façon dont se sont produites l'invention et la fabrication des premiers instruments. Pour nous, les techniques sont comme des germes qui ont fructifié sur le terrain de la magie; mais elles ont dépossédé celle-ci. Elles se sont progressivement dépouillées de tout ce qu'elles lui avaient emprunté de mystique; les procédés qui en subsistent ont,

de plus en plus, changé de valeur; on leur attribuait autrefois une vertu mystique, ils n'ont plus qu'une action mécanique; c'est ainsi que l'on voit de nos jours le massage médical sortir des passes du rebouteux.

La magie se relie aux sciences, de la même façon qu'aux techniques. Elle n'est pas seulement un art pratique, elle est aussi un trésor d'idées. Elle attache une importance extrême à la connaissance et celle-ci est un de ses principaux ressorts; en effet, nous avons vu, à maintes reprises, que, pour elle, savoir c'est pouvoir. Mais, tandis que la religion, par ses éléments intellectuels, tend vers la métaphysique, la magie que nous avons dépeinte plus éprise du concret, s'attache à connaître la nature. Elle constitue, très vite, une sorte d'index des plantes, des métaux, des phénomènes, des êtres en général, un premier répertoire des sciences astronomiques, physiques et naturelles. De fait, certaines branches de la magie, comme l'astrologie et l'alchimie, étaient, en Grèce, des physiques appliquées; c'était donc à bon droit que les magiciens recevaient le nom de φύσικοι et que le mot de φυσικός était synonyme de magique.

Les magiciens ont même tenté parfois de systématiser leurs connaissances et d'en trouver les principes. Quand pareille théorie s'élabore au sein des écoles des magiciens, c'est par des procédés tout rationnels et individuels. Au cours de ce travail doctrinal, il arrive que les magiciens se préoccupent de rejeter le plus possible de leur mystique et qu'ainsi la magie prenne l'aspect d'une science véritable. C'est ce qui s'est produit dans les derniers temps de la magie grecque. « Je veux te représenter l'esprit des anciens, dit l'alchimiste Olympiodore, te dire comment, étant philosophes, ils ont le langage des philosophes et ont appliqué la philosophie à l'art par le moyen de la science » και παρεισήνεγκαν τῇ τεχνῇ διὰ τῆς σοφίας τὴν φιλοσοφίαν (Olympiodore II, 4; Berthelot, *Coll. des anciens Alchimistes grecs*, I, p. 86).

Il est certain qu'une partie des sciences ont été élaborées, surtout dans les sociétés primitives, par les magiciens. Les magiciens alchimistes, les magiciens astrologues, les magiciens médecins ont été, en Grèce, comme dans l'Inde et ailleurs, les fondateurs et les ouvriers de l'astronomie, de la physique, de la chimie, de l'histoire naturelle. On peut supposer, comme nous le faisons plus haut pour les techniques, que d'autres sciences, plus simples, ont eu les mêmes rap-

ports généalogiques avec la magie. Les mathématiques ont certainement beaucoup dû aux recherches sur les carrés magiques ou sur les propriétés magiques des nombres et des figures. Ce trésor d'idées, amassé par la magie, a été longtemps le capital que les sciences ont exploité. La magie a nourri la science et les magiciens ont fourni les savants. Dans les sociétés primitives, seuls, les sorciers ont eu le loisir de faire des observations sur la nature et d'y réfléchir ou d'y rêver. Ils le firent par fonction. On peut croire que c'est aussi dans les écoles de magiciens que s'est constituée une tradition scientifique et une méthode d'éducation intellectuelle. Elles furent les premières académies. Dans les basses couches de la civilisation, les magiciens sont les savants et les savants sont des magiciens. Savants et magiciens, tels sont les bardes à métamorphoses des tribus australiennes, comme ceux de la littérature celtique : Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, prophètes, astrologues, astronomes, physiciens, mais qui semblent avoir puisé la connaissance de la nature et de ses lois dans le chaudron de la sorcière Ceridwen.

Si éloignés que nous pensions être de la magie, nous en sommes encore mal dégagés. Par exemple, les idées de chance et de malchance, de quintessence, qui nous sont encore familières, sont bien proches de l'idée de la magie elle-même. Ni les techniques, ni les sciences, ni même les principes directeurs de notre raison ne sont encore lavés de leur tache originelle. Il n'est pas téméraire de penser que, pour une bonne part, tout ce que les notions de force, de cause, de fin, de substance ont encore de non positif, de mystique et de poétique, tient aux vieilles habitudes d'esprit dont est née la magie et dont l'esprit humain est lent à se défaire.

Ainsi, nous pensons trouver à l'origine de la magie la forme première de représentations collectives qui sont devenues depuis les fondements de l'entendement individuel. Par là, notre travail n'est pas seulement, comme nous le disions au début, un chapitre de sociologie religieuse, mais c'est encore une contribution à l'étude des représentations collectives. La sociologie générale pourra même, nous l'espérons, y trouver quelque profit, puisque nous pensons avoir montré, à propos de la magie, comment un phénomène collectif peut revêtir des formes individuelles.

HENRI HUBERT et MARCEL MAUSS.

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

I. — MÉTHODOLOGIE

Par MM. AUBIN, BOUGLÉ, DURKHEIM ET FAUCONNET

A. — *Sociologie et Histoire.*

ED. MEYER. — **Zur Theorie und Methodik der Geschichte.** Geschichtsphilosophische Untersuchungen. — (*Contribution historico philosophique à la théorie et à la méthodologie de l'histoire.*) Halle, Niemeyer, 1902, 56 pages.

Par cette conférence, prononcée devant ses collègues de Halle, l'historien Ed. Meyer prend à son tour parti dans le *Me.hodenstreit* ressuscité par K. Lamprecht. Il manifeste la plus grande défiance à l'égard de « l'esprit nouveau » qui voudrait transformer l'histoire en une science systématique, établissant, par la considération de ce que les événements ont de social, des types et des lois véritables. De loi historique, l'auteur déclare n'en avoir jamais rencontré ni dans ses recherches ni dans celles des autres. D'ailleurs, ces lois fussent-elles réelles, elles cesseraient, du moment où elles seraient découvertes, d'appartenir à l'histoire (p. 29); son objet propre est de dégager le « moment individuel », la diversité infinie des changements qui se produisent dans le temps. L'auteur se range donc avec Rickert parmi ceux qui introduisent une opposition absolue entre les sciences de la nature et les sciences de l'histoire. Nous ne saurions nous passer, dans la vie, du concept de liberté ni de celui de hasard. L'histoire usera donc largement de ces deux concepts, puisqu'elle veut nous rendre l'impression de la réalité passée. A vrai dire, il faut bien que l'historien choisisse, parmi les faits

passés, ceux qui sont réellement importants et dominateurs. Mais l'auteur compte, pour diriger le tri, sur une sorte de tact bien plutôt que sur des préoccupations scientifiques ou soi-disant telles. En somme, à son avis, il suffirait d'en revenir à Thucydide; la conception de l'histoire n'aurait fait, depuis le grand Athénien, aucun progrès.

C. B.

A.-D. XÉNOPOL, H. BERR, FR. SIMIAND, B. CROCE. — **Discussions sur les rapports de l'histoire avec les sciences naturelles et les sciences sociales.** *Revue de synthèse historique*, juin 1902, février, avril, juin 1903.

M. Xénopol se réjouit de voir la plupart de ses idées confirmées par l'ouvrage récent de M. Rickert (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 2^e partie. Tubingue et Leipzig, Mohr, 1902. La 1^{re} partie est de 1896). On sait que pour ces deux auteurs l'histoire, contrairement aux sciences naturelles, seules sciences de la répétition, est spécialement la science de l'individuel, de ce que jamais on ne verra deux fois. M. Xénopol reproche seulement à M. Rickert de n'avoir pas assez insisté sur la part du temps dans « l'individualisation » de ces phénomènes qui intéressent l'historien. Il se plaint encore que M. R. d'une part ne reconnaisse d'intérêt historique qu'aux faits humains, d'autre part méconnaisse les services que peut rendre, pour l'explication de ces faits, une psychologie scientifique dont les propositions, sans être l'objet propre de l'historien, seraient utilisées par lui. Il indique enfin brièvement les difficultés qui naissent de la tâche que M. R. assigne à l'histoire : distinguer l'essentiel, choisir l'important, mettre en relief ce qui a de la valeur. Le fait est qu'il serait facile de montrer que, pour discerner objectivement ces valeurs, l'historien ne saurait se passer des analyses et des synthèses auxquelles travaillent les sciences sociales. Nous n'avons pas besoin de répéter une fois de plus en quoi notre conception de « l'histoire comme science » diffère des conceptions ainsi défendues. Ce n'est pas sans une certaine impatience qu'on voit s'éterniser, dans une revue qui pourrait faire œuvre plus positive, cette dissertation abstraite sur les sciences de la répétition et les sciences de la succession. On a envie de

renvoyer les auteurs à la lecture de Cournot, qui a depuis longtemps mesuré ce qu'il y a de vrai et de faux dans les théories qu'ils rééditent.

Dans l'article suivant, *les Rapports de l'histoire et des sciences sociales*, M. Berr reproche à M. Seignobos l'arbitraire de ses définitions, sur lesquelles nous nous sommes expliqués ici même (t. V, p. 125 sqq.). Il montre comment dans son horreur du réalisme (M. Berr écrit *nominalisme* page 298, mais c'est évidemment un lapsus) à force de chercher le concret, l'individuel et le psychique, l'historien aboutit à ne voir que du subjectif dans la matière et dans l'interprétation de l'histoire, et lui ôte à vrai dire tout caractère de science.

Par ses articles sur *la Méthode historique et la Science sociale* (communication faite à la *Société d'histoire moderne et contemporaine*, en janvier 1903), M. Simiand introduit quelque clarté dans le débat, parce qu'il ne craint pas, d'une part de prendre des exemples précis, d'autre part de remonter aux préjugés philosophiques, de dénoncer l'inconsciente « métaphysique du sens commun » sur laquelle reposent les « idoles de la tribu des historiens ». C'est ainsi qu'il nous montre que si l'« historien historisant » se défie si souvent des tentatives de la science sociale, c'est qu'il s'en tient à des aphorismes sceptiques comme ceux-ci : « Le phénomène social est psychologique de nature, donc subjectif » ou « Le phénomène social n'est qu'une abstraction ». Mais un moment de réflexion sur la nature de ce qui est objectif nous rappelle qu'on n'en peut donner d'autre définition que celle-ci : « Est objectif ce qui est indépendant de notre spontanéité individuelle. » Or les faits sociaux — une règle de droit, un dogme religieux, un usage, une forme de la propriété, — ne présentent-ils pas incontestablement ce dernier caractère ? Et est-il donc besoin, pour que leur objectivité soit reconnue, qu'on puisse les localiser quelque part dans l'espace, en dehors des hommes qui constituent la société ? Mais, dira-t-on alors, seuls les individus sont des objets réels. Et toute explication qui attribue une efficacité quelconque à un phénomène social est une jonglerie d'abstractions. Si le phénomène social est une abstraction, répond M. Simiand, il ne l'est ni moins ni plus qu'un phénomène organique ou chimique. Là aussi les unités considérées sont œuvres de notre esprit. Au vrai, les plaisanteries nominalistes qu'on réserve à la sociologie portent contre toutes les sciences positives.

Rigoureusement, le naturaliste n'aurait pas le droit de dire : « *Le chien est un animal aboyant* » ou « *La circulation alimente l'organisme* ». En fait, tous les savants usent des idées abstraites sans leur donner une existence métaphysique. Le sociologue a le droit et le devoir d'employer ce même procédé, pour mettre en relief, par exemple, ce qui est dû non à l'action de tels ou tels individus, mais à l'influence du machinisme ou du droit d'ainesse.

Que si l'historien historisant tient malgré tout à exprimer les changements sociaux en termes d'actions individuelles, cela dépend sans doute encore d'une conception métaphysique de la cause distincte de la conception scientifique de la loi. Préférence pour la cause occasionnelle, la cause finale, le pouvoir causant, confusion de la notion de cause et de la notion d'agent — M. Simiand montre comment ces habitudes d'esprit détournent trop souvent l'historien de la recherche des causes sociales, seules vraiment explicatives, et qu'on ne peut dégager qu'en se détournant des faits uniques pour se prendre aux faits qui se répètent.

Quels dommages cette défiance à l'égard des abstractions et des comparaisons nécessaires entraîne pour l'organisation même du travail historique, c'est ce que M. Simiand prouve dans une deuxième partie. Classant les cadres en vue desquels les historiens disposent d'ordinaire leurs matériaux (cadre chronologique, cadre politique, *Zusammenhang*), il montre, par des critiques détaillées auxquelles nous ne pouvons que renvoyer le lecteur, combien les catégories ainsi adoptées, suggérées le plus souvent par des habitudes traditionnelles, par les groupements arbitraires du langage courant, sont loin d'être calquées sur les rapports réels des phénomènes sociaux. Quelles déperditions, quels gaspillages de forces en résultent, et pourquoi, tant qu'elle ne sera pas guidée par des questionnaires plus méthodiquement rédigés, l'immense travail de l'érudition risque de rester, sur bien des points, *scientifiquement* inutilisable, c'est ce que M. Simiand signale avec vigueur. La netteté, assez rare en pareille matière, de ses observations provoquera sans doute dans les deux camps, chez les sociologues aussi bien que chez les historiens, des réflexions fécondes.

Avec l'article de M. Croce, *l'attitude subjective et l'attitude objective dans la composition historique*, nous retombons dans les généralités un peu vagues. M. Croce reconnaît qu'il faudrait

être *objectif* en histoire, mais qu'il est impossible de n'y pas être *subjectif*. Qu'il s'agisse non seulement de l'histoire littéraire ou philosophique, mais de l'histoire politique, ou même de l'histoire naturelle, toujours celui qui raconte les faits les délimite à l'aide d'un concept, ou les ordonne en fonction d'un idéal. Qu'on ne s'obstine donc pas à refuser d'être subjectif, puisqu'on ne peut cesser de l'être. Mais qu'on ne confonde pas la subjectivité avec l'arbitraire. Nous ne pouvons nous empêcher, en constatant, de *penser* : travaillons du moins à *penser de façon exacte*.

On trouvera, dans le même numéro, un résumé de quelques communications sur la méthodologie de l'histoire, discutées au Congrès de Rome. Il ne semble pas qu'il en soit sorti rien de bien nouveau, ni de bien précis.

C. B.

H. HAUSER. — L'enseignement des sciences sociales.

État actuel de cet enseignement dans les divers pays du monde. Paris, Chevalier-Marescq, 1903, iv-467 p. in-8°.

M. Hauser nous dit qu'il a voulu faire un livre d'information : il y a parfaitement réussi. On chercherait vainement ailleurs la plupart des renseignements réunis par lui, et puisés aux meilleures sources (voy. p. II). Il a obtenu bon nombre de communications de professeurs français et étrangers sur la nature et la matière de leur enseignement. Et il ne donne pas seulement des notices sur les cours actuellement professés : pour la France surtout, il a cherché à faire l'histoire de l'organisation actuelle de l'enseignement, des tentatives de réforme ; il a analysé les discussions qui ont eu lieu dans les congrès et dans la presse, les propositions faites par des particuliers, les projets de l'administration universitaire, etc. Bien entendu, l'enseignement supérieur tient dans son livre la plus grande place ; mais rien de ce qui, dans les écoles secondaires et primaires ou dans les institutions d'éducation populaire, semble se rattacher aux sciences sociales n'a été laissé de côté. Si large qu'ait été l'enquête de l'auteur, il y a cependant des lacunes dans son travail : par exemple aucune place n'y est faite à l'enseignement anthropologique.

Un livre de ce genre ne peut être analysé. Après avoir indiqué son contenu, nous n'avons qu'à signaler les conclu-

sions dégagées par l'auteur. Elles se ramènent à cette idée que les sciences sociales étant nouvelles venues, les vieux cadres universitaires se prêtent mal à les recevoir ; qu'il est assez vain de discuter si l'enseignement des sciences sociales sera confié exclusivement aux facultés de Droit, ou à celles des Lettres, ou à des facultés nouvelles ou à des facultés mixtes ; que l'essentiel enfin est de faire tomber les barrières qui séparent les facultés, et de soumettre l'étudiant à l'influence simultanée des enseignements juridique, économique, historique, philosophique, puisque les juristes, les économistes, les historiens, les philosophes s'appliquent également à l'étude des sciences sociales, et que leurs méthodes respectives doivent « se pénétrer et se corriger l'une l'autre ». Ces conclusions sont judicieuses et nous y souscrivons volontiers : tant que les sciences sociales ne sont pas sorties de la période inchoative, il est bien inutile de chercher dans quelle forme il conviendra de les enseigner plus tard, quand elles auront, — comme on peut le prévoir, — bouleversé non seulement l'enseignement de l'histoire, du droit, etc., mais l'histoire, le droit, etc., eux-mêmes. Tant qu'une méthode sociologique ne se sera pas imposée par ses résultats, le mieux est, en effet, que l'étudiant soit mis en garde par l'historien contre les défauts de l'esprit juridique, par le philosophe contre les défauts de l'esprit historique, etc. La solution de M. Hauser nous paraît donc la meilleure. Mais au lieu que, dans son éclectisme bienveillant, elle lui apparaît comme définitive, parce qu'il admet que les sciences sociales demeureront dans l'état chaotique où elles sont encore — (... « ils y étudieront l'histoire comme on doit étudier l'histoire, en critiques et en érudits, ... le droit en juristes, ... l'économie politique en économistes, ... la sociologie comme une philosophie générale des sciences sociales, » voir p. 445), — nous pensons qu'un jour viendra où, dans quelques locaux que ce soit, l'étudiant pourra étudier, sans négliger les disciplines auxiliaires, les sciences sociologiques en sociologue, et apprendre le maniement d'une méthode scientifique qui ne sera pas une sorte de compromis entre des méthodes opposées, lesquelles s'excluent l'une l'autre pour peu qu'on les formule nettement et qu'on renonce à confondre les idées pour les concilier.

M. Hauser a encadré son travail entre une introduction et une conclusion où il traite de la définition, de la classifica-

tion et de la méthode des sciences sociales. Sur ces questions purement spéculatives, les compromis qui conviennent quand il s'agit d'organisation universitaire ne nous paraissent pas acceptables. Quand des méthodes reposent sur des postulats contradictoires, il faut choisir entre elles. M. Hauser ne cache pas ses préférences : il est historien et veut qu'on procède par monographies historiques concrètes, embrassant l'ensemble des phénomènes historiques dont une société est le théâtre à un moment déterminé. S'il n'écarte pas la méthode comparative et analytique, il en ajourne l'application jusqu'au jour où l'histoire sera faite. Bien entendu il ne peut, dans les trois ou quatre pages qu'il consacre à ce sujet, donner les preuves de ce qu'il affirme : et cela est regrettable, car on aimerait savoir quelles raisons lui permettent de faire aussi bon marché des résultats déjà obtenus par la méthode comparative. Quoi qu'il en soit, il tient pour la méthode historique, ce qui est son droit. Mais alors de quelle philosophie s'inspirent les concessions qu'il fait aux autres méthodes, *juridique, économique, statistique, anthropogéographique*, à celle que nous appelons ici *sociologique* ? nous avouons ne pas le comprendre. Il se félicite de « laisser place à tout le monde » de ne pas « exclure de la science ceux qui pensent autrement » que lui (p. 87). Ne pas user d'autorité pour leur ôter la liberté d'enseigner, c'est parfait et tout le monde, j'imagine, prétend en faire autant. Mais, spéculativement, admettre que tout le monde peut avoir raison à la fois, c'est ce qui nous paraît la négation de toute critique scientifique. Il est remarquable que ce qui vaut à M. Durkheim et à ses collaborateurs l'honneur d'être seuls ou presque seuls systématiquement critiqués par M. Hauser, c'est qu'ils font effort pour appliquer logiquement toutes les conséquences de leurs principes ; on leur reproche surtout de chercher à faire le départ du vrai et du faux et de ne pas se contenter d'une sociologie nébuleuse où les opinions les plus disparates se fondent insensiblement les unes dans les autres. Il est bien évident que, dans son enquête sur l'enseignement des sciences sociales, M. Hauser devait décrire ce qui est, sans rien exclure au nom d'un principe à lui propre. Mais dès qu'il prétendait ajouter des chapitres méthodologiques, il lui fallait choisir entre les opinions contraires et exclure les unes pour conserver les autres.

PIERRE LOVROFF. — **Lettres historiques**. Traduit du russe par Marie Goldsmith, Paris, Schleicher frères, 1903, p. 328 in-8°.

Ces *Lettres*, que l'auteur a rédigées en 1869, au moment où il était déporté par le gouvernement russe dans une province du nord, et peu de temps avant de venir, en France, prendre part au mouvement communiste, sont appelées *Lettres historiques*, parce qu'elles sont comme une sorte d'introduction à l'histoire telle qu'il la comprend.

L'historien ne peut systématiser le récit que d'une façon subjective, en y montrant les phases du développement de son propre idéal moral ; de sorte que pour chaque historien, l'histoire est un tableau du progrès humain à son point de vue. Cette synthèse subjective sera d'autant plus vraie que l'idéal de l'historien sera lui-même plus conforme à la raison.

Mais avant de l'entreprendre, l'historien doit, sous peine de ne voir dans l'histoire qu'une mêlée confuse, avoir examiné les questions suivantes : Quels sont les facteurs de l'évolution historique ; comment se forment les partis et comment arrivent-ils à décorer de la même étiquette honorable les causes mauvaises et les causes bonnes ; quelle est l'action de l'individu dans l'évolution et comment arrive-t-il à transformer les coutumes sociales ; qu'est-ce qu'une nation, et quel doit être le rôle de l'État envers les individus ? Ce sont ces questions que l'auteur examine successivement dans ces lettres et résout dialectiquement.

A. A.

BERNHEIM (ERNEST). — **Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichte der Philosophie** Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmitteln zum Studium der Geschichte. Dritte u. vierte, völlig neu bearbeitete u. vermehrte Auflage. — Leipzig, Duncker u. Humblot, 1903, XII-784 p. in-8°. — La théorie est la même que dans les éditions précédentes.)

CARINI (PIETRO). — **La sintesi e la storia nelle Scienze sociali**. Palermo, Marsala, 1903, p. 23, in-8°.

COSENTINI. — **Sociologia genetica**. Sassari, 1903, p. 141, in-8°. (Recueil d'articles sur toute sorte de sujets très généraux.)

B. — *La Sociologie et les Sciences sociales spéciales*.

DURKHEIM et FAUCONNET. — **Sociologie et Sciences sociales**. *Revue philosophique*, mai 1903.

Dans cet article se trouve exposée clairement la méthode et en quelque sorte le programme de l'école de M. Durkheim.

Il veut établir. « d'une part, que la Sociologie n'est et ne peut être que le Corpus des sciences sociales ; de l'autre, que ce rapprochement sous une commune rubrique ne constitue pas une simple opération verbale, mais implique et indique un changement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences ».

Pour établir cette double thèse, MM. D. et F. ne procèdent point dialectiquement, par l'analyse *in abstracto* d'une conception *a priori* de la sociologie : la sociologie existe en fait ; il suffit de prendre conscience de ce qu'elle devient au fur et à mesure qu'elle se fait.

I. *La Sociologie est le Corpus des Sciences sociales*. — On pourrait dire que cette conception de la sociologie est en opposition avec la tradition, et en particulier avec Comte, pour qui la sociologie est étroitement rattachée à la philosophie générale, et est même, en un sens, « la science universelle », « la science unique ». Cela est vrai. Et même il était nécessaire et utile que la sociologie à ses débuts fût rattachée à la philosophie générale. La sociologie ne pouvait se constituer qu'à la suite d'une affirmation hardie de l'unité de la nature, étendant aux phénomènes humains le déterminisme des sciences naturelles ; et cette affirmation ne pouvait être que le couronnement d'une synthèse des connaissances scientifiques déjà acquises. Il fallait en même temps reconnaître aux faits sociaux une réalité spécifique et affirmer que leurs lois sont irréductibles aux lois biologiques ou physiques. Née au sein de la philosophie positive, il n'est pas surprenant que la sociologie se soit constituée loin des disciplines spéciales, ait eu le goût des vues générales et d'ensemble, et qu'elle ait même conservé ce caractère chez les successeurs de Comte, Spencer, par exemple.

Mais ce ne pouvait être là qu'un état provisoire. La dynamique sociale, telle que l'a entendue Comte lui-même, ne présente pas cette continuité et cette fécondité qui doit caractériser toute science, puisqu'elle se réduisait à un seul problème, qu'il croyait avoir lui-même définitivement résolu. Pourtant, malgré cet échec, nous voyons la plupart des sociologues contemporains construire des systèmes où toute la science est ramenée à la recherche d'une loi unique qui domine l'évolution sociale dans son ensemble. MM. Durkheim

et Fauconnet ne voient dans tous ces systèmes qu'une « littérature sociologique » (471) ; car de quelque façon qu'on s'y prenne, on ne parvient pas à distinguer nettement, des sciences sociales particulières, une sociologie qui soit vraiment une science.

Le plus souvent on dit que la sociologie est une science générale, et que par là elle constitue une individualité distincte. Qu'entend-on par là ?

Pour Mill, dire que la sociologie est générale signifie qu'elle embrasse, dans toute sa complexité, la réalité sociale que les sciences particulières divisent et décomposent par abstraction ; elle a pour objet les « états de société », système religieux, système juridique, économique, etc., tels qu'ils se succèdent dans l'histoire des peuples. Mais chacun de ces états de société est lui-même un tout hétérogène infiniment complexe qui suffit à lui seul à une science, si l'on veut en étudier autrement que d'une façon superficielle le détail et l'évolution. Et il serait vain de vouloir simplifier la tâche en disant à la suite de Comte que l'évolution de tous ces états est dominée et régie par l'évolution d'un seul d'entre eux qui serait l'agent principal du développement social ; car rien ne nous autorise à admettre qu'il y ait un phénomène social qui jouisse de cette prérogative.

Pour d'autres, le mot *général* signifie que la sociologie étudie les caractères généraux qui se retrouvent en toute société ; elle cherche en quoi consiste l'association humaine en général, les facteurs dont peut dépendre ses principaux caractères, les éléments mentaux auxquels elle donne naissance.

Mais, comme ces caractères ne sont donnés dans la réalité que compliqués par des déterminations particulières, et que tout critère manque pour les dégager par abstraction, c'est arbitrairement qu'on fait rentrer tel phénomène dans la sociologie et qu'on en exclut tel autre. On en arrive même très souvent à traiter des questions qui sont manifestement du ressort des sciences particulières ; mais, sous prétexte de sociologie, on les étudie d'une façon vague, imprécise et inexacte, et on crée « un mode très particulier de spéculation, intermédiaire entre la philosophie et la littérature, où quelques idées théoriques très générales sont promenées à travers tous les problèmes possibles ».

M. Simmel, lui, distingue, dans ce complexus qu'on appelé

la société, le contenu, c'est-à-dire les phénomènes qui se passent dans la société — et c'est là l'objet des sciences spéciales — et le contenant, c'est-à-dire l'association même — et c'est là l'objet de la sociologie. Mais qui ne voit que c'est là une abstraction impossible, que, surtout peut-être du point de vue de M. Simmel, « contenant » et « contenu » s'impliquent mutuellement au point d'être inexplicables l'un sans l'autre, et qu'en réalité il n'y a là que deux aspects d'une même réalité, l'un plus spécial, l'autre plus général ? de sorte que nous retombons dans la conception précédente, et que nous retrouvons les mêmes objections plus pressantes encore.

Il faut donc, puisque toute distinction est impossible ou arbitraire, identifier la sociologie avec les sciences sociales particulières. C'est parce qu'on les a séparées que nous assistons à une effervescence de littérature sociologique, où chaque auteur a un système complet embrassant toute la science.

II. — La seule sociologie vraiment scientifique en fait est celle qui s'identifie avec les disciplines spéciales, celle qui reconnaît la nécessité de la division du travail, de la spécialisation, et par suite qui est seule susceptible de progrès. Mais appliquer à ces sciences le nom de sociologie, ce n'est pas d'ailleurs faire une réforme purement verbale ; cela implique un changement dans leur méthode et dans leur organisation. Intégrer ces sciences dans la sociologie, c'est faire pénétrer en elles l'idée de loi naturelle qui en était autrefois absente. D'eux-mêmes, d'ailleurs, les spécialistes se sont orientés dans un sens sociologique. La méthode historique s'est transformée ; et l'histoire détermine des lois depuis que, au-dessous des événements particuliers et contingents, elle va chercher quelque chose de plus fondamental et de plus permanent, les institutions. L'économie politique a cessé d'être une construction idéologique : avec List, Schmoller, Bücher, elle procède par observation et induction, étudie les phénomènes économiques non dans l'abstrait, mais au sein de collectivités déterminées et différentes les unes des autres. Grâce aux découvertes de l'ethnographie, on a pu entreprendre l'histoire de la famille, de la propriété, de la religion, et déterminer les lois suivant lesquelles ces institutions sociales ont évolué. Et le principe qui avait servi de moteur à toutes ces études s'est trouvé confirmé par leurs résultats ; on reconnaît le caractère impersonnel et nécessaire des forces qui dominent

les faits sociaux : on cherche même par la statistique à en mesurer l'intensité.

Mais il resté encore beaucoup à faire. Les savants spéciaux, n'ayant pas une vue d'ensemble de la réalité à explorer, ignorent la solidarité qui les relie les uns aux autres. Par exemple la géographie et la démologie sont restées trop longtemps isolées ; par leur rapprochement, et par la création d'une science embrassant toutes les recherches qui se rapportent au substrat matériel de la société (morphologie sociale), apparaîtraient et seraient résolus bien des problèmes insoupçonnés. D'autres disciplines, au contraire, qui devraient être distinguées, sont confondues en une seule science dont l'objet est vague et disparate. — De plus, il est bien peu de ces savants qui aient une idée claire de ce qu'est un phénomène social, et qui songent à rattacher à la réalité sociale, à expliquer par elle les faits qu'ils étudient ; les croyances, les pratiques religieuses, le droit sont considérés comme émanés des sentiments individuels des hommes, et on ne songe pas à y voir des produits de la conscience collective.

Enfin, parce qu'on ne rattache pas les faits sociaux à une réalité collective comme à leur principe commun, on méconnaît leur dépendance réciproque ; on étudie les phénomènes moraux à part des phénomènes juridiques, et on détache artificiellement ceux-ci de la religion dont ils sont pourtant dérivés en partie.

L'orientation sociologique des sciences sociales particulières est donc encore indécise. La préciser, voilà la tâche urgente du sociologue. C'est seulement plus tard, quand ces sciences seront assez avancées, qu'on pourra en dégager des doctrines communes qui en seront l'âme, et deviendront la matière d'une philosophie sociale renouvelée et rajeunie. Mais de telles généralisations ne peuvent avoir un caractère scientifique que si elles sont le couronnement de longues et laborieuses recherches de détail.

A. A.

ROSS (EDWARD-ALSWORTH). — **Moot points in Sociology.**

I. **The scope and task of sociology** (*But et tâche de la sociologie*). *American Journal of Sociol.*, VIII, n° 6, p. 762 sqq.

L'auteur s'efforce de rattacher les sciences sociales spéciales à la sociologie tout en les en distinguant. La sociologie exer-

cerait une sorte de suzeraineté sur ces sciences, sans qu'on voie clairement en quoi consisterait cette suzeraineté, ni ce que serait cette sociologie, distincte des disciplines particulières. D'autre part, ces dernières ne deviendraient pas des branches pures et simples de la sociologie ; mais en tant qu'elles répondent, non à des besoins sociaux, mais à des tendances générales de la nature humaine, elles échapperaient à la sociologie. La méthode est purement dialectique.

E. D.

S. R. STEINMETZ. — **Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie** (*Importance de l'ethnologie pour la sociologie*). *Vierteiljahrsschrift für wissenschaftliche Philos. u. Soziol.*, 1902. Heft IV, p. 423-446.

L'auteur montre que l'ethnologie est doublement utile à la sociologie. D'abord, alors même qu'il n'y aurait rien de fondé dans l'hypothèse évolutionniste et qu'il n'existerait aucun rapport entre l'état, encore observable, des sociétés inférieures et les phases initiales des sociétés les plus civilisées, l'ethnographie rendrait encore les plus grands services au sociologue, par cela seul qu'elle fait connaître des sociétés autres que les peuples historiques. Elle fournit ainsi des éléments de comparaison que rien ne peut remplacer. La sociologie ne connaîtra jamais une trop grande variété de types sociaux. Mais, de plus, l'hypothèse évolutionniste a pour elle les plus grandes vraisemblances. Les ressemblances entre la civilisation des peuples primitifs et les formes primitives de la civilisation européenne ont depuis longtemps frappé les observateurs. D'ailleurs, pour qu'il en fût autrement, il faudrait admettre que les *Naturvoelker* ont une autre constitution humaine que celle qu'avaient au début de leur évolution les *Kulturvoelker*. Mais d'où pourrait venir cette différence ? De la différence des milieux dans lesquels se seraient trouvés, à partir d'un certain moment de leur histoire, les peuples parvenus depuis à la civilisation ?

Il est, en effet, possible que les sociétés incivilisées aient subi pendant trop longtemps l'action de certaines conditions extérieures, défavorables au progrès, et dont nos ancêtres, au contraire, auraient réussi à s'affranchir beaucoup plus tôt ; qu'ainsi les seconds se soient différenciés des premiers. Mais la différence qui aurait pu se produire ainsi ne saurait être

très profonde, étant donné qu'il y a relativement peu de temps depuis que Germains et Slaves ont commencé à dépasser le niveau de la civilisation primitive. — Dira-t-on qu'il y a chez les uns et chez les autres une aptitude inégale à la culture? Mais cette inégalité ne pourrait être plus marquée que celle qu'on observe entre les hommes de génie et les esprits ordinaires; elle serait donc secondaire, ne portant que sur certaines fonctions particulièrement élevées.

Ainsi l'ethnographie a encore cet avantage qu'elle nous aide à comprendre notre propre évolution; elle vient éclairer les monuments de notre passé et elle a cette supériorité sur l'histoire qu'elle porte sur des peuples encore vivants. Seulement, il ne faut pas, comme l'ont fait certains ethnographes, admettre trop facilement que tous les peuples inférieurs, quels qu'ils soient, représentent une phase déterminée de notre développement historique. Il y en a certainement auxquels des circonstances particulières ont pu, au moins à partir d'un certain point, imprimer une évolution différente de celle que nous avons suivie. L'ethnographie demande à être employée avec plus de mesure, de discernement et de critique.

E. D.

RENÉ WORMS. — *Philosophie des Sciences sociales.*

T. I : *Objet des Sciences sociales.* Paris, Giard et Brière, 1903, p. 230, in-8°.

L'objet des sciences sociales, ce sont les êtres sociaux et les phénomènes sociaux. L'auteur recherche, dans la première partie, ce que c'est qu'un être social, une société, en quoi consiste sa réalité spécifique; dans la seconde, il dégage les caractères « essentiels » des phénomènes sociaux et les rapports de ces phénomènes entre eux, rapports qui font qu'il y a de l'unité dans le règne social. Ayant ainsi déterminé d'une façon générale le domaine des sciences sociales, il montre dans la troisième partie quel est l'objet de chaque science sociale particulière, c'est-à-dire quelle partie ou quel aspect de la réalité sociale elle embrasse.

La sociologie, elle, est la synthèse des sciences sociales particulières. Elle a un triple but : 1° déterminer exactement l'objet de chacune d'elles; 2° en dégager la méthode; 3° exprimer leurs résultats les plus généraux et les coordonner en un tout.

En donnant au mot philosophie son sens positiviste, on peut dire que la Sociologie est la philosophie des sciences sociales. Le présent ouvrage aurait donc pu être intitulé *Traité de Sociologie* (pages 223 et 225). Le présent volume remplit la première partie du programme de la Sociologie; M. Worms annonce qu'il sera suivi de deux autres qui correspondront à la deuxième, puis à la troisième partie.

A. A.

II. — THÉORIES GÉNÉRALES, PHILOSOPHIE SOCIALE

PAR MM. AUBIN, BOUCLÉ ET PARODI

A. — *De l'Évolution sociale.*

G. RICHARD. — *L'idée d'Évolution dans la nature et l'histoire*, Paris, Alcan, 1903, 406 p. in-8°.

Le but de ce livre est de critiquer et de ruiner l'idée d'Évolution, non pas seulement en tant que doctrine d'explication universelle, mais même comme principe méthodologique et « heuristique ». A la méthode évolutive, qui implique continuité, réduction du supérieur à l'inférieur et mécanisme, M. R. oppose ce qu'il appelle la méthode génétique, qui lui paraît être celle des sciences de la nature. Elle ne prétend à rien de plus qu'à « reconstituer l'unité des processus en formant des séries régulières de phénomènes homogènes »; elle admet par là même, soit l'hétérogénéité de ces processus, soit l'irréductibilité des phénomènes d'un même processus les uns aux autres; par là encore elle se concilie avec l'idée de leur contingence, sans nier cependant leur succession en séries où mutuellement ils se conditionnent et peuvent présenter un ordre progressif. Qui dit, dès lors, méthode génétique, dit aussi méthode historique : la science de la nature tout entière rentre ainsi dans l'histoire.

De ce point de vue, M. R. veut établir, dans une première partie, l'insuffisance de l'évolutionisme mécaniste en biologie et la nécessité d'un principe de spontanéité et de conscience pour rendre compte de la loi d'adaptation au milieu, qui ne saurait être réduite à une simple « équilibration mécanique », et des phénomènes de développement ou de régression du système nerveux, qui ne sauraient s'expliquer par le simple mécanisme de la concurrence et de la sélection. — La seconde

partie, qui seule nous intéresse directement, concerne les problèmes psychologiques et sociaux.

M. R. se propose d'y établir l'irréductibilité, d'abord des sociétés instinctives à l'inconscient et au mécanisme, puis de la conscience réfléchie et des sociétés volontaires à l'instinct : pour y parvenir, il estime qu'il faut dépasser l'enceinte de la conscience individuelle, et faire de la psychologie sociale ou sociologie. C'est en comparant les sociétés humaines et les sociétés animales, puis les diverses races humaines entre elles, puis, dans une même race, la personnalité sociale définie et la foule, qu'on arrivera à dégager la genèse des phénomènes humains et sociaux et à les réduire en séries historiques irréversibles, quoique non déductives et logiquement contingentes. — Mais une telle démonstration suppose d'abord que la psychologie sociale soit irréductible à la biologie, et la société à l'organisme : M. R. réfute donc, et la thèse de la société « organisme complexe », et la thèse d'une analogie entière entre les lois des sociétés humaines et des sociétés animales : celles-ci en effet ont une évolution surtout morphologique, celles-là une évolution surtout fonctionnelle ; le lien réside, ici dans la continuité organique, là dans l'accord des représentations et des sentiments.

Rendre ainsi son autonomie à la psychologie sociale, c'est faire apparaître ce qu'il y a d'arbitraire ou d'insuffisant dans la théorie de Spencer, sur l'universalité de la transformation des sociétés militaires et théocratiques en sociétés industrielles et pacifiques : il faut distinguer, selon M. R., entre la guerre ou l'organisation militaire et les instincts belliqueux ou prédateurs : si ceux-ci appartiennent aux phases primitives de l'humanité, celles-là constituent un phénomène déjà psycho-social, qui n'est ni primitif ni universel. La seule loi que l'expérience autorise à cet égard est celle-ci : « Un groupe humain est d'autant plus belliqueux que la conscience individuelle y est plus étouffée par les états de conscience collectifs. » — Mais si l'on peut établir que l'activité rationnelle, déjà manifeste dans la guerre, a toujours une genèse sociale, il n'en résulte pas, d'autre part, qu'il n'y ait là qu'un phénomène d'imitation ou de contrainte, de passivité et de mécanisme : elle consiste en un travail de dissociation ou de critique, qui ne fait qu'un à l'origine avec l'attention et la réflexion, et elle reste au plus haut point individuelle, quoiqu'elle ait besoin pour se développer d'un stimulant et d'un milieu social.

Il n'en existe pas moins des communautés proprement instinctives, d'où émerge la société vraiment humaine ; et M. R. en étudie les survivances, sous forme de traditions ou de coutumes, et leur lutte contre l'action de l'État, groupement rationnel par essence, et qui est à la communauté ce que, dans l'individu, la raison est à l'instinct. Ce sont surtout les révolutions qui, selon notre auteur, « distinguent profondément l'évolution sociale consciente de l'évolution quasi inconsciente des organismes. » Dans un chapitre intéressant et nourri, il les définit, non pas comme une destruction, mais comme un transfert d'autorité, et n'admet pas, comme Aug. Comte, qu'elles ne soient qu'une insurrection de l'esprit contre le cœur et une dissolution des sentiments sociaux ; elles ne sont même pas toujours des luttes pour le bien-être, comme le dit K. Marx, mais pour le droit, comme le veut Jhering, et manifestent le progrès de la raison sur l'instinct. — De même, l'art et la division du travail humain ne sont rien moins que des phénomènes de pure spontanéité inconsciente, mais supposent au contraire la réflexion critique, la dissociation des automatismes représentatifs ou émotionnels, et par là encore une subordination de l'instinct à l'intelligence. — De même encore, les arrêts de développement social, loin de traduire l'action fatale de certains milieux défavorables, n'ont d'autre origine que la « suggestibilité », l'automatisme intellectuel, la routine, qui engendrent l'égoïsme collectif, et la tendance à rendre autrui semblable à nous, et nous semblables à nos ancêtres ou à nos chefs, au lieu que le doute et la critique sont les instruments de tout progrès : « Le milieu n'agit qu'en décourageant l'homme, ou en encourageant soit l'inertie du vouloir, soit l'indiscipline de l'imagination. » Ainsi la régression sociale n'est pas non plus identique à la régression biologique : elle est, par la destruction des attributs supérieurs de l'homme social, une réadaptation à des conditions de vie commune inférieure, et nullement une dissolution physiologique ; le crime n'est jamais une manifestation purement instinctive.

Il suffit d'énumérer les principales thèses sociologiques sur lesquelles M. R. étaye sa théorie méthodologique et métaphysique, pour prouver la richesse et l'intérêt de cette œuvre : les idées y abondent et s'appuient toujours sur l'information la plus étendue et la plus diverse. Malheureusement, l'ensemble ne laisse pas d'être compact et confus et, au cours de ces dis-

cussions multiples et condensées, l'auteur semble souvent perdre de vue son but final ; M. R. ne fait nulle concession à la littérature et à l'art : l'on ne saurait l'en blâmer ; mais le lecteur, par paresse d'esprit peut-être et instinctif besoin de clarté, ne peut se défendre de le regretter parfois. — Quant aux thèses elles-mêmes, comme elles touchent à tous les grands problèmes sociologiques, on ne saurait songer à en entreprendre la discussion ; et si les solutions que M. R. adopte sont loin d'être toutes définitivement établies, il use d'un droit incontestable en montrant que, de son côté, l'évolutionisme mécaniste n'aboutit, sur presque tous les points, qu'à des hypothèses ou à des vraisemblances, et qu'on est aussi bien autorisé, dans l'état actuel des questions, à affirmer partout qu'à nier une action de la spontanéité vivante d'abord, de l'activité rationnelle ensuite.

Néanmoins, une remarque s'impose. M. R. s'inspire de la philosophie critique, et l'influence qui semble la plus manifeste sur sa pensée est celle de M. Boutroux. Or, sans aborder le problème métaphysique, M. R. ne tend-il pas à transformer une démonstration négative en affirmation positive ? De ce que la science n'est pas parvenue à établir la continuité entre les processus qu'elle étudie ou à en découvrir le mécanisme, ne conclut-il pas trop vite que ce mécanisme n'existe pas ou que la discontinuité y est certaine ? Aussi, malgré les efforts de M. R. pour conserver à la fois le déterminisme et la contingence, ou plutôt, pour substituer à ces deux notions celle de succession déterminée, on ne voit plus bien ce qu'il peut entendre par une loi scientifique, et ce qui distinguera pour lui la sociologie comme science de l'histoire pure et simple. Il avoue d'ailleurs sa tentation de ramener à l'histoire toutes les sciences de la nature, et au terme de sociologie il préfère celui de psychologie sociale. Le seul rapport que l'on puisse établir, selon lui, entre « phénomènes d'un même processus », c'est celui de condition à conditionné. Mais que faut-il entendre par là ? Est-ce un rapport constant, et tel que l'antécédent ne puisse manquer ou être autre, sans que soit supprimé du même coup ou modifié le conséquent ? C'est alors une véritable nécessité qui les relie en fait : c'est la succession inconditionnée de Stuart Mill, ou même l'harmonie préétablie, à la manière, au moins, de Renouvier ; on peut bien remarquer que les deux phénomènes ainsi reliés restent hétérogènes, on n'en admet pas moins entre eux un lien réel, et de quel droit

interdire à l'esprit d'en rechercher l'explication ou le symbole dans une représentation mécanique ou dans quelque hypothèse d'équivalence quantitative ? — Ou bien, l'on veut dire seulement qu'on a reconnu entre deux phénomènes un simple rapport de succession, qu'il est bien constant que cesont ceux-là, et non d'autres, qui se sont succédés en fait, et qu'en ce sens ils constituent bien un couple déterminé pour l'esprit. Dans ce cas nous n'avons plus, en effet, qu'une phénoménologie, qu'une histoire des phénomènes : mais il n'y a plus à parler dès lors de science, ni d'explication, ni de loi. — C'est ainsi qu'en sociologie, à égale distance de la nécessité et du pur arbitraire, M. R. veut, après Renouvier, introduire la notion de solidarité : mais qu'est-ce que cela, sinon la part d'influence déterminée et invariable qu'il faut accorder à l'autorité, à l'exemple ou à la passion, sur les éléments fixes de notre nature ? La loi de l'habitude est elle-même le contraire d'une loi, ou elle exprime une nécessité à sa façon.

A moins que l'idée de fin ne soit la clef du mystère, et que la méthode génétique ne soit dominée par le besoin d'organiser les phénomènes en une série ou un ordre progressif. Mais alors, il semble bien qu'une autre sorte de continuité devrait reparaitre dans la nature et dans l'histoire ; et l'on ne comprend plus que M. R., pour ruiner la théorie biologique de l'évolution, se contente de la notion de spontanéité, ou, pour multiplier les hiatus dans l'histoire, veuille distinguer en essence l'instinct de la raison : ne semblait-il pas dans la logique de sa doctrine d'admettre comme un pressentiment de la raison dans l'instinct, et quelque chose de déjà intelligent et rationnel jusque dans la pure spontanéité vivante ?

C'est que peut-être M. R. a identifié sans nécessité une question de doctrine métaphysique et une question de méthode : l'explication de l'univers se trouve-t-elle dans un monisme, soit mécaniste, soit idéaliste, ou bien dans une doctrine de la contingence et de la discontinuité ? Nulle science n'a besoin d'avoir résolu ce problème pour se fonder en tant que telle : car il n'est pas douteux, et chacun l'accorde, que chaque science a ses postulats et ses données premières, au delà desquels, en fait, elle ne saurait remonter. Mais, d'autre part, dans son propre domaine et dans les limites des phénomènes qui lui sont accessibles, la science se contente-t-elle jamais de la prétendue méthode génétique ou historique que prétend définir M. Richard ? On peut en douter. Pourquoi lui-

même considère-t-il, à défaut de l'expérimentation directe, l'observation comparée comme le plus fécond instrument de découverte scientifique, sinon parce que celle-ci permet de distinguer l'accessoire de l'essentiel, le variable du constant, le contingent du nécessaire? Il se peut que la philosophie de la contingence soit la vraie; mais à coup sûr, la méthode scientifique semble bien être le déterminisme, au sens le plus fort du mot, et toutes ses démarches semblent bien tendre toujours à donner aux phénomènes la forme et, si l'on veut, l'apparence de la nécessité.

D. P.

LESTER WARD. — *Pure sociology*. New-York, Macmillan C^o, 1903, 607 pages.

Il a été déjà rendu compte dans l'*Année Sociologique* (2^e année, p. 167-171) des principes généraux de la philosophie sociale de M. Ward. Le défaut de ce nouvel ouvrage, comme des précédents, est d'en présenter une fois de plus un exposé d'ensemble, qui n'ajoute rien d'essentiel aux exposés antérieurs. Au lieu d'étudier à fond quelque problème sociologique particulier et de faire vraiment œuvre de science, M. W. se contente de généralités, souvent ingénieuses d'ailleurs, et il ajoute à tant d'autres un système de plus, une philosophie intégrale. Rien d'étonnant dès lors à ce que, malgré des vues originales et des pages souvent brillantes, malgré ses dimensions si considérables aussi, ce volume laisse l'impression constante d'une esquisse, ou d'un résumé.

Sur un point cependant il sert à préciser la pensée de l'auteur. On sait qu'il adopte les termes d'Aug. Comte, distinguant une statique et une dynamique sociales, et encore une sociologie pure et une sociologie appliquée. Qu'entend-il au juste par ces mots? — Rentrent pour lui dans la statique, non seulement ce qu'on peut appeler la morphologie sociale : description et classification des grands types de sociétés, ou des phénomènes sociaux qui semblent mutuellement coordonnés ou subordonnés; mais encore l'étude des fonctions sociales, en tant que régulières et rythmiques, se répétant sans changement, ni progrès. Au contraire, à la dynamique appartiennent les phénomènes sociaux dont les effets s'additionnent ou se multiplient, de manière à produire, non pas une fonction et un rythme, mais une évolution, un mouvement dans un

sens déterminé, progrès ou décadence. Or, l'origine de tout mouvement de ce genre se trouve, au point de vue psychologique et moral dans l'invention et l'effort (conation), au point de vue biologique dans ce que M. W. appelle « la différence de potentiel », dérivée elle-même, dans le monde des vivants, de la génération croisée et des phénomènes d'hérédité complexe ou d'atavisme qui en résultent : ainsi s'explique l'équilibre instable et la tendance à l'évolution de toute substance vivante; pour lui, « le sexe a pour fin, non pas du tout la reproduction, mais la variation ». — De là le programme de la dynamique sociale : classer et étudier une à une les diverses forces qui « augmentent l'activité sociale ». Elles sont, les unes *ontogénétiques*, c'est-à-dire orientées vers la conservation ou le bien-être individuels, et suscitent des phénomènes tels que l'exploitation de la nature, l'esclavage, le travail, la production économique, etc.; les autres *phylogénétiques* : ce sont celles qui, dérivées à l'origine de la nutrition, donnent lieu tour à tour à la fertilisation, à la distinction des sexes, et, au point de vue social, à toutes les formes de la famille, « gynécocentrique » d'abord, c'est-à-dire gravitant autour de la mère, puis « androcentrique ». — Enfin il y a des forces qu'on peut appeler *sociogénétiques*, qui tendent à la conservation du groupe social en tant que tel : ce sont les forces morales, les forces esthétiques et les forces intellectuelles. Les forces morales elles-mêmes se subdivisent en deux classes, s'il faut reconnaître un dualisme éthique, une morale de la race, familiale, collective ou sociale, à caractère d'ordinaire religieux et juridique, et d'autre part une morale individuelle. Quant aux forces intellectuelles, elles finissent par susciter des tendances et des intérêts nouveaux : la tendance à amasser le plus de connaissances possible; à inventer ou à découvrir personnellement la vérité; à communiquer enfin et à répandre ses idées, à persuader autrui.

La *sociologie pure* enveloppe toute l'étendue de ce devenir social (genesis), statique ou dynamique. Mais elle permet de concevoir une nouvelle tâche, que M. W. se promet d'aborder dans un nouveau livre sur la *Sociologie appliquée*. — La psychologie, en effet, reconnaît à l'homme le caractère d'« agent directeur »; il a, non seulement des facultés subjectives (émotions, sentiments), mais des facultés objectives : il perçoit, il juge, il raisonne. Par là, il est capable d'invention, toute intuitive et empirique d'abord, plus tard réfléchie et scienti-

fique : c'est par là qu'il est devenu capable d'utiliser les forces de la nature, et, au lieu d'en subir simplement l'action, de les détourner à son profit, et de s'adapter son milieu au lieu de s'adapter à lui. Ainsi, à la méthode naturelle, qui est la sélection brutale, l'homme substitue une méthode artificielle, qui est la recherche du plaisir et l'économie de l'effort. Seulement s'il y a dans l'humanité un art pratique, il n'a été jusqu'ici qu'au service des individus ; si le mode d'action des hommes considérés isolément a été téléologique, le phénomène total et social résultant du concours ou du conflit de ces actions individuelles n'a été jusqu'ici ni prévu ni voulu : « c'est un simple devenir social (genesis) qui résulte de ces finalités individuelles (telesis). » — On peut dès lors concevoir une phase à venir de sociologie appliquée, où la société dans son ensemble cherchera à son tour, par une méthode consciente, scientifique et téléologique, à assurer ses fins collectives, à satisfaire ses intérêts proprement sociaux. L'action grandissante de l'État et le mouvement collectiviste du monde moderne annoncent cette phase nouvelle. Nul doute que la science n'en soit le grand instrument. La science seule, en effet, est l'agent de tout progrès. Elle seule, aussi bien, constitue la civilisation tout entière : car la plupart des produits et des biens qui font la richesse d'une époque donnée, sont consommés dans un temps très court ; mais l'ensemble des procédés, des recettes, des tours de main, des habitudes, des idées, des connaissances de toutes espèces grâce auxquels les hommes sont capables de reproduire ces richesses, et qu'ils sont toujours en train de se transmettre des uns aux autres, voilà ce qui constitue la force vraie et la réalité même de toute civilisation. C'est donc en fin de compte par l'éducation, cette sorte d'hérédité sociale (qu'il importe d'ailleurs de rationaliser et de socialiser), c'est par l'éducation qu'on pourra instituer l'art social, cette sociologie appliquée dont M. W. annonce l'avènement.

Ces idées sont intéressantes et séduisantes, et elles amènent, on le voit, M. W. à prendre une position toute voisine de celle qu'a prise récemment chez nous M. Lévy-Bruhl. Mais elles soulèvent le complexe et délicat problème des rapports de la Sociologie à la Morale, sans que l'auteur, dans son positivisme tranquille, en aperçoive les difficultés. Car cet art social, qui aura le bien commun pour fin, l'État pour instrument, et la science sociale pour guide ; cet art qui n'agira plus par contrainte et par force, mais par adaptation des moyens aux fins

et fusion ingénieuse des intérêts particuliers et de l'intérêt général ; cet art social, dira-t-on qu'il est sans analogue et sans racine dans le passé ? Ce serait admettre une radicale discontinuité dans l'évolution humaine, qui ne s'accorde guère avec les principes généraux de M. W. Si, au contraire, on en peut retrouver dans le passé les premiers essais et les origines lointaines, la sociologie pourra-t-elle faire plus que d'en étudier là les conditions et les lois d'évolution ? Sera-t-elle autre chose, dans sa partie appliquée, qu'une prédiction des effets à venir de ces forces mêmes que la sociologie pure étudie ? Y aura-t-il là art véritable ? En d'autres termes, peut-on concevoir que la raison scientifique intervienne pour modifier ou diriger les phénomènes sociaux ? Partout ailleurs, en effet, l'art diffère de la science correspondante en ce qu'il y introduit une considération d'utilité, un désir, une fin, absolument étrangers aux données de cette science. Mais, en matière sociale, les désirs mêmes et les fins que les hommes se proposent sont justement l'objet de la science : comment pourrait-il donc y avoir un art social, distinct de la science, s'il ne peut plus être question ici d'adapter les faits à une fin nouvelle imposée du dehors et qui ne dépende pas de cette science même ? Du point de vue strictement naturaliste où se place la sociologie de M. W., il semble bien qu'il faille renoncer à modifier et à guider les phénomènes sociaux au nom de la théorie : celle-ci ne peut logiquement faire plus que les prévoir et les prédire. L'espoir d'orienter et de conduire les hommes ne se conçoit, peut-être, que chez qui admet comme possible la construction d'un idéal indépendant et libre, que s'il y a une science des fins distincte de la science des faits, que s'il y a autonomie de la raison.

D. P.

R. EISLER. — *Soziologie. Die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.* (Origine et développement de la société humaine.) Leipzig, Weber, 1903, 305 pages.

Ce petit manuel, qui fait partie de la collection des « catéchismes » de Weber, met le lecteur au courant des principaux résultats de la sociologie, ou du moins indique la façon dont elle pose aujourd'hui les problèmes. Il commence par des généralités éclectiques, où l'on retrouve comme le résidu des

discussions théoriques auxquels les sociologues se sont si longtemps bornés. La sociologie doit être la synthèse, mais non la somme pure et simple des sciences sociales particulières; elle remonte aux éléments communs des différents phénomènes que celles-ci étudient; elle dégage ce qui est dû à l'action propre de la société. Il y a société non seulement là où il y a lien naturel ou soi-disant tel, mais partout où il y a action et réaction des individus les uns sur les autres. Par ces interactions se forme une conscience collective qui n'annihile pas les consciences individuelles (l'auteur est préoccupé de ne pas réduire les individus à l'état d'éléments passifs, p. 54 sqq.), mais qui presse sur elles à des degrés et suivant des modes d'ailleurs variables. Les lois que l'on dégagera, en étudiant ces influences, seront sans doute des lois psychologiques et n'excluront pas les explications finalistes, mais elles ne seront pas obtenues par la seule réflexion de l'individu sur lui-même; elles résulteront d'une « psychologie sociale » suggérée par l'histoire comparée.

Après cette « sociologie générale », l'auteur passe en revue, dans la « sociologie spéciale », ce qu'il appelle les formations sociales (*Soziale Gebilde*) — langue, religion, science, art, coutume, moralité, droit, propriété, économie, — puis les liens sociaux (*Soziale Verbände*), — famille, horde et clan, ordres et classes, État. Il est trop clair que sur tous ces points l'auteur ne saurait nous apporter des aperçus également exacts et complets de l'état des questions. Dans le chapitre de la religion, par exemple, il n'indique pas les problèmes qui se posent à propos de l'importance et des fonctions relatives du mythe et du rite. De même, dans le chapitre de la propriété, il paraît accorder trop d'autorité aux affirmations un peu confuses de Laveleye, et ne marque pas assez clairement les distinctions nécessaires pour l'étude des formes premières de la propriété « collective ». La majeure partie de ses résumés témoigne cependant d'une information sérieuse, et fournit des points de repère utiles pour des investigations ultérieures.

C. B.

P. KROPOTKINE. — **Mutual aid, a factor of evolution.** (*L'assistance mutuelle. Son rôle dans l'évolution.*) Londres, W. Heinemann, 1902, xix-248 pages.

Ce livre est une des plus vigoureuses protestations qui aient été rédigées dans ces dernières années contre le pessimisme

politique, qui prétend justifier « scientifiquement » tous les excès de l'individualisme.

C'est, nous dit M. K., une remarque du professeur Kessler au Congrès des naturalistes de Moscou (1880), qui lui suggéra ses recherches. M. Kessler dressait, contre la loi de la lutte universelle, la loi de l'assistance mutuelle, comme non moins importante pour le progrès des espèces. L'auteur fut ainsi amené à révoquer en doute un certain nombre d'idées de Darwin, — celles en particulier, suivant laquelle l'antagonisme serait d'autant plus pressant, entre les êtres, qu'ils sont plus semblables. C'est bien en effet à l'intérieur d'une même espèce que l'intensité de la concurrence doit suivant le darwinisme atteindre le maximum : hypothèse destinée à expliquer la genèse et le progrès des divergences des formes animales. Mais, en fait, ce combat « intraspécifique » est beaucoup moins ardent qu'on pourrait s'y attendre. L'auteur raconte comment, dans ses voyages en Sibérie, il vit rarement à l'œuvre cette forme de la lutte. Les êtres sont éliminés en grandes masses principalement sous l'action des intempéries. Mais il semble rare qu'ils soient réduits à la dernière extrémité par leur concurrence mutuelle. Que si la nourriture vient à manquer sur un point, l'émigration rend la lutte moins nécessaire.

En réalité, bien loin qu'ils soient perpétuellement occupés à lutter les uns contre les autres, le plus souvent les membres d'une même espèce ne cessent de s'entr'aider. Ce n'est pas seulement l'amour au sens étroit du mot, conjugal ou parental, c'est une solidarité plus large qui les rassemble, soit momentanément, soit durablement, soit en vue d'un but précis, soit simplement « pour le plaisir ». L'auteur multiplie les exemples de cette sociabilité animale. Il montre que même les animaux de proie, le plus souvent solitaires, sont capables à l'occasion de coopérer; qu'en tout cas cet isolement est exceptionnel et peut-être récent. Dans l'immense majorité des espèces, les êtres forment des associations, qui peuvent revêtir d'ailleurs les formes les plus différentes. Ce qui est remarquable, c'est que là où ces associations sont le mieux organisées, là aussi les espèces sont le plus prospères; c'est là que survivent le plus grand nombre d'individus, et le plus longtemps; c'est là que s'accumulent les traditions les plus utiles et que se développe le plus aisément l'intelligence; en un mot, bien plus que les facultés de lutte, les facultés d'associa-

tion sont les instruments du progrès dans le monde animal.

Comment en serait-il autrement dans le monde humain ? Là aussi, dès la période préhistorique, les êtres nous apparaissent groupés, et non pas seulement en groupes très restreints, comme sont les familles proprement dites, mais en groupes assez larges, hordes, tribus ou clans. Qu'à l'intérieur de ces groupes il ne règne rien qui ressemble à un désordre individualiste, que le « sauvage » ne soit nullement la brute esclave de ses passions qu'on s'est longtemps représentée, en réagissant avec excès contre l'« idyllisme » du XVIII^e siècle, c'est ce que l'auteur prouve par la complexité des coutumes et la douceur des mœurs qui gouvernent ces petites sociétés. Il essaie de montrer que ni la pratique, d'ailleurs exceptionnelle, de l'infanticide, ni celle du parricide, ni celle même du cannibalisme, — s'expliquant par des nécessités économiques en même temps que par des idées religieuses, — ne contredisent à la règle du « chacun pour tous » qui domine dans les communautés primitives.

Mais, en même temps que la tribu s'élargit, les familles tendent à se différencier : une nouvelle forme sociale apparaît alors, qui se retrouve partout, suivant l'auteur, à une même phase de l'évolution humaine, mais qu'il étudie spécialement chez les Barbares, chez ceux qui interviennent dans notre histoire entre la civilisation gréco-romaine et la civilisation médiévale ; c'est la communauté de village. Là encore, malgré la différenciation naissante, on possède en commun, on se protège les uns les autres, on collabore incessamment et intimement, sans compter. A la loi de la vengeance on substitue la loi de la compensation. Grâce à ces enclos pacifiques, les œuvres d'intérêt collectif se multiplient, et l'État, plus tard, ne fera que reprendre la plupart des fonctions que la communauté de village exerçait déjà, mais qu'elle exerçait avec quelque chose d'humain et de fraternel qui ne se retrouvera plus.

Toutefois, avant que l'État, fils des puissances militaire et théocratique, ait tout accaparé, une autre forme sociale portera les plus beaux fruits de solidarité spontanée ; cette forme est une synthèse de l'unité territoriale qui est la communauté de village et de ces unions professionnelles qui sont les ghildes ; c'est la cité médiévale. Là les citoyens s'administrent eux-mêmes, organisent la justice, règlent la production et la consommation au mieux des intérêts de tous. Les œuvres

d'art que ce temps a laissées, — cathédrales ou hôtels de ville, — et qui vraiment, en un sens, étaient l'œuvre de tous, sont la manifestation grandiose de l'harmonie d'intérêts et de sentiments qui régnait dans ces cités. Malheureusement cette harmonie était instable : les nécessités de la guerre, l'esprit de jalousie et d'ambition devaient ruiner ces enceintes privilégiées ; l'idée impérialiste devait triompher de l'idée civique ; l'idée romaine de l'idée grecque.

Mais, jusque dans nos grands États, où tout est centralisé et formalisé, le génie constructif des masses, en matière d'assistance mutuelle, n'a pu être étouffé complètement. La survivance de mainte habitude communiste, dans nos villages, les efforts mêmes des ouvriers pour s'organiser et coopérer dans nos grandes villes, la multiplication des associations de toutes sortes, les services de toute nature que les hommes continuent de se rendre spontanément, surtout dans les classes pauvres, tout cela prouve que malgré la pression de l'État et les condamnations d'une prétendue science, le cœur de l'humanité n'est pas mort. De cet esprit de solidarité qui l'a dirigée jusqu'ici dans son progrès, — et dont les littérateurs, historiens ou poètes, ont trop longtemps dédaigné les travaux patients et obscurs, — on peut espérer qu'il recréera des formes sociales qui ne ressusciteront sans doute ni le clan primitif, ni la communauté de village, ni la cité médiévale, mais qui garderont le meilleur des unes et des autres.

On le voit, ce n'est pas seulement de l'individualisme que l'auteur se défie, c'est de l'Étatisme, qui en est pour lui comme le complément fatal. « Chacun pour soi et l'État pour tous. » C'est contre les deux idées réunies dans cette formule qu'il bataille. Et peut-être son horreur de l'Étatisme centralisateur et formaliste l'amène-t-il à embellir inconsciemment certains aspects du passé. On voit bien, par exemple, que les petits groupes dont il parle étaient autonomes, mais quelle part faisaient-ils au juste à l'indépendance de l'individu ? Et n'était-il pas nécessaire, pour que celle-ci fût sauvegardée, qu'une société plus large fit intervenir, au sein de ces groupements étroits, des lois limitatives et protectrices ? D'autre part, l'auteur reconnaît bien qu'il est nécessaire que la solidarité s'étende de plus en plus, et que l'humanité ne peut rester morcelée en petits groupes indépendants. Mais cette extension de la solidarité, la spontanéité populaire est-elle capable de l'organiser ? N'y faut-il pas, ici encore, l'intervention d'une

loi, d'une administration, d'une puissance publique dominantes?

Indépendamment de ce procès de tendance, on pourrait chercher querelle à l'auteur sur quelques-unes des données sociologiques qu'il utilise. Il prend comme accordées un certain nombre d'affirmations à propos desquelles il y aurait des réserves à faire. Il ne distingue pas assez nettement les différentes formes de « communauté de village » et de « propriété collective ». Il ne s'explique pas clairement sur ce qu'il rejette ou conserve de la théorie de la « promiscuité » ou du « mariage par groupes ». Il reste que le livre, composé avec méthode, et nourri non seulement par de nombreuses lectures, mais par des observations personnelles, est un des essais de philosophie sociale les plus utilisables qui nous aient été présentés.

C. B.

J. DE LANESSAN. — *La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés*. Paris, Félix Alcan, 1903, p. 282, in-8°.

M. de Lanessan montre dans ce livre combien se trompent ceux qui admettent avec Darwin que la lutte pour l'existence détermine constamment l'évolution ascensionnelle des individus, des races et des espèces. Ce n'est là qu'une doctrine commode par laquelle les partisans du « laisser faire et laisser passer » peuvent légitimer les plus odieuses tyrannies sociales (p. 263).

Dans la vie sociale, la lutte pour l'existence devient la concurrence sociale. Elle a lieu soit entre les individus, soit entre les familles ou les classes au sein de la société. M. de Lanessan, par une histoire rapide de la civilisation, et de la civilisation française en particulier, en montre les conséquences : l'esclavage dans l'antiquité, le servage au moyen âge, la lutte des classes pendant la Révolution ; au XIX^e siècle, l'asservissement du peuple par la bourgeoisie qui s'était servie de lui pendant la Révolution, les misères du prolétariat, c'est-à-dire des salariés qu'on exploite. La partie la plus nombreuse de la société s'est trouvée ainsi presque toujours réduite à des conditions d'existence qui sont pour elle une cause de décadence physique, intellectuelle et morale. M. de Lanessan montre par des chiffres et des documents précis

(I. III, ch. II, III et IV) combien sont insuffisantes les conditions matérielles d'existence qui résultent pour la classe ouvrière de la concurrence sociale et de la lutte individuelle.

Le progrès social, loin d'être l'effet de la lutte pour l'existence et du choc des égoïsmes, est produit par le développement des sentiments altruistes. L'auteur décrit la formation de ces sentiments, ainsi que celle de l'idée de devoir, qui tempèrent l'âpreté de la lutte, et amènent peu à peu les gouvernements à intervenir pour empêcher les uns d'écraser les autres. Par une énumération des lois économiques votées au XIX^e siècle, il montre que, jusqu'en 1870, on s'est peu occupé du sort des travailleurs que, sous prétexte de libéralisme, on laissait à la merci de la classe possédante ; c'est l'honneur de la troisième République d'avoir entrepris une œuvre de législation économique pour protéger l'ouvrier : c'est là être fidèle au principe individualiste et, en même temps, sauvegarder les intérêts généraux de la société et de la race.

A. A.

G. PALANTE. — *La Téléologie sociale et son mécanisme*. *Revue philosophique*, août 1902.

L'évolution sociale a passé par trois stades ; loi de l'inertie mentale et du moindre travail ; loi de l'activité dirigée vers le maximum d'utilité sociale ; loi de l'activité dirigée vers le maximum de vie et de beauté individuelles. La téléologie sociale, dans ce qu'elle a de « scientifiquement » observable, ne compte donc pas un but unique et un développement rectiligne. Bien plus, les fins successives, loin d'être le moteur de l'évolution sociale, ne prennent conscience d'elles-mêmes que quand elles sont réalisées ; de sorte que, s'il y a de la finalité, ou n'en peut apercevoir du dehors que le côté mécanique.

M. Palante prétend fonder ses conclusions sur l'observation. Mais il faut convenir que son « observation » est singulièrement vague et rapide ; elle embrasse « d'un coup d'œil » toute l'évolution sociale « depuis les premières époques de la vie des hommes en société ! »

A. A.

V. GRIMALDI. — *Le leggi dell'evoluzione sociale e l'istruzione*. Lenigallia, Puccini e Massa, p. 46, in-8°.

A. JAROTSKY. — *Nécessité objective du progrès*. — J. DAVOT. — *Conditions du progrès social*. — *Revue internationale de Sociologie*, juillet 1902, p. 497-528, août-septembre, p. 660-670.

CZOBEL (STEF. V.). — *Die Entwicklung der sozialen Verhältnisse*. Leipzig, Lotus-Verlag.

B. — *Questions générales diverses.*

E. v. ZENKER. — *Die Gesellschaft*. Bd. II. Die soziologische Theorie. (*La Société*, 2^e vol. *La Théorie sociologique*.) Berlin, Reimer, 1903, ix-134 p. in-8.

Dans un précédent volume, M. Zenker avait essayé de résumer les principaux « faits » connus de l'évolution politique et sociale. Ce sont aujourd'hui les « théories » sociologiques qu'il veut condenser. Il se rend compte qu'en pareille matière l'accord est moins aisé. Il cherchera du moins à mettre en relief ce qui unit plutôt que ce qui divise les sociologues. Il aime mieux être « éclectique » qu'original (p. ix). Cela lui paraît le meilleur moyen de faire sortir les sciences sociales de la phase anarchique où elles se sont trop longtemps attardées.

Ne suffit-il pas d'ailleurs, le plus souvent, pour clore tant de discussions, de distinguer nettement les points de vue ? Il est également vrai qu'un temple est une habitation ou une œuvre d'art, un enclos ou un asile. Ainsi, suivant les points de vue, on peut légitimement soutenir que la société est l'œuvre de la raison ou le produit des instincts naturels, que ses évolutions s'expliquent par l'influence du milieu ou l'action de l'imitation. Conformément à ces tendances conciliantes, l'auteur s'efforce de mesurer leur part de vérité tant au naturalisme qu'à l'idéalisme social. Il rappelle que les sociétés ressemblent par certains côtés aux organismes, mais par certains autres les dépassent. En conséquence, il admet qu'on puisse expliquer partiellement l'évolution des sociétés par des liens physiques ou organiques, mais il ajoute qu'il faut faire entrer en ligne de compte des lois proprement sociales. Que ceux qui les découvrent, par l'étude comparée des faits historiques, renoncent d'ailleurs à l'ambition, trop commune encore, de formuler la loi unique du progrès. La sociologie doit rester sans doute une science synthétique et ne se laisser absorber par aucune des disciplines particulières qui lui fournissent ses matériaux, mais elle doit se garder des tentations de la philosophie de l'histoire : sa fonction actuelle est d'établir patiemment des lois multiples et empiriques.

C. B.

OTTO GIERKE. — *Das Wesen der menschlichen Verbände*. (*De l'essence des associations humaines*.) Leipzig, Duncker, 1902, 56 pages.

L'autorité de M. Gierke en matière de science juridique attirera l'attention sur ce discours rectoral, où il montre de quelles conceptions sociologiques le droit a besoin. La « personnalité » que celui-ci reconnaît aux associations organisées n'est-elle, comme le voudrait le réalisme individualiste, qu'une simple fiction ? L'auteur montre, au contraire, que l'esprit humain, pour peu qu'il soit devenu capable d'abstraire, attribue invinciblement et légitimement une réalité aux forces permanentes qui résultent du groupement des individus. En ce sens, et malgré les exagérations auxquelles elle a donné lieu, la théorie organique lui paraît plus vraie que l'atomisme mécaniste. Les effets propres aux associations nous sont attestés et par l'expérience externe, et même par l'expérience interne, qui permet à l'individu de mesurer les pressions sociales.

Il est donc naturel que l'on continue d'user, pour les associations, de concepts juridiques spéciaux, qui permettent de définir leur naissance et leur mort, de classer leurs organes internes et leurs relations mutuelles. — L'auteur insiste, en finissant, sur les conséquences morales de cette manière de concevoir, comme une réalité digne qu'on la respecte, la vie propre des groupes.

C. B.

FR. KRAUSS. — *Der Völkertod. Eine Theorie der Dekadenz*. (*La mort des peuples ; théorie de la décadence*.) Leipzig et Vienne, Deuticke, 1903, 248 pages, in-8°.

Ce sont les problèmes pratiques qui se posent sous ses yeux, à propos des destinées de la race allemande en Bohême, qui ont incité l'auteur, médecin de son état, à ces recherches philosophiques. Il a été ainsi conduit à « retrouver », en les mêlant aux considérations biologiques qui sont de sa compétence, un certain nombre de vues théoriques, d'ailleurs peu précises, sur la grandeur et la décadence des peuples. Les chapitres les plus instructifs sont sans doute ceux où l'auteur se demande si la mort des peuples est, comme Rousseau paraissait le croire, le résultat d'une loi naturelle, au même titre que la mort des individus. Il montre bien que, chez ceux-ci, la mort

est une nécessité qui résulte de la différenciation des cellules, qui s'usent dans leur fonction propre sans être désormais capables de reproduction. Mais, encore que dans les sociétés comme dans les organismes les fonctions se spécialisent, les éléments sociaux restent indépendants et portent en eux de quoi assurer la reproduction de la race. Les sociétés ne meurent donc pas en vertu d'une nécessité naturelle. C'est bien plutôt pour avoir manqué à quelque loi de la nature que cette *Kultureinheit* qu'est un peuple se désagrège et retourne en poussière. Le but de l'évolution organique est sans doute la formation de personnalités conscientes et harmoniques. Un certain mélange d'énergie et d'intelligence, de conscience du droit et de sentiment de solidarité est nécessaire à leur formation. Mais il est des circonstances sociales où cette harmonie peut difficilement se réaliser. Là où les classes moyennes s'émiettent, et où il ne reste en présence que deux classes extrêmes, les déshérités et les privilégiés, les caractères dignes de ce nom se font de plus en plus rares, pour des raisons différentes, au haut comme au bas de l'échelle. De plus en plus on use de la force ou de la ruse pour transgresser l'ordre social, tant moral que juridique. Dès lors la décadence n'est pas loin, avec son cortège de maux spirituels et matériels. C'est ce que prouve, suivant l'auteur, la dissolution de la civilisation grecque et de la romaine. Il en conclut qu'il ne saurait y avoir de vraie politique nationale sans une politique sociale, et que la première condition de la santé des peuples, c'est la justice.

C. B.

DENTON J. SNIDER. — *Social Institutions, in their origin, growth and interconnection psychologically treated. (Les Institutions sociales. Étude psychologique sur leur origine, leur développement, leurs rapports.)* Saint-Louis, Sigma, 615 p. in-8°.

Cette « somme » est divisée en trois sections, qui comportent elles-mêmes trois subdivisions. L'auteur étudie d'abord les institutions séculières (Famille, Société, État), puis les institutions religieuses (positives, négatives, et leur évolution), puis les institutions éducatives (école publique, spéciale, universelle). Il déclare adopter, dans cette « psychologie institutionnelle », une méthode hégélienne (p. 41) et rechercher

à quel état et à quelles formes de la Volonté, à quelles « psychoses » les différentes institutions correspondent : mais il insistera sur les phénomènes religieux que Hegel lui paraît avoir négligés ou mal compris.

Il est visible que certaines conceptions religieuses particulières préoccupent l'auteur. On ne peut guère expliquer, sans leur empire, les distinctions singulières qu'il nous propose. A ses yeux, les institutions séculières correspondraient à l'affirmation de soi, les institutions religieuses à la soumission et au renoncement. Par l'intermédiaire des premières, l'individu semble dire : « Que ma volonté soit faite. » Par l'intermédiaire des secondes : « Que votre volonté soit faite et non la mienne. » Celles-ci exprimeraient en somme le vouloir infini et universel, celles-là le vouloir fini et particulier (p. 350 sqq.). M. Snider reconnaît pourtant que les institutions même séculières ont pour résultat de mater et de régler les désirs des hommes (p. 48, 55) et qu'en ce sens elles aussi s'efforcent de limiter « l'affirmation de soi ». Il est trop clair en tous cas que la conception de la religion qu'il nous propose, comme institution séparée destinée à amener l'individu au renoncement, ne vaut que pour un certain état de civilisation. Il semble donc qu'il soit difficile d'user, pour l'organisation de nos recherches, des catégories formulées par cette philosophie : la plupart restent vagues et arbitraires.

C. B.

Annales de sociologie, publiées par la *Société belge de sociologie*, 1^{re} année, 1900-1901. Paris-Bruxelles, Alcan-Schepens, 1903, 443 p. in-8°.

La *Société belge de sociologie* invite les catholiques à prendre part à l'élaboration des sciences sociales : ainsi prouveront-ils que le catholique est lui aussi capable de faire œuvre scientifique ; ainsi empêcheront-ils certaines thèses, matérialistes ou athées, de monopoliser le prestige de la science ; ainsi pourront-ils enfin faire apprécier, plus justement qu'on ne le fait d'ordinaire, le rôle social et la valeur morale de la religion. Les premiers travaux de la Société sont publiés dans ce volume. Les préoccupations apologétiques n'y sont pas trop apparentes.

Un certain nombre de mémoires sont consacrés à la recherche des causes d'un fait social. C'est ainsi que M. Des-

champs énumère et classe les *Causes du Féminisme aux États-Unis* : il montre comment le caractère individualiste des doctrines régnantes et le caractère démocratique des institutions ont permis aux femmes, moins nombreuses d'ailleurs, et appelées à un rôle particulièrement actif et civilisateur dans ce monde nouveau, de s'y tailler facilement une plus large place que dans la vieille Europe. M. G. Legrand recherche les *Causes de la transmission intégrale et du partage en nature des biens ruraux*, d'après l'Allemagne et la France. Il montre que l'un ou l'autre de ces deux modes a prédominé, suivant le caractère national, le stade de civilisation, la constitution sociale et politique, les idées philosophiques, les circonstances géographiques et économiques. Dans l'*Origine de la peine au point de vue sociologique*, M. L. de Lantsheere s'attache à distinguer nettement la peine de la vengeance : toutes deux à vrai dire tendent au rétablissement d'un ordre troublé ; mais dans le cas de la vengeance, il s'agit d'un ordre existant entre des êtres indépendants les uns des autres, et qui ne sont pas conçus comme formant partie d'un même tout. Les autres mémoires développent des considérations méthodologiques un peu vagues, où les tendances antiréalistes semblent prédominer (*Récents controverses sur la conception scientifique de l'histoire*. — *Philosophie de l'histoire et sociologie*. — *Les doctrines réalistes en sociologie*. — *La méthode scientifique de l'histoire littéraire*.) Les plus documentés sont : 1° le mémoire consacré à l'*Anthroposociologie*, où M. Hocepiéd défend contre nos critiques le principe de la doctrine, tout en reconnaissant que jusqu'ici elle a donné lieu surtout à des conceptions philosophiques arbitraires, à des spéculations politiques paradoxales, à des applications sociales fantaisistes ou féroces ; 2° le mémoire consacré par M. Van Overbergh au *Matérialisme historique de Karl Marx*. L'auteur montre, en résumant les textes principaux, contre les interprétations de Masaryck ou de Bernstein, que Marx et Engels n'ont jamais prétendu que l'action du facteur économique fût *exclusive* ; ils ont seulement cru qu'elle était *décisive*. En dépit des variations qu'on leur prête, leur théorie conserve son unité, comme on le prouve en étudiant ses applications à la famille et à la religion en général, ou, en particulier, au coup d'État du 18 brumaire. La discussion est claire, informée, utilisable.

C. B.

Annales de l'Institut international de sociologie. Publiées sous la direction de R. Worms. Paris, Giard et Brière, 1903, 562 p. in-8°.

Le tome IX de ces *Annales* n'apporte la solution d'aucun problème sociologique particulier. On y retrouve les vues historico-philosophiques un peu vagues qui tiennent lieu, le plus souvent, de sociologie. Un important fragment de la nouvelle édition du livre de M. Levasseur y est inséré : *L'association ouvrière en France sous le second empire*. M. G. Tarde, comparant Comte et Cournot, cherche à définir le tour d'esprit de celui-ci (analytique, antidogmatique) et à dégager les raisons du peu de succès de ses œuvres. M. R. de la Grasserie, dans le mémoire intitulé *la Fonction sociologique du Droit naturel*, montre par des exemples empruntés au droit romain, au droit anglo-américain, au droit français ancien, au droit international en formation, comment le sociétarisme et l'individualisme modifient progressivement les concepts factices du droit positif. M. Alex. Groppali applique la méthode d'Ardigo, à égale distance, semble-t-il, de l'évolutionnisme qui explique le supérieur par l'inférieur, et du contingentisme qui explique l'inférieur par le supérieur, au *Problème de la formation du droit*, dont on ne trouve pas la solution en s'enfermant dans le « cocon auguste de la conscience individuelle », mais en tenant compte de tous les courants du mouvement social. M. C. de Kelles Krauz essaie d'appliquer l'interprétation matérialiste de l'histoire à la musique dans un mémoire où l'on voit bien que l'évolution de la musique n'a pas été sans subir l'influence des progrès de la technique et le contre-coup des grands événements historiques, mais où l'on aperçoit mal les victoires du « facteur économique ». M. Ch. Limousin, dans une note sur *l'Onomastique de la sociologie*, propose, pour la précision des idées, des néologismes hardis (*la cénoctésiosophie* pour la science des relations d'intérêts, la *cénonomosophie* pour la science des rapports légaux, la *métacénoanthroposophie* pour la science des changements des rapports entre hommes). M. F. Squillace propose une nouvelle *Classification des doctrines sociologiques* (les unes empruntant leurs concepts directeurs aux sciences physiques, les autres à la biologie, les autres à la psychologie, d'autres enfin respectant l'originalité des faits sociaux), M. Lester F. Ward montre comment, après s'être fatalement différenciées, les races

humaines doivent progressivement s'intégrer. M. Worms enfin rappelle quelles sont, dans l'ordre économique, domestique, intellectuel, politique, les conséquences de la *lutte des âges*, (distingués en décades ou en générations). Si bref que soit le mémoire, on s'étonne de n'y trouver ni un souvenir de la théorie de Comte, sur l'importance pour la loi du progrès de l'alternance des générations, ni une allusion aux recherches de Schurtz sur les groupes d'âges (V. *Année Sociol.*, t. VI, p. 317), par la discussion desquelles une étude objective du sujet aurait pu commencer.

C. B.

MANSUETUS. — *Le milieu social. Etude Sociologique.* — Paris, Guillaumin et C^e, 1902, p. 336, in-8°.

L'auteur se propose d'« exposer les principes libertaires dans leur intégralité ». — La société politique, c'est-à-dire la nation, n'a rien de naturel (la famille est une société naturelle), mais elle est comme un mal nécessaire. Le gouvernement doit être dirigé uniquement par la raison ; or la raison, par cela seul qu'elle est universelle, ne peut donner que des ordres négatifs, restrictifs : son rôle est de réprimer les écarts du sentiment, d'empêcher que le droit d'aucun individu ne soit méconnu. Il n'a pas à faire le bien, il ne peut qu'empêcher le mal. L'œuvre qui s'impose est donc une œuvre de destruction ; il s'agit de dégager les institutions naturelles (c'est-à-dire celles qui résultent de l'essence même de l'humanité individuelle, comme le mariage, la propriété, le commerce, etc.), des institutions artificielles qui les étouffent : ces institutions artificielles proviennent de ce que l'État est souvent sorti de son rôle négatif. Alors la politique de l'avenir ne fondera aucune institution, attendu que toutes les institutions utiles existent d'elles-mêmes où se fondent naturellement, et n'ont besoin que d'être dégagées pour produire tout le bien possible.

A. A.

ANGELO VACCARO. — *Saggi critici di Sociologia e di criminologia (Essais critiques de sociologie et de criminologie).* Turin, Bocca frères, 1903, p. 267, gr. in-8°.

Sous ce titre, M. Vaccaro publie une apologie des thèses exposées dans ses principales œuvres, notamment dans « Bases sociologiques de l'État et du droit », en les comparant aux

doctrines tantôt analogues, tantôt contraires qu'ont présentées Gumplowicz, Novicow, Kidd, Brooks Adams et Vanni. M. Vaccaro s'éloigne à la fois des sociologues qui prétendent expliquer les faits sociaux par l'ensemble des lois de la biologie générale et de ceux qui distinguent radicalement le processus social du processus vital. Il déduit l'explication des faits sociaux de la loi de sélection qui régirait, non plus les relations des espèces et des individus comme en zoologie, mais celles des sociétés et des groupes qui les composent.

G. R.

L. ZIEGLER. — *Das Wesen der Kultur.* Leipzig, Diederichs, 1902, p. iv-192.

Cet ouvrage est de pure métaphysique. L'auteur, par une méthode toute dialectique, et avec des idées empruntées à Schelling, Hartmann, Gobineau et Nietzsche, fait sortir la civilisation d'une volonté inconsciente, enfermée d'abord dans la nécessité des lois naturelles et des instincts animaux. Elle devient ensuite volonté individuelle, besoin de bonheur et de liberté dans la conscience humaine. Mais, comme la recherche du bonheur ne produit que des souffrances, il faut à l'homme une fin qui le dépasse. Cette fin, c'est la volonté inconsciente, identique à Dieu, se réalisant dans des fins non plus individuelles, mais générales et objectives, dans l'art, la science, la philosophie et la religion.

R. H.

G. RATZENHOFER. — *Die Kritik des Intellekts. Positive Erkenntnistheorie. (Critique de l'entendement. Théorie positive de la connaissance.)* Leipzig, Brockhaus, 1902, p. ix-166, in-8°.

Seul le dernier chapitre de ce livre intéresse la sociologie. L'auteur pense que, pour progresser, cette science doit s'inspirer du « monisme positif » qu'il défend. Les phénomènes sociaux, bien qu'ils forment un groupe spécial dans l'ensemble des faits naturels, ne sont pas soustraits aux lois de la nature. Un instinct « inhérent » à tout être le pousse à rechercher ce qui est utile à son espèce et à lui-même ; chez l'homme, l'intelligence est chargée de trouver les moyens de satisfaire cet instinct ; la sociologie étudie les actions réciproques de ces instincts individuels. Elle en reconnaît les lois. Contrairement

à l'apparence, le hasard ne joue aucun rôle dans le monde. Nous appelons fortuit un événement provoqué par des causes biologiques et physiques qui rompent le tissu des faits sociaux. Si, par exemple, Napoléon s'était noyé en revenant de l'île d'Elbe, on dirait que le hasard a fait dévier le cours de l'histoire. Mais ce fait, fortuit au point de vue sociologique, n'en aurait pas moins été nécessaire. On voit que son tempérament de métaphysicien n'empêche pas M. R. de se faire une idée nette de la loi sociologique.

P. L.

CAMPEANO. — La force de l'âme collective dans les guerres. Le fatalisme dans l'histoire militaire, les génies dans l'armée, les guerres de cause instinctive. *Revue internationale de sociologie*, août-sept. 1902, p. 641-651.

C'est surtout dans les guerres qu'apparaît la puissance de l'âme collective. Ces sont ses dispositions intimes qui sont le plus souvent responsables de ces « fatalités » auxquelles les grands capitaines eux-mêmes attribuent succès ou revers. Il est clair en effet que l'œuvre du génie, dans la guerre, est beaucoup moins individuelle qu'elle ne l'est dans la littérature ou la science. « Son plan pour être génial doit en première ligne réussir, et l'exécution est subordonnée aux masses de l'armée et à mille circonstances, qui toutes ensemble se résument dans l'esprit collectif des deux armées. » L'auteur illustre sa thèse par quelques exemples empruntés aux campagnes de Napoléon, d'Annibal, d'Alexandre. Il montre que les conquérants peuvent tout, tant qu'ils sont soutenus et comme portés par les instincts enfiévrés des nations; mais quand cette fièvre collective tombe, les plus grands génies militaires du monde sont réduits à l'impuissance.

C. B.

L. WINIARSKI. — Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. *Revue philosophique*, mars-avril 1903.

C'est là encore un essai de systématisation complète de tous les phénomènes sociaux, sans exception, à l'aide d'une loi unique. « Le principe fondamental de la mécanique, celui du moindre effort », voilà la loi qui permet d'expliquer tous les phénomènes sociaux. Et la voie du moindre effort, pour l'in-

dividu, c'est la recherche de ce qui est rare, d'une rareté non absolue, mais relative... (p. 281). L'auteur a recours, pour développer sa pensée, non plus, comme il fut longtemps à la mode de le faire, à des analogies biologiques, mais maintenant à des comparaisons chimiques : l'harmonie entre les individus différents qui composent la société s'établit de la même manière que l'équilibre entre les atomes de plusieurs corps qui, mis en présence, se combinent (p. 290). La comparaison se développe (p. 292 et 293); les besoins humains qui se ramènent tous à la faim et à l'amour correspondent à l'attraction ou affinité chimique; les conflits, les luttes, d'où sortent l'industrie, le commerce, le droit, la morale, correspondent aux heurts des atomes d'où sortent de la lumière, de la chaleur, de l'électricité.

Ce ne sont pas de tels articles qui feront faire un pas à la science positive des faits sociaux.

A. A.

A. W. SMALL. — The scope of sociology, VIII. The primary concepts of sociology. *The American Journal of Sociology*, 1902, n° 2, p. 197-251.

C'est la suite des articles du même auteur que nous avons déjà précédemment analysés. Les concepts primaires dont il est ici question sont les suivants : le milieu physique et spirituel; les unités personnelles; les intérêts; l'association; le social; le processus social (comme exemples, l'auteur cite la Révolution française, la grève des charbonnages américains); la structure sociale (ajustement d'hommes agissant ensemble, p. 227); fonctions sociales, etc. Il est inutile de prolonger cette énumération. Ce qui précède suffit à donner une idée de la manière de l'auteur.

ALLIN (ARTHUR). — The Basis of sociality. *The American Journal of Sociology*, VIII, n° 1, p. 75-84.

L'idée sommairement exposée dans cet article, est exactement celle que nous avons développée dans notre *Division du travail social*: la division du travail est le seul processus qui permette de concilier les nécessités de la cohésion sociale avec le principe de l'individuation. Comme l'auteur ne fait aucune allusion à notre ouvrage, nous devons croire qu'il ne nous a pas lu. Nous sommes d'autant plus heureux de constater cette coïncidence.

E. D.

STEIN (LUDWIG). — *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*. 2^e édition, revue. Stuttgart, Enke, 1903, p. xvi-598. — Les modifications portent surtout sur les chapitres consacrés à l'histoire de la sociologie.

DE GREEF. — *Introduction to Sociology*. *American Journal of Sociology*, VIII, n^o 4, p. 478; n^o 5, p. 577 et n^o 6, p. 653.

A.-H. LLOYD. — *The Social Will*. *The American Journal of Sociology*, 1902, VIII, 3, p. 336-360.

W.-L. SHELDON. — *The Evolution of conscience as a Phase of Sociology*. *The Amer. Journ. of Sociology*, 1902, VIII, 3, p. 360.

H. DRIESMANS. — *Rasse und Milieu*. Berlin, 1902, p. 235, in-8.

W.-A. SMALL. — *What is a Sociologist*. *The Amer. Journ. of Sociol.*, 1903, t. VIII, n^o 4, p. 463-478.

KELLOR (FRANCES). — *Experimental Sociology*. Macmillan, New-York.

SUMNER. — *Societology*. Yale University, Newhaven.

III. — MENTALITÉ DES GROUPES ET ÉTHOLOGIE COLLECTIVE

Par MM. AUBIN, FAUCONNET, HUBERT ET PARODI.

BRINTON (DANIEL G.). — *The basis of social relations. A study in ethnic Psychology*. Edited by Livingston Farrand. New York and London, Putnam's Sons, 1902, xvi-204 p. in-8^o.

Ce livre présente d'abord cet intérêt qu'il est le dernier travail de Brinton, auquel ses travaux d'anthropologie et de linguistique américaines ont donné une réputation universelle. Le manuscrit était complètement terminé quand il est mort, et l'éditeur s'est borné à faire des corrections de pure forme. C'est, en outre, un curieux témoin de l'état d'esprit de cette école anthropologique à laquelle la sociologie doit tant, mais dont nous avons souvent ici l'occasion de discuter les procédés d'explication.

L'ouvrage a pour but de faire voir comment les groupes humains se différencient mentalement les uns des autres, comment la diversité se substitue à l'unité psychologique fondamentale de l'humanité; et aussi d'apprécier la manière dont ces différences agissent sur l'évolution ou la régression des

sociétés, par suite sur le progrès de la civilisation. La *psychologie ethnique* a pour principe l'affirmation de l'unité de l'esprit humain et de l'uniformité de son activité dans des conditions identiques; elle recherche les lois générales en vertu desquelles chaque groupe, plongé dans un milieu déterminé et y faisant des expériences déterminées, acquiert des caractéristiques propres.

Les deux premiers chapitres semblent destinés à l'analyse du fond psychologique commun à toute l'humanité. Cette identité fondamentale n'est d'ailleurs pas démontrée: on nous la présente comme établie par la découverte des extraordinaires similitudes révélées par l'anthropologie; ou encore par ce fait d'expérience que le sauvage le plus grossier est apte à devenir, sous l'influence de l'éducation, membre d'une société civilisée. Nous ne trouvons pas ici, comme chez Spencer, un tableau des croyances et des émotions de l'homme primitif: on nous montre seulement, par une comparaison de l'homme et de l'animal, que tous les hommes ont un « stock commun de facultés et de désirs »: autrement dit ce sont les formes de la pensée qui sont ici considérées comme identiques et non la matière même de la pensée primitive. On pourrait faire bien des réserves sur l'analyse de ces facultés et désirs: est-il vrai, par exemple, que « le processus logique soit le même en tout temps, en tout lieu, chez tous les hommes », ou encore que la caractéristique de toute société humaine soit « la tendance à assurer à chaque individu le plein développement de ses diverses aptitudes »? D'ailleurs ces deux premiers chapitres sont assez pauvres et la pensée n'y est pas toujours facile à suivre: Brinton y affirme énergiquement la spécificité de la conscience collective, de l'*ethnos*, l'irréductibilité de l'esprit ethnique à l'esprit individuel, par suite la nécessité d'une *psychologie ethnique* ayant des méthodes propres. Si nous le comprenons bien, c'est par les traits généraux de leur conscience individuelle que tous les hommes sont identiques, les différences qui les distinguent sont au contraire le produit de la vie collective: « La séparation de l'humanité en groupes par des différences psychiques a été et est la condition nécessaire du progrès humain partout et en tout temps; il n'y a pas de progrès ni de *culture* dans l'individu isolé, mais seulement dans le groupe, dans la société, dans l'*ethnos* » (p. x-xv). Comment d'ailleurs concilier cette opinion avec cette autre: que le groupe, comme unité psychique

n'est jamais créateur, que seul l'esprit individuel peut être original (p. 90), c'est ce que nous n'apercevons pas aisément.

Le reste de l'ouvrage est divisé en deux parties. La première traite de l'*histoire culturelle* (*cultural history*) de l'esprit ethnique : l'auteur entend par là l'étude des conditions qui agissent qualitativement sur l'esprit ethnique, c'est-à-dire « en modifiant le contenu et la direction de la *psyche* elle-même ». Il semble bien que l'auteur veuille y considérer non pas les causes, mais les processus de différenciation, physiologiques et pathologiques. — La physiologie de l'esprit ethnique étudie les caractères fondamentaux de cet esprit, caractères dont le développement symétrique permet à un groupe de progresser, de faire passer à l'acte toutes ses puissances latentes. Ce sont la mémoire, l'industrie, les facultés d'invention, d'adaptation, la réceptivité (à l'égard des exemples donnés par d'autres groupes), la prévoyance. Dans le même chapitre Brinton traite des processus physiologiques de variation régressive; des modes du progrès (en ligne droite, en spirale, par ondulations); enfin du *taux* du progrès (par progression arithmétique, géométrique, etc.). Nous ne pouvons indiquer ici que les cadres de la théorie : c'est d'ailleurs à l'établissement de ces cadres que l'auteur attache le plus d'importance. — A côté des variations physiologiques, progressives ou régressives, il faut considérer les variations *pathologiques* qui tendent à la destruction de l'organisme social. Elles résultent soit d'une nutrition imparfaite, soit d'une subversion des relations sexuelles, soit d'intoxication, soit d'un choc mental déterminé par quelque catastrophe soudaine, par une défaite militaire, etc. Brinton dresse un tableau des conditions psycho-pathologiques dans lesquelles peut se trouver l'esprit collectif. Elles sont intellectuelles (imbécillité, criminalité, illusion, idées fixes), ou émotionnelles (hystérie, exaltation, mélancolie, neurasthénie).

La seconde partie traite de l'*histoire naturelle* de l'esprit ethnique : l'auteur entend par là l'étude des forces qui agissent quantitativement, c'est-à-dire d'une manière mesurable, sur l'activité psychique des groupes, en modifiant la structure psychique des individus qui en est la condition. Il semble que l'auteur veuille y considérer les causes et non plus les processus de différenciation. L'ensemble de ces causes constitue le *milieu*, au sens le plus large du mot. — Le caractère collectif dépend d'abord du milieu somatique, c'est-à-dire de la structure corporelle des individus qui composent le groupe (système

cérébral, nerveux, osseux, musculaire; observations analogues à celles que fait l'anthroposociologie; fonctions de reproduction; féminisme; tempérament). Il dépend en second lieu de l'hérédité (croisement des races; maladies); en troisième lieu du milieu *social* (langage, droit, notamment droit matrimonial, religion, nature des occupations, etc.). Il dépend enfin du milieu géographique, en tant que la distribution des eaux, la composition minérale du sol, sa flore et sa faune, la salubrité ou l'insalubrité du pays agissent favorablement ou défavorablement sur les communications, la nutrition, le développement des arts, la santé.

Dans tous les chapitres on trouve des observations ingénieuses. Mais notre analyse ne peut les relever, tant les questions abordées dans ce livre de deux cents pages sont nombreuses, et aussi tant les discussions sont sommaires. Pour la même raison nous devons nous borner à deux remarques critiques sur l'esprit général de l'ouvrage. Tout d'abord il est digne d'attention qu'un anthropologiste si richement documenté, si curieux de faits bien observés, se contente si facilement quand il aborde les théories générales. On peut dire que pas une des propositions énoncées par Brinton n'est démontrée : et comment pourraient-elles l'être par quelques exemples choisis arbitrairement dans l'ensemble des faits historiques et ethnographiques? Comme beaucoup d'« anthropologistes », l'auteur use d'une méthode vraiment trop rudimentaire quand il ne s'agit plus de constater, mais d'expliquer les faits. — En second lieu, la *psychologie ethnique* ne nous semble pas une conception scientifique féconde. On peut lui adresser tous les reproches que nous avons coutume de faire à ces traités généraux de « sociologie », de « psychologie collective », dans lesquels, sans aucune division des problèmes, l'évolution des sociétés humaines est décrite et expliquée par l'action d'un certain nombre de « facteurs ». Brinton dit lui-même, dans son introduction, que la psychologie ethnique a pour objet d'observation *toutes* les manifestations de la vie collective, événement historique, art, droit, coutume, mythe, rite, mode d'expression, etc. Or c'est là l'objet de ce que nous appelons les sciences sociologiques, dans leur ensemble. Et il ne nous semble pas qu'on soit déjà en état d'en dégager la quintessence en formules aussi générales que celles que nous trouvons ici. Sans doute il doit être possible, nous l'avons déjà dit (*Ann. Soc.*, t. V, p. 162 sqq.) de découvrir des lois géné-

rales des représentations collectives, communes à toutes les sociétés, plus abstraites que les lois particulières des phénomènes religieux, juridiques, économiques, etc... Et il est possible aussi de concevoir une *éthologie* collective qui classerait et expliquerait les divers types de caractères collectifs. Ces deux disciplines accompliraient en somme la tâche que Brioton assigne à la *psychologie ethnique* : c'est l'*éthologie* notamment qui, sous une forme différente sans doute, devra reprendre le problème de la *différenciation* des caractères sociaux. Mais nous devons répéter que ces deux disciplines ne peuvent pas directement aborder l'analyse de la totalité des faits sociaux. Leur développement suppose celui des sciences sociologiques particulières. Pour être plus abstraites, elles ne doivent pas se contenter de généralisations sommaires et de théories imprécises et non démontrées. Bref il ne nous semble pas que la *psychologie ethnique* s'attache à résoudre un problème défini ; elle a encore tous les caractères d'une spéculation philosophique, préscientifique.

P. F.

P. ROSSI. — **La valeur sociale des meneurs.** Bologne, imprimerie Zamorani et Albertazzi, 15 pages.

Reprise des indications données dans le volume sur la psychologie des meneurs (voy. *Ann. Sociol.*, 6^e année, p. 149). Il y a toujours dans l'action des meneurs quelque chose comme une influence réciproque, quelque chose comme un *incube* et un *succube* : deux forces en présence, l'une passive par rapport à l'autre, mais collaborant cependant. La foule agit sur ceux qui la guident presque autant que ceux-ci agissent sur elle.

P. ROSSI. — **Della storia della psicologia collettiva.** Bologne, 1902, 22 pages.

L'auteur étudie les précurseurs de sa science au xviii^e siècle. en France d'abord, chez « les philosophes », puis en Italie, chez Vico et ses successeurs, Filangieri, Pagano, Salfi, Romagnosi et Melchior Gioia.

P. ROSSI. — **La psicologia collettiva.** 38 pages. (Sans autres indications.)

Après un aperçu méthodologique sur la manière dont les sciences se différencient, et un aperçu historique sur les ori-

gines de la science nouvelle (influence de l'anthropologie criminelle, des études juridiques, de l'œuvre de Taine et enfin du livre de Sighele sur la *Foule criminelle*), M. R. s'efforce de distinguer la psychologie collective des études voisines : psychologie ethnographique, psychologie sociale et sociologie. La première de celles-ci considère les particularités psychiques des diverses races, la seconde les caractères psychiques de telle ou telle société donnée : la psychologie collective étudie la foule dans ses caractères humains irréductibles, communs à tous les temps et à tous les lieux ; ou encore la foule, en tant que les individus s'y composent une même âme, laquelle agit dans le sens de sa propre conservation et de celle du groupe où elle a pris naissance. Cette étude peut être d'ailleurs aussi bien dynamique que statique. Quant à la sociologie, c'est une science synthétique, la philosophie des diverses sciences sociales particulières. — M. R. termine par une sorte de programme de la science nouvelle, telle qu'il s'est efforcé de le remplir lui-même dans ses divers écrits. (*Voy. Ann. sociol.*, 3^e année, p. 184 ; 4^e année, p. 131-136 ; 5^e année, p. 157.)

D. P.

J. BURCKHARDT. — **Griechische Kulturgeschichte**, t. IV. Berlin et Stuttgart, W. Spemann, 1903, iv-660 p. in-8^o.

On a rendu compte dans *l'Année Sociologique* des trois précédents volumes de cet ouvrage (t. III, p. 310, 362 ; t. V, p. 590). Il forment, avec ce dernier, un ensemble harmonieux, et nous n'avons, en somme, qu'à confirmer ici ce que notre collaborateur a déjà dit du caractère général de ce livre et de la façon dont y est comprise la *Kulturgeschichte*. Dans ce tableau de la civilisation grecque, Burckhardt n'a pas eu l'intention de présenter méthodiquement des études analytiques de phénomènes, institutions ou suites d'événements historiques ; il a considéré successivement l'histoire, la religion, l'art et la littérature comme des miroirs, où se reflète l'âme ou le génie grec, l'homme grec ; il a juxtaposé les faits comme les touches d'un portrait, qui s'achève dans ce dernier volume, où, d'un bout à l'autre, il s'agit de l'homme grec et des variations historiques de son caractère. C'est donc une éthologie du peuple grec. L'intérêt sociologique que présente pour nous l'œuvre de Burckhardt lui vient de ce qu'elle est une éthologie collective.

On admet que les individus d'un même peuple, d'un même groupe social, on dit quelquefois d'une même race, ont un type psychologique commun, c'est-à-dire qu'entre leurs diverses manières individuelles de penser, de sentir ou de vouloir il est possible d'établir une moyenne, dont s'éloignent assez peu les caractères extrêmes et dont diffèrent sensiblement, au contraire, les autres moyennes qu'on établirait de la même façon pour d'autres groupes humains. Mais on peut considérer ce type psychologique comme cause ou comme effet, prétendre que les institutions ou l'histoire d'un peuple s'expliquent, en dernière analyse, par son caractère, ou, inversement, que ce caractère est le produit de ses institutions et de son histoire. Burckhardt paraît avoir penché très décidément vers ce deuxième parti. Il montre particulièrement bien quelle influence la colonisation, d'une part, les jeux gymniques, de l'autre, ont eu sur les traits physiques et moraux de l'homme du VI^e siècle, l'homme *agonal* et *colonial*; la philosophie et la sophistique, sur l'homme du V^e siècle; l'expansion de l'hellénisme hors de la Grèce, sur l'homme hellénistique. Quelques comparaisons suffiraient pour transformer en lois sociologiques, justes ou fausses, ces observations générales et donner au livre l'extérieur d'un livre de sociologie. Mais il n'en est pas question et nous nous garderons bien d'y suppléer. Nous nous garderons aussi de résumer à grands traits le tableau que nous présente Burckhardt. Nous n'apprendrions rien à personne. Burckhardt expose, avec le talent d'un excellent professeur, des faits que tout le monde connaît, sans la moindre prétention à l'originalité, sans se préoccuper du dernier article, ni même du dernier livre écrit sur chaque point de détail; il ne nous donne que ce qu'on peut tirer directement d'une connaissance intime de la littérature grecque. Grâce à elle, nous sommes, dès notre enfance, amplement renseignés sur la psychologie des Grecs. Les auteurs, depuis Homère, jusqu'à Polybe, poètes, philosophes, orateurs et historiens, sont des psychologues, des faiseurs de portraits et de portraits typiques; ils ont saisi facilement les caractères généraux et ont aimé à les grouper; parmi ces auteurs il en est dont l'œuvre est plus longue ou plus lyrique que celle des autres et qui s'offrent à nous comme les portraits exaltés de l'homme de leur temps, tels sont Pindare et Platon. A vrai dire, il s'agit ici d'œuvres d'art et, sur le fond, notre critique doit être en éveil. La richesse de ces docu-

ments psychologiques ne nous satisfait pas complètement.

A part ces mentions des morceaux d'éthologie, qui sont tout élaborés par la littérature, Burckhardt ne fait en somme que rappeler l'histoire; on croirait souvent même qu'il écrit une histoire. N'est-ce pas d'ailleurs à travers ses gestes collectifs, ses façons d'agir traditionnelles ou subites, que s'aperçoit l'état mental d'un peuple? comment donc délimiter par rapport à l'histoire la part de l'éthologie? Y a-t-il des faits qui lui sont spécialement réservés? C'est une quintessence de l'histoire et de la sociologie descriptive, quintessence bien subtile et difficile à saisir; dans la pratique il n'y a, somme toute, en général, dans les travaux d'éthologie, qu'une façon de présenter l'histoire. C'est, à nos yeux, une grave critique.

H. H.

ALFRED FOUILLÉE. — *Esquisse psychologique des peuples européens*. Paris, F. Alcan, 1903, p. 550 in-8°.

Le caractère d'un peuple est déterminé, d'une part, par des éléments physiques et physiologiques (le climat et la race), d'autre part, par des éléments psychologiques et sociologiques. M. F. étudie successivement le peuple grec, le peuple italien, le peuple espagnol, le peuple anglais, le peuple allemand, le peuple russe; et chacun de ses chapitres comprend deux parties: l'étude anthropologique des éléments ethniques et de la manière dont ces éléments se sont mêlés pour former la population de chacune des nations actuelles, puis se sont modifiés sous l'influence du climat, et, en second lieu, la description psychologique du caractère national, ainsi que son explication historique et sociologique.

Une idée générale qui se dégage de tout l'ouvrage, c'est que, dans la formation des personnalités collectives, les facteurs psychologiques et sociaux ont beaucoup plus d'influence que les facteurs ethniques, géographiques et climatériques, et que leur prépondérance devient de plus en plus grande avec le progrès des civilisations modernes. Telle nation dont le rôle historique a été considérable, comme la France, est formée du mélange des races les plus diverses; et, pour celles qui, comme l'Angleterre, présentent quelque homogénéité au point de vue ethnique, l'explication de leur caractère collectif est avant tout historique et sociologique. M. F. montre ce qu'ont d'artificiel, d'arbitraire et de vague les explications (auxquelles

Taine s'est un peu trop complu) des caractères psychologiques d'un peuple par la nature de son ciel et de son climat.

M. F. fait également justice du paradoxe de « la dégénérescence des races latines ». Il montre qu'en réalité « c'est l'élément latin qui manque le plus aux nations dites latines », et que la France, l'Espagne et l'Italie ont une population très différente l'une de l'autre au point de vue ethnique. D'un autre côté, il est impossible de trouver à la France, à l'Italie et à l'Espagne, très différentes l'une de l'autre, une caractéristique psychologique commune. Il n'y a pas de race latine, il n'y a pas de caractère latin : comment parler dès lors d'une « dégénérescence latine » qui serait fatale ?

Nous n'analyserons pas chacun des chapitres que renferme cet ouvrage. Aussi bien, une telle analyse est difficile, l'auteur ayant, comme il l'annonce lui-même, fait œuvre d'art en même temps que de science : « Un peuple ne saurait, dit-il, entrer dans une formule précise et étroite... ; aussi, en ces matières, un certain art doit-il se mêler à la science... ; le psychologue est obligé de se faire peintre : et quand il s'agit de sujets aussi vastes que des personnalités collectives, il ne peut espérer produire, après un examen minutieux des faits, que de larges fresques, d'autant plus ressemblantes qu'elles laisseront maint détail dans une demi-ombre. »

A. A.

H. A. GILES. — *China and the Chinese*. New-York, Columbia University Press, 1902, p. 229, in-8°.

Dans cette série de conférences sans prétentions, M. Giles, professeur de chinois à l'université de Cambridge, vulgarise un certain nombre de renseignements, illustrés d'historiettes, sur la langue, la littérature, le gouvernement, la religion et enfin les mœurs et coutumes des Chinois. L'auteur est peu préoccupé de coordonner ses réflexions. C'est ainsi que, dans le dernier chapitre, il égrène des remarques, — sans essayer d'en tirer une interprétation d'ensemble sur le caractère ou la civilisation des Chinois, — à propos de la façon de se couper les cheveux, de se ranger dans la rue, de servir le thé, à propos de la situation des femmes et du rôle des médecins. Le chapitre le plus intéressant pour nous est celui qui est intitulé *La Chine démocratique*. L'auteur n'y montre pas seulement, comme on le dit quelquefois, que le gouvernement chinois

est démocratique en ce sens que ses principaux agents se recrutent par un concours, et que la pauvreté n'y est pas un obstacle à l'ascension des talents ; il explique, à l'aide d'exemples recueillis pendant son séjour en Chine, que le peuple est bien plus autonome qu'il ne paraît au premier abord, et comment il se taxe et se gouverne lui-même. Les discussions préalables des mandarins avec les grands commerçants, qui doivent être le plus touchés par un nouvel impôt, les coalitions et parfois les grèves de contribuables, les longues « stations » par lesquelles un individu lésé, entouré de la foule de ses amis, réclame et finit par obtenir justice, sont aux yeux de l'auteur la preuve de cette sorte d'autonomie. Des faits de ce genre viennent en tous cas à l'appui de l'idée souvent exprimée, que les gouvernements les plus absolus reposent toujours, en dernière analyse, sur un consentement tacite et même sur la collaboration des gouvernés.

C. B.

J. DEWEY. — *Interpretation of the savage Mind*. *Psychological Review*, May 1902.

J. WEHLE UND E. MUCK. — *Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten und Ausdrücke der Oberlausitzer Wenden*. Bautzen, 1902, in-8°.

IV. — TYPES DE CIVILISATION

Par MM. FAUCONNET et HUBERT.

G. KOSSINNA. — *Die indogermanische Frage archäologisch beantwortet*. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1902, p. 161-222.

Nous avons rendu compte, l'année dernière, du livre de M. Much sur l'origine des Aryens (*Année sociologique*, t. VI, p. 153). Nous devons, pour être équitables signaler le travail de M. Kossinna, qui reproche amèrement à M. Much de lui avoir, sans le citer, volé son sujet pour le gâter. Il revendique la paternité de l'idée, ou plutôt des deux idées générales du livre, mais il démolit, un à un, les arguments sur lesquels on l'a bâti. M. Kossinna répète, d'une part, que les Iudo Germaines sont originaires des côtes de la Baltique, d'autre part, qu'on peut le démontrer à l'aide des faits que fournit l'archéologie

préhistorique. Il considère qu'un peuple est suffisamment défini par son attirail technique et que sa présence est signalée, dans toute l'étendue de son aire d'extension, par la concomitance constante des mêmes types d'objets. Mais il nous montre immédiatement à quel point il est difficile de constituer ces séries homogènes; M. M., entre autres fautes, attribue aux Iudo-Germains les deux groupes les plus importants de la céramique néolithique de l'Allemagne du centre, qui appartiennent, sans conteste, suivant son contradicteur, aux populations non aryennes de l'Europe. Sur ce sujet, nous en croirions M. K., qui connaît infiniment mieux que son adversaire la céramique allemande, plus volontiers que M. M. La méthode de M. K. est également plus sûre. Il reproche à bon droit à M. M. d'avoir fait de son étude une suite de monographies, dont l'indépendance lui dissimulait les contradictions; on ne saurait apporter trop de soin à vérifier continuellement le parallélisme ou l'enchaînement des types pris en considération. La sûreté de méthode de M. K. ne faiblit que là où sa science paraît en défaut; ainsi nous ne voulons pas considérer comme l'expression de son opinion définitive les deux pages qu'il écrit sur les monuments mégalithiques, dont l'étude ne saurait conduire, selon lui, à une conclusion du même ordre que celles qui le préoccupent. D'ailleurs, la critique des faits sur lesquels on raisonne est encore si incertaine, comme le montre la vivacité des discussions auxquelles ils donnent lieu en ce moment, que nous ne saurions considérer comme acquises une fois pour toutes les conclusions qu'on en a tirées. C'est par les principes de leur méthode, par la majeure de leurs raisonnements, que les travaux de ce genre retiennent surtout notre attention. Or, cette majeure appelle encore de nombreux éclaircissements. Il est tout particulièrement difficile de savoir, par exemple, dans quelles conditions les prolongements de l'aire d'extension d'une série d'objets donnée signifient exportation, expansion d'une civilisation, et dans quelles autres ils signifient migration, déplacement d'un peuple. M. K. pose en principe qu'en Europe la présence d'objets méridionaux dans le Nord est due à l'extension de la civilisation méridionale, au contraire, que la présence d'objets septentrionaux dans le Sud est due aux invasions des populations du Nord. Malheureusement l'auteur n'apporte à l'appui de cette thèse générale que des arguments particuliers, que nous n'avons pas à examiner ici.

H. H.

H.-F. HELMOLT. — *Weltgeschichte*, t. II. *Ostasien und Ozeanien. Der Indische Ozean*. Leipzig et Vienne, Bibliographisches Institut, 1902, xvi-638 p., gr. in-8°.

Nous nous bornons à signaler l'apparition de ce nouveau volume en renvoyant à ce que nous avons dit du plan et de l'esprit de l'ouvrage, à propos des volumes antérieurs. Dans la préface, l'éditeur défend le principe de classification qu'il a adopté (Cf. *Ann. Soc.*, t. VI, p. 159) et donne quelques indications sur les efforts qu'il fait pour donner une unité systématique à cette collection de monographies. La matière qu'embrasse ce volume est énorme: histoire du Japon, de la Chine et de la Corée, de l'Asie centrale et de la Sibérie; ethnologie et histoire de l'Australie, de l'Océanie, de l'Indonésie et de Madagascar; histoire de l'Inde; le livre se termine par une étude sur le rôle joué dans l'histoire par l'Océan Indien, analogue à l'étude sur le Pacifique contenue dans le tome I^{er}. On ne s'étonnera pas que chacune de ces histoires soit traitée très sommairement et que les renseignements donnés sur les institutions des peuples étudiés soient extrêmement brefs, l'histoire politique, même réduite à l'essentiel, occupant fatalement la plus grande place. Mais, comme les faits dont il s'agit sont fort rarement, ou ne sont même jamais présentés dans des tableaux d'ensemble d'une manière accessible à tous, ce volume sera certainement accueilli avec un vif intérêt.

P. F.

A. MÉTIN. — *L'Inde d'aujourd'hui*. Paris, Colin, 1900, p. 304, in-8°.

Résumé rapide, — enrichi de quelques informations et illustré de quelques impressions recueillies sur place (description d'un « miracle », d'un pèlerinage, d'une ville mahratte...) — d'un certain nombre de renseignements sur l'Inde, disséminés dans les publications anglaises. L'auteur nous instruit ainsi, en courant, sur la nature du sentiment religieux hindou et la force de résistance qu'il oppose à la civilisation occidentale, sur la situation tout exceptionnelle des Parsis, sur le passé et le présent de l'Islam aux Indes, sur l'administration anglaise et l'opposition indigène. Les questions qui intéressent le plus l'auteur, — celles aussi, nous dit-il, à propos desquelles il est le plus difficile de se rensei-

gner dans l'Inde, — sont les questions économiques, la situation des paysans, des artisans, des ouvriers. Il nous montre les charges qui pèsent sur la culture indienne, et en particulier, comment elle souffre, plus que toute autre, des « intermédiaires » qui sont ici les *banyas*. Il indique que les formes modernes de l'industrie commencent à trouver place à côté des formes anciennes; mais il rappelle que le tempérament même des ouvriers, aggravé par l'institution des castes, les empêchera de s'élever aussi rapidement qu'on aurait pu l'espérer. Il fait prévoir que, si l'évolution sociale due à l'organisation de l'industrie doit se produire dans l'Inde, elles'y développera du moins avec une extrême lenteur. En somme, les formes sociales depuis longtemps dépassées par notre civilisation, continuent de subsister dans l'Inde. On y retrouve la vie antique, dont toutes les manifestations s'accompagnent d'actes religieux. Le Moyen âge y est représenté par l'Islam, par les princes et les nobles indigènes, par les corporations et par les procédés des artisans. Seul l'état-major anglais y apporte les mœurs de notre xx^e siècle; mais elles n'ont pas pénétré et ne sont pas près de pénétrer dans la masse de la société. Les administrateurs anglais sont intéressés, en somme, à maintenir, au-dessous de leur domination, l'état de choses antique et médiéval. Les indigènes cultivés commencent, à vrai dire, à s'insurger contre cette domination; leur attitude est analogue à celle de notre bourgeoisie au xviii^e siècle: ils demandent plus de liberté politique et plus d'égalité devant les fonctions. Le problème suscité par leur opposition politique n'est pas particulier à l'Inde; il va apparaître partout « comme le revers inséparable de la domination européenne dans les pays d'Orient ». L'auteur indique en terminant que, dans une étude récente sur *les Transformations de l'Égypte*, il s'est trouvé en présence d'une évolution politique et économique qui présente les analogies les plus frappantes avec celles de l'Inde.

C. B.

A. LEFÈVRE. — *Germaines et Slaves. Origines et croyances*. Paris, Schleicher, 1903, 247 p. et 32 cartes.

DEUXIÈME SECTION

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

PAR MM. HUBERT ET MAUSS.

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES

On a pu se demander pourquoi nous ne tenions pas nos lecteurs mieux au courant des travaux concernant la religion en général: ou, ce qui revient au même, pourquoi nous ne posions pas plus souvent les questions générales, philosophiques, que soulève l'étude des phénomènes religieux. Nos raisons étaient diverses: d'abord le caractère d'ordinaire théologique, voire apologétique de ces ouvrages ne leur laisse qu'un intérêt documentaire. Ce sont des phénomènes de la vie religieuse plus que des études sur la religion. Ils traduisent plus ou moins adéquatément les sentiments religieux de leurs auteurs, mais ne nous éclairent pas sur la nature objective de ces sentiments; ces traductions sont toujours plus ou moins suspectes, car on sait combien la conscience individuelle est exposée à se tromper sur ce qu'elle éprouve, surtout quand il s'agit de faits aussi complexes. De plus, même ceux de ces travaux qui tendent le plus vers le rationalisme se placent délibérément en dehors de la science comparative. Enfin, l'objet de ces recherches est d'une extrême indétermination.

En effet, la religion dont parle le philosophe n'est ni telle religion déterminée, ni l'ensemble des systèmes religieux entre lesquels se sont partagés ou se partagent encore les hommes. Le concept qu'il s'en fait correspond à ses sentiments propres; il est formé d'après des impressions toutes subjectives. Aussi le voit-on souvent varier, au cours d'une même discussion, suivant les impressions du moment. Kant lui-même, ce rigoureux scolastique, n'est pas exempt de reproches de ce genre¹. Non seulement le concept philoso-

¹ V. A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, etc. Fribourg, 1899.

phique de religion n'est pas vraiment constitué, il est encore tout idéal et ne correspond que de très loin à la réalité. Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés. Que tous ces phénomènes et ces systèmes aient, entre eux, des ressemblances suffisantes pour qu'on puisse tous les appeler du même nom, et en faire l'objet d'une étude unique, c'est ce qui a été démontré ici¹. Mais ces ressemblances ne constituent pas une chose à proprement parler, une substance, dont l'essence puisse être soit devinée par intuition, soit atteinte par déduction, de manière à ce que la réflexion du philosophe puisse s'y appliquer immédiatement.

Est-ce à dire que nous nous désintéressions complètement de toute recherche d'ensemble sur la religion, c'est-à-dire sur le total des phénomènes religieux ? Nous ne pouvons penser ainsi, parce qu'alors nous tomberions dans un nominalisme pur, un historicisme que nous combattons précisément. Il n'y aurait que des phénomènes isolés, sans lien rationnel, dont on ne pourrait faire que la description, jamais la théorie. Tout au contraire, nous estimons qu'entre la philosophie et la simple histoire, il y a place pour une sévère discipline inductive. Chaque phénomène étant mis à sa place propre, on remonterait, de caractères généraux en caractères généraux, jusqu'à obtenir des faits tellement universels, tellement constants dans toute religion possible, que l'on fût assuré d'être en présence, sinon d'une essence proprement dite, du moins d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes indispensables pour qu'il y ait religion. De même pour les questions d'origine. Nous croyons qu'il est possible, dès maintenant, de rechercher des phénomènes religieux de plus en plus élémentaires, que l'on puisse considérer comme étant souches des autres et non pas comme des produits de seconde et tierce formation. Conditions nécessaires et universelles, faits primitifs, tout cela, nous croyons que la sociologie religieuse peut le découvrir, mais sans déplacer un fait de son cadre historique.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que nous déniions tout inté-

¹ V. Durkheim, *La définition des phénomènes religieux*, Année sociol., II.

rêt à ces travaux philosophiques. Tant que la sociologie religieuse ne sera pas plus avancée, ils rappelleront la nécessité et la possibilité d'une synthèse qui reste toujours à faire. En même temps, ils font sentir au sociologue qu'il ne doit pas s'absorber dans le passé ; mais que l'histoire et l'ethnographie ne doivent lui servir qu'à mieux comprendre le présent afin d'aider l'humanité à prendre conscience de son avenir. Seulement, si ces spéculations abstraites peuvent servir à empêcher que ces problèmes ne soient oubliés, elles n'aident guère à les résoudre.

M. M.

K. GIRGENSOHN. — *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. (La Religion, ses formes psychiques et son idée centrale.)* Leipzig, Deichert, 1903, VIII-216 p. in-8°.

Ce livre vient à son heure et marque une réaction notable contre des idées devenues courantes parmi les théologiens de tous cultes, et qui menaçaient d'envahir les théories philosophiques, voire la science des religions. On sait que, sous diverses actions, celle du rationalisme criticiste et celle de la science entre autres, la philosophie religieuse avait, dans ces dernières années, fait d'immenses efforts intellectuels pour cantonner la religion sur un terrain sentimental et mystique. Les théories de Ritschl, en Allemagne, (dont on trouvera d'ailleurs ici un bon exposé et une ingénieuse critique, p. 106, 117, etc.) l'avaient réduite à un système de jugements subjectifs et sentimentaux, appelés du nom bizarre de « jugements de valeur ». Ces théories avaient eu le plus grand succès, tout comme en France, les doctrines assez analogues de M. Sabatier (voy. *Année Sociologique* tome I, p. 171). Une sorte de libéralisme hypercritique avait, au fond, trouvé, dans la répudiation de tout dogme, une espèce de dogme, et la religion n'était plus qu'un tissu de sentiments mystérieux. La foi devenait un mouvement transcendant de l'âme. Elle ne s'attachait plus à aucun objet. L'orthodoxie ne pouvait manquer de protester : un mouvement contre le mysticisme commence à se produire. Et comme les orthodoxes ont conservé, peut-être mieux que d'autres, le sens des nécessités inhérentes à toute religion, le livre de M. G. est, en même temps qu'un symptôme parmi d'autres, un enseignement.

Naturellement, le mode de procéder est tout scolastique, et il s'agit, simplement, d'opposer une façon de concevoir « l'essence de la religion » aux autres façons de la concevoir. Il ne s'agit nullement de science et de comparaison. Originellement obligé à prouver que le « christianisme (protestant) est la religion absolue » (Cf. p. 7), M. G. a senti le besoin de construire et d'analyser « le concept empirique de religion ». Rien de mieux, s'il l'eût construit et analysé avec un minimum de ratiocination. Mais, au contraire, il n'y a même pas une définition scolastique de la religion. Du moins nous ne pouvons compter comme telle la courte discussion (p. 15 sqq.) des étymologies proposées du mot religion. En réalité, le moment de la définition et celui de l'analyse dialectique coïncident étroitement dans tout le livre, et nous sommes en présence d'une simple construction, où la critique des idées émises et la réponse aux objections possibles remplace la critique des faits. Puisque tout l'essentiel du livre porte sur la détermination de l'essence de la religion, contentons-nous d'indiquer la conclusion et les moyens par lesquels M. G. y parvient.

« La religion a pour signe caractéristique l'idée de dieu ; celle-ci est l'idée centrale de toute religion. Les éléments religieux de la vie de l'esprit humain se reconnaissent donc à ce signe distinctif qu'ils soutiennent une relation quelconque avec cette idée de la divinité » (p. 213, 214). Pour établir cette thèse, l'auteur commence par réfuter la théorie sentimentaliste et volontariste. La religion, dit-il, n'est pas simplement « volonté et sentiment ». Le sentiment religieux (théorie de Schleiermacher) n'est pas le tout de la religion, car il n'est lui-même que la façon dont la notion de dieu affecte la vie sentimentale de l'individu. La volonté religieuse et la morale ne le sont pas davantage, puisqu'elles ne sont que la volonté et le caractère dirigés par la notion même de dieu. La religion n'est pas un « contenu de la raison pratique » (§ 6) ; elle dirige celle-ci, elle n'en émane pas. Elle est, avant tout, œuvre de la raison et M. G. résiste, ingénieusement et énergiquement (p. 131, 137, etc.) à toute théorie qui lui attribuerait une essence transcendante, une cause mystique et qui la distinguerait de ses manifestations généralisées. Même il critique les théories plus raffinées (celles de Hartmann par exemple), qui déduisent la religion de la tendance au bonheur ; il leur reproche de ne voir dans l'idée de dieu que le produit de ten-

dances partielles de l'esprit humain. De même encore (§ 14, 15), tout effort pour déduire la religion échoue, suivant M. G., aussi bien l'effort de Kant qui, par instants, la réduit au rôle de postulat de la raison pratique, que celui de Hegel qui en fait la conclusion de raisons théoriques et de motifs esthétiques.

En somme, M. G. en arrive, à la fin d'une étude toute philosophique, à rejeter toute déduction *a priori*, à poser la religion comme une réalité irréductible, à ne pas la distinguer de ses formes historiques, qui sont, pour lui, la manifestation directe, l'expression même de la façon dont l'idée centrale, celle de dieu, a agi sur toute la vie mentale. Il parvient ainsi (p. 143) à des conclusions méthodologiques fort curieuses, quand il admet la nécessité d'une induction historique et comparative. Il y a, il est vrai, trois religions qui semblent ne pas faire de place à cette idée de dieu, dont notre auteur fait le centre de toute vie religieuse : c'est le Bouddhisme, le Taoïsme, le Confucianisme. Mais M. G. répond à cette objection que la notion de Bouddha et celle de Nirvâna ont joué dans le bouddhisme un rôle analogue à celui de la notion de dieu ; de même, la notion de Tao et de Ti dans la religion de Lao-Tse. D'ailleurs, dans la mesure où les fidèles de ces grands hommes n'y croient pas comme à des espèces de divinités, M. G. refuse à leurs croyances tout caractère religieux pour n'y voir qu'une morale et une philosophie.

Toute cette discussion positive est ingénieusement conduite, bien qu'il puisse sembler excessif à beaucoup de rayer, du nombre des religions, le bouddhisme épuré du Petit Véhicule (Ceylan-Siam). Mais, du point de vue même qu'admet l'auteur, une analyse historique plus étendue aurait pu le mener à des résultats plus exacts. Ce n'est pas l'idée de dieu, l'idée d'une personne sacrée qui se rencontre dans toute espèce de religion, c'est l'idée du sacré en général. Dans le totémisme le plus obscur, dans le culte des ancêtres le plus primitif, dans le naturisme le plus enfantin, on trouve des êtres, des choses, mal déterminés, fantômes des morts, espèces animales ou phénomènes naturels, qui sont l'objet d'un respect évidemment religieux, qui sont séparés du monde profane. La notion de dieu, le culte adressé à une personnalité n'est qu'un cas, une spécification, une différenciation ultérieure des sentiments de respect qui s'adressent d'abord à ces puissances impersonnelles, sans formes définies. La notion de dieu se résout, en dernière analyse, en la notion du sacré. M. M.

WILLIAM JAMES. — **The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (Gifford Lectures).** London, 1903, XII-537 p. in-8°.

Th. FLOURNOY. — **Les Variétés de l'expérience religieuse, etc.** *Revue Philosophique*, sept. 1902, p. 515-527.

H. DELACROIX. — **Les Variétés de l'expérience religieuse, etc.** *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 639-669.

H. LEUBA. — **Les Tendances religieuses chez les mystiques chrétiens.** *Revue Philosophique*, 1902, p. 1-41 ; 443-487.

E. BOUTROUX. — **La Psychologie du mysticisme.** *Bulletin de l'Institut Psychologique*, 1902.

Une incertitude plane, à notre avis, sur tout le livre de M. James. Qu'est-ce qu'il entend par expérience? Et en particulier par expérience religieuse? Ce n'est qu'à la fin du livre (p. 508) qu'il nous donne seulement une description du contenu de l'expérience religieuse en général. C'est d'abord un « malaise », c'est-à-dire le « sentiment qu'il y a quelque chose qui va mal autour de nous et en nous ». C'est ensuite la « solution de ce malaise », c'est-à-dire le sentiment « que nous sommes sauvés de cette chose qui va mal, et que nous l'avons été en nous mettant en communication avec des pouvoirs supérieurs. » « L'homme devient alors conscient que cette partie de soi qui est la meilleure et qui, pour ainsi dire, lui permet de se dépasser lui-même, touche à quelque chose de plus élevé. » « Le contenu positif, générique de l'expérience religieuse, c'est que la personne consciente est continue avec un moi plus vaste par lequel arrive l'expérience du salut », ou, plus exactement « l'expérience qui sauve (*saving experience*) ».

Dans cette description, nous ne voyons d'abord qu'un tissu d'expressions métaphysiques d'un dogme encore indéfini. Mais, à l'examen, nous y apercevons aisément des idées usuelles de la théologie courante. C'est, sous un aspect moins net, la doctrine fondamentale du protestantisme le plus libéral, celle du Dieu intérieur. D'ailleurs M. James se rattache expressément (p. 462) à la théorie de M. Sabatier, soutenue à propos de la prière (voy. *Année sociologique*, I, p. 172). La religion, c'est le rapport interne avec Dieu. C'est aussi, sous une forme peu philosophique (parce qu'elle s'efforce de n'être ni panthéiste, ni subs-

tantialiste), la doctrine de l'immanence de Dieu et de la possibilité d'une communication extra-rationnelle avec lui. Et d'ailleurs, autant que la formule de M. James se borne à traduire un courant important de l'opinion religieuse chrétienne, elle est exacte. Les états qui nous sont ainsi décrits sont et ont été effectivement ressentis. Certaines âmes ont éprouvé ce malaise moral et ont trouvé, dans l'idée de la présence spirituelle de Dieu, le remède à cet état, c'est-à-dire le salut. Mais quand on vient attribuer à ces idées et à ces impressions une valeur expérimentale, une portée ontologique, quand, au lieu de dire : « la personne consciente se sent, se croit en relation avec une conscience supérieure », on dit : « la personne consciente est », le mot d'expérience ne fait plus que masquer les notions, beaucoup plus claires, de foi et de croyance.

Mais admettons, pour un instant, la légitimité d'une pareille description. Déjà M. J. nous concède que la plus grande partie de l'humanité n'a pas eu de ces véritables expériences religieuses, et que la majorité des fidèles de toutes les religions vivent sur le fonds traditionnel. De ce point de vue, la vie religieuse normale n'est plus qu'un simple reflet de la vie religieuse extraordinaire. D'une part, elle n'est tout au plus que le résultat d'expériences partielles, ou plutôt, elle est sur le chemin de ces expériences parfaites et rares (p. 459 sq.), chemin que prennent la prière et le sacrifice. D'autre part elle n'est qu'une vulgaire imitation, elle se réfère à l'expérience véritable des individus vraiment religieux, fondateurs de religion ou de secte (p. 6), dont l'autorité en propage les bienfaits. La vie religieuse du commun des mortels n'est que de « seconde main ». Mais soutenir pareille théorie (d'ailleurs fort orthodoxe en certains points), c'est avouer que toute cette théorie de l'expérience religieuse, source de la religion, ne considère que des états rarement donnés, exceptionnels, c'est-à-dire qu'elle repose, en somme, sur une psychologie religieuse pathologique. M. James en convient d'ailleurs et invoque, pour sa défense, l'excellence des résultats de la psychologie pathologique en général. Mais, à propos de ce phénomène, surtout social, qu'est la religion, la même méthode n'a pas la même bonté.

Mais passons encore sur ce point, et considérons ces états eux-mêmes. Ce ne sont, en somme, que des sensations, des images, et des émotions, etc. Rien qui singularise l'état de

conscience religieuse en tant qu'état de conscience, par rapport aux autres états de conscience. Pourquoi ce caractère d'infaillibilité qui lui est reconnu ? Qui nous assure que ces états ont bien une vérité expérimentale, et ne sont pas un produit de l'imagination humaine ? — M. James ne sera pas embarrassé par notre objection. Le « saltus mortalis » de l'ontologie, il le fait peut-être moins délibérément que M. Flournoy, son disciple intempérant, qui soutient la doctrine du plus pur égotisme idéaliste (*Rev. Phil.*, 1903, p. 522), mais il le fait au nom de sa méthode empirique (p. 20), de ce « surnaturalisme grossier » (p. 520) sur lequel, d'ailleurs, il nous promet de revenir. Il le fait au nom d'une philosophie, et c'est cette philosophie elle-même qui est en question. Il y a, en tout cela, une pétition de principes inadmissible, puisque c'est de la sensation du pouvoir supérieur, du « surplus d'être » que l'on tire la démonstration de l'existence de cet être ; et que c'est au nom d'une philosophie ontologique que l'on démontre le caractère sensoriel, immédiat, expérimental de cette notion, de cette « surcroissance ». C'est préjuger de toute la question que de dire que ce sont des expériences et de dire en même temps, suivant l'énergique expression de M. Flournoy, que ce sont des « miettes réelles », des « éléments substantiels d'être » (p. 523). — De cette pétition de principe, M. James convient en réalité (p. 388), lorsqu'il oppose la conscience mystique à l'autre, comme le genre, espèce suprême et parfaite, à l'espèce imparfaite. Par rapport à la conscience, à l'expérience superficielle, discursive, rationnelle, la conscience et l'expérience mystique sont de l'espèce « la plus noble et la meilleure, et qui ainsi suce (sic) et absorbe son opposée en soi ». C'est dire qu'entre cette expérience-là et l'autre il n'y a de commun qu'un titre, un nom arbitrairement choisi, et avouer que l'expérience mystique n'est pas une expérience au sens vulgaire du mot.

Le dernier retranchement de M. James serait de dénier au « scientifique » impénitent le droit de parler de ces états qu'il n'a pas éprouvés. Au nom d'un empirisme radical (p. 448-449), il reprendrait tout simplement, pour son compte, le fameux raisonnement d'Al Ghazzali sur la mystique, dont le vulgaire ne sait pas plus que les gens sobres ne connaissent de l'ivresse. Nous serions peu touchés par une pareille instance. Le psychologue n'a nullement besoin d'avoir ressenti un sentiment quelconque pour en parler avec lucidité. Et d'autre

part nous avons d'assez abondantes observations personnelles, prises par les mystiques sur eux-mêmes, pour ne pas craindre de manquer de faits. En se plaçant à ce point de vue, M. James ne fait, au fond, que maintenir son ontologie ; il nous affirme, une fois de plus, qu'il y a, dans l'expérience religieuse, une sensation incommunicable d'être, et c'est toujours ce qui est en question.

Mais il y a plus, venons à ces états eux-mêmes. Non seulement nous leur déniions le nom d'expérience, mais nous leur contesterions même le nom d'états de conscience, si nous voulions exagérer notre pensée ; parce qu'ils ne tendent à rien moins qu'à l'abolition, non seulement de notre personnalité (soi-disant superficielle), mais encore à l'abolition de toute conscience possible. La disparition complète de toute conscience proprement dite, de tout être, nous est formellement attestée pour les bouddhistes, qui prétendent retrouver dans leur askèse (karmasthânas) le vide et le nirvâna. Elle est, moins le nihilisme, le but de toutes les théosophies hindoues, en particulier de celle du Yoga que M. James connaît assez mal (p. 401). Les sùtras de Patanjali sont formels sur ce point. Sans tenir compte des commentaires et de toute l'immense littérature qui a été attachée à ce texte fondamental, traduisons les premiers sùtras du *sâdhana* II. « L'attention, est l'application de la pensée à un objet [un seul] (I). La méditation [mystique] (*dhyânam*) est la tension complète [de l'esprit] vers cet objet (II). Le fait de ne plus refléter que cet objet, d'être vide pour ainsi dire de toute conscience de soi, est l'état d'absorption [*samâdhi*] (III). » Les textes sont admirablement nets : attention, monoïdéisme persistant, abolition de la conscience, les trois moments de la pensée mystique sont les diverses étapes vers la catalepsie. L'état suprême, celui d'absolu (*kaivalya* est parfaitement traduit ainsi), est l'état d'absolue inconscience (*asamprajñâtâ*). Que M. James traite ces états comme des états de la conscience subliminale, rien de mieux ; il en a parfaitement le droit, puisqu'en somme il semble probable qu'il en reste des souvenirs. Mais qu'il les traite comme des « expériences », où, si nous entendons encore le sens des mots, il y a enrichissement, nouvel état de la conscience, c'est ce que nous ne pouvons admettre. Ces appauvrissements, ces annihilations, ces hypnoses volontaires sont tout, sauf des expériences. Comme le dit très élégamment M. Leuba (*art. cit.* p. 481-482), l'extase n'est qu'un rien pensé.

ce n'est même pas une pensée ; l'individu sent un vide dans sa mémoire et le comble d'une réalité qu'il n'a pas sentie, d'illusions lumineuses ou auditrices, de sensations de joie, d'aisance, de liberté, d'ascension, ou même d'annihilation pure. Si nous acceptons la conclusion que M. Leuba donne à son étude des mystiques chrétiens, à part des sensations tout à fait normales, physiologiques, des sentiments, des idées, nous ne retrouvons plus que la « transe ». Dans « la transe amoureuse dominée par l'idée tendancielle Dieu Sainteté », comme M. Leuba définit le mysticisme chrétien (p. 486, *art. cité*), tout est peut être vraiment état de conscience, excepté la transe elle-même, le rapport intuitif avec une réalité supérieure.

Nous avons insisté peut-être un peu trop sur des questions de philosophie qui ne sont pas de notre ressort direct ici. Nous l'avons fait parce que la philosophie de M. James ne tend à rien moins qu'à donner aux études de psychologie introspective, ou plutôt à une espèce de psychologie ontologique, une sorte de primat sur les études historiques et sociologiques. Au nom d'un positivisme apparent, d'un empirisme intentionnellement grossier, il ne fait pour nous que restaurer l'idole « supranaturaliste » des substances multiples (voy. p. 520), des âmes, avec laquelle, autant que nous pouvons voir les principes métaphysiques de notre science, la sociologie n'est pas compatible.

Mais tâchons de voir ce qui reste à nos yeux du livre de M. James. Nous pouvons l'indiquer en quelques mots. Il reste d'abord une étude du fonctionnement, dans l'esprit des individus, des religions chrétiennes d'Europe et d'Amérique. Il resté ensuite un travail, admirable par certains points, faible par d'autres, sur les relations entre les phénomènes psychologiques connus sous le nom de caractère, d'une part, et, d'autre part, les phénomènes religieux connus sous le nom de sainteté, de conversion, de « *mind cure* » qui ne sont qu'une des façons dont les diverses sectes chrétiennes agissent sur les caractères de leurs fidèles.

M. James définit, d'une façon arbitraire, mais comme c'est son droit, le mot de religion en lui donnant exactement le sens qu'aurait pour nous le mot de « fonctionnement de la religion dans la conscience individuelle ». Pour lui, la religion, c'est « les sentiments, actes et expériences des individus, dans leur solitude, en tant qu'ils se sentent en relations avec une

chose qu'ils puissent considérer comme divine » (p. 31). Ainsi, non seulement il ne s'agit pas de la religion comme système organisé de cultes et de dogmes, il ne s'agit même pas de la religion comme croyance et sentiment des individus par rapport à ces cultes et à ces dogmes : les sentiments du prêtre à l'autel, ceux du fidèle à l'église, de l'orphelin devant la tombe, n'intéressent pas M. James. Ce qui fait partie de son sujet, ce sont les sentiments strictement individuels attachés à quelques phénomènes religieux strictement individualisés dans nos sociétés. En sorte que si nous pouvions proposer un titre vraiment exact au livre de M. James, annonçant tout le sujet et rien que le sujet, nous dirions que c'est une « Étude sur quelques états psychologiques relatifs à la religion » ; ou, plus vulgairement, « sur quelques formes des sentiments religieux ». Nous avons dit « sentiment » en donnant à ce mot un sens très vague, en n'admettant nullement la thèse de M. James, qui voit dans la vie religieuse un simple amas de phénomènes affectifs, alors que, pour nous, le sentiment religieux n'est qu'un complexus d'émotions, de tendances, d'actes et d'idées dominés précisément par l'idée de chose sacrée ou religieuse. Il n'y a pas plus de sentiment religieux qu'il n'y a de sentiment linguistique, ou technologique, ou économique. Il y a des sensations, des émotions « qui deviennent religieuses » « par un travail de l'intelligence », comme dit très bien M. Delacroix (*art. cité*, p. 665).

Le caractère restreint des faits étudiés et l'étendue des conclusions qui ne portent sur rien moins que sur la religion en général est la principale faiblesse du livre. Pour l'analyse et la description de certains états religieux, au contraire, le travail de M. James reste définitivement acquis.

Nous signalons surtout l'étude des actions et réactions de la religion sur le caractère. Par un certain côté, cette partie du travail ressortit exclusivement à la psychologie, et, plus spécialement, à l'éthologie, mais elle nous intéresse parce qu'elle nous montre comment une même religion peut produire, dans les caractères, des effets différents. Les caractères, du point de vue de M. James, se classeraient en deux grandes catégories : les unifiés, les « une fois nés » (*once born type*), les divisés, les « deux fois nés » (*twice born type*) ; les premiers sont ceux qui ont toujours vécu identiques à eux-mêmes, les seconds, ceux qui se sont péniblement formés, au cours de crises, où ils cherchent à s'unifier eux-mêmes. Dans un cas

ona « la religion de la santé mentale » ; dans l'autre cas, « la religion de l'âme malade ». Dans le premier, la religion, une fois pour toute installée dans le caractère, produit, naturellement et sans drame, un saint dans les cas extrêmes, un homme foncièrement religieux dans les cas les plus simples. Dans l'autre cas, le moi est partagé entre des tendances extrêmement diverses. *L'homo duplex* (p. 167) est par trop double. Il s'unifie, soit lentement, soit brusquement. Il y a un changement de caractère soit rapide et quasi miraculeux, soit progressif et insensible, qui correspond à un changement « de foyer » dans la conscience. Peu importe la vitesse de ce changement ; le résultat est le même. Dans tous les cas, il s'agit d'un passage plus ou moins lent de certaines tendances, tendances religieuses, qui vont de « la conscience subliminale » à la conscience proprement dite. Sur ce point, on le voit, M. James admet la théorie de M. Coe.

Au premier de ces types de caractère, M. James rattache le mouvement américain des « *mindcure* » ; au second, les phénomènes de conversion dans le christianisme en général, dans le méthodisme en particulier. Pour le second cas, l'observation nous semble juste, mais, pour le premier, elle nous semble plus contestable, sinon quant au fond, du moins quant à certaines nuances. Il est inexact, en premier lieu, que la « *mindcure* », la cure par la communication d'une mentalité religieuse optimiste, soit un cas de « *healthy mindedness* », de santé morale ; c'est au contraire un cas relativement morbide. Les *christian scientists* agissent par suggestion. Et la plupart des faits cités par M. James nous mettent en présence, non pas de gens sains que guérirait leur santé, mais de gens malades que guérit, suggestivement, l'idée de santé, de confiance en soi et en Dieu. — A propos de cette question de la médecine religieuse, signalons, en passant (p. 122), un argument surprenant : M. James met à l'actif de la religion les cas, d'ailleurs incontestables, de « *mindcure* », d'où il conclut au caractère expérimental de celle-ci, puisque son utilité a été vérifiée expérimentalement. La médecine magique a eu peut-être plus de succès encore, dans l'histoire de l'humanité, que la cure par la prière et la foi. M. James en conclurait-il à son caractère expérimental ? — En tout cas, de toute cette partie du livre, il nous semble subsister un intéressant travail sur les actions et réactions du caractère et de la religion.

Le second résultat de l'ouvrage de M. James nous semble

être du même ordre, mais plus directement intéressant pour la sociologie religieuse. Une série d'analyses, souvent très fines, très justes, sont consacrées à l'étude psychologique de l'idée de sainteté, et à son effet sur la vie pratique, en d'autres termes sur le caractère. Les moments caractéristiques de l'état de sainteté, sensation de la réalité d'un pouvoir supérieur, paix de l'âme et charité, courage et pureté de la vie, pauvreté, obéissance et résignation, ascétisme (pour énoncer en désordre les divers sujets des leçons XI, XII, XIII) sont fort bien décrits, en termes généraux, applicables peut-être à tout l'ascétisme chrétien, applicables aussi, sauf l'idée d'un pouvoir supérieur et celles d'obéissance et de résignation, à l'ascétisme bouddhique. Seulement, de pareilles analyses ne peuvent être facilement étendues à d'autres religions ; le saint pharisien ne se serait pas reconnu dans ce portrait. Au contraire, la remarque générale, par laquelle s'ouvrent et se terminent ces chapitres, sur la surexcitation mentale du saint (p. 267, p. 325), nous semble être d'une portée infiniment plus générale. La possibilité pour l'idée de sainteté, d'absolue pureté religieuse, de s'emparer totalement de la conscience de certains individus, de les transporter hors d'eux-mêmes, soit d'une façon permanente, soit d'une façon instable, nous semble, en effet, tout à fait essentielle au fonctionnement de toute espèce de religion. Même l'analyse que M. James nous donne, d'un point de vue polémique, des formes inférieures ou aberrantes de la sainteté, ascétisme enfantin et fanatisme, nous semble incontestable du point de vue strictement historique.

Un dernier point que nous retenons aussi du livre de M. James, c'est la part importante qu'il fait aux phénomènes psychologiques dits subconscients dans l'explication des phénomènes religieux (p. 467-485). Les idées religieuses, les inventions des fondateurs de religions viennent des « régions subliminales de l'esprit ». Nous admettons pleinement cette théorie qui fait une place assez petite en somme aux faits de la conscience superficielle, à cette intelligence réfléchie et volontaire à laquelle on ne recourt que trop pour expliquer des phénomènes historiques beaucoup plus profonds.

Nous signalerons, en passant, les excellentes remarques sur le caractère solennel des représentations et des actes religieux (p. 75), sur le discrédit et le crédit des religions « qui s'approuvent et ne se prouvent pas » (p. 329-331).

Nous ne faisons pas crime à M. James de certaines inexac-

titudes qui lui étaient permises : comme celles de dire que le *yoga* a toujours été connu dans l'Inde, ou que le sacrifice a été pratiqué par toutes les religions connues (p. 400, 462).

M. M.

L. ARRÉAT. — **Le sentiment religieux en France.** Paris, Alcan, 1903, vi-158 p. in-18.

Nous avons eu déjà, souvent, l'occasion de faire remarquer que le sentiment religieux semblait n'être rien d'autre que les échos, les sentiments qu'éveille, dans la conscience individuelle, le fonctionnement, hors d'elle, de la religion. Ce caractère en fait même, selon nous, un phénomène social de première importance, bien qu'il semble tout entier se passer dans l'individu. Les changements religieux ne s'expliquent, en effet, que si l'on admet que les changements sociaux produisent, chez les fidèles, des modifications d'idées et de désirs tels qu'ils soient nécessités à modifier les diverses parties de leur système religieux. Il y a un va-et-vient continu, une infinité de réactions entre les phénomènes religieux, la position des individus à l'intérieur de la société, et les sentiments religieux de ces individus. Densité de la population, communications plus ou moins étendues, mélange des races, oppositions des sexes, des générations, des classes, des nations, inventions scientifiques et techniques, tout cela agit sur le sentiment religieux individuel et transforme ainsi la religion. Peu d'époques paraissent plus favorables que la nôtre à une étude de ce vaste ensemble de phénomènes. Et, parmi les nations, peu semblent offrir un terrain plus fertile en résultats que notre pays où nous assistons précisément à une sorte de crise des systèmes religieux et du sentiment religieux.

La question que pose M. Arréat aurait donc pu avoir une haute portée sociologique, si, pour la traiter, l'auteur avait entrepris de faire une véritable monographie de la crise actuelle, du genre de celles, que nous possédons pour les dernières crises économiques. Des études statistiques auraient pu être utilement entreprises. On sait à peu près le nombre d'églises qui se sont bâties, le nombre de chapelles qui se sont ouvertes ; l'accroissement s'est-il produit en raison directe des accroissements de populations ? On sait à peu près le nombre des congréganistes et tout le monde a entendu parler de sa formidable augmentation au cours des trente dernières

années : voilà qui contredit singulièrement l'affirmation de M. Arréat que l'ascétisme serait, chez nous, en régression. On sait à peu près les sommes dépensées, pour les cultes, par les fabriques, les chiffres de certains casuels, les legs autorisés : toutes ces sommes traduisent des besoins et des actes. Sur les pèlerinages, on peut aussi réunir des documents de ce genre, de même sur les missions ; et l'on peut mesurer de la sorte, soit le fétichisme des masses, soit le prosélytisme des chrétiens. De toutes parts, les sujets précis d'étude abondent. Des transformations profondes pourraient donc apparaître. L'état de la religiosité française pourrait être analysé, à coup sûr, de la même façon que les statisticiens étudient l'état de la moralité à travers les statistiques morales et criminelles.

Enfin, si cette étude statistique avait paru trop externe, il eût été possible d'étudier les grands mouvements de chacune des confessions. Le socialisme chrétien, la démocratie chrétienne, dénotent de curieux états ; les relations de l'Église et de la science, l'effort que l'on fait pour libérer le dogme de tout sens scientifique, sont des faits notables pour quiconque étudie le sentiment religieux, et dénotent, mieux que mille et mille enquêtes psychologiques, comment le dogme se vide de tout contenu positif pour s'attacher au fond symbolique ou sentimental. Et tous ces faits sont signalés par des documents officiels, impersonnels. — Si même ce travail avait encore paru porter sur des faits trop extérieurs à la conscience individuelle, il eût été possible d'analyser certains livres, certains discours, certaines idées courantes. Le mysticisme littéraire, la religion intérieure de M. Sabatier, les doctrines de tel ou tel critique en renom, le mouvement antisémite, tout cela fait partie du sentiment religieux français, explique son état, est, au fond, l'expression des relations entre le catholicisme, les autres confessions, l'État, et les individus. On eût pu nous faire assister ainsi aux modifications importantes que subissent les divers cultes : régression d'une partie du protestantisme vers le ritualisme, d'une partie du catholicisme vers un très bas fétichisme ; naissance du protestantisme libéral ; décomposition du judaïsme comme religion, sinon comme groupement domestique, etc., etc. Le sentiment religieux des individus apparaissait comme de lui-même. Et c'est ici que prenaient place les intéressantes, mais trop peu nombreuses enquêtes de M. Arréat. On rejoignait, de la sorte, ce qu'il appelle l'étude

de « la situation générale » et ce qu'il appelle l'étude de la « situation individuelle ».

En ce qui concerne la situation générale, l'auteur se borne à rééditer les superficielles statistiques de Fournier de Flaix. Il croit à l'existence d'un réveil religieux du catholicisme. Les causes en seraient, si nous suivons des indications assez vagues, le besoin d'idéal, le besoin moral, le besoin métaphysique. En dehors d'un paragraphe assez alambiqué sur « la conservation du type national » où l'auteur n'a pas saisi les relations profondes du mouvement néo-catholique et des mouvements nationalistes (le même fait se passe en Autriche, en Flandre, en Irlande, en Bretagne), nulle part, on le voit, il n'a assigné de causes vraiment précises aux faits.

En ce qui concerne la situation individuelle, M. A. nous fait voir comment le dogme est, d'ordinaire, peu sujet d'une foi précise, sauf chez certains hommes, et comment le sentiment, le symbole prédominant de plus en plus. Il conclut par une théorie de la persistance des cultes et des religions et à la nécessité d'une parfaite tolérance.

J.-M. ROBERTSON. — *Pagan Christs. Studies in comparative hierology*. London, Watts, 1903, xviii-442 p. in-8°.

M. Robertson nous donne sous ce titre une suite d'articles où sont agitées quelques questions cruciales de doctrine et de méthode; le premier, intitulé « *The rationale of religion* », commence par un essai de théorie générale aboutissant à une définition de la religion; quant au reste, l'étude comparative des origines du christianisme, considéré comme type de culte, et du mythe du Christ, considéré comme type de mythe, donne lieu à l'énoncé d'un certain nombre de vues générales sur l'évolution religieuse: c'est pourquoi nous parlons de ce livre à cette place.

M. Robertson nous dit qu'il est sociologue et que les problèmes de religion sont pour lui la porte des études générales de sociologie; nous prenons acte de cette déclaration qui nous engage à enregistrer ici, au compte de la sociologie, outre le présent livre, les œuvres précédentes du même auteur, que nous avons négligé de signaler: *The dynamics of religion*, *A short history of Free thought, Christianity and mythology*, *A short history of Christianity*, etc. Nous craignons toutefois que le mot de sociologie n'ait pas tout à fait le même sens pour lui

et pour nous. Par exemple, il nous paraît peu sociologique d'expliquer, comme lui, tous les mythes possibles du vieux monde et du nouveau, en les dérivant tous d'une source unique qui serait quelque part en Asie centrale.

Chemin faisant, notre auteur nous donne deux essais, l'un et l'autre bons à parcourir, sur le Mithraïsme et les religions américaines et le programme fort curieux d'une généalogie des formes du sacrifice (p. 204). Malheureusement ce n'est qu'un programme; quant au sujet, il est traité en long et en large, un peu partout dans le livre, à propos du christianisme, de Mithra et des sacrifices américains, toujours à propos d'autre chose, et jamais nous ne sommes en présence d'une démonstration systématique que nous puissions saisir ou critiquer. Nous résumons ce programme aussi brièvement que possible. Au premier stade, les victimes animales ou humaines sont mangées collectivement; les dieux et les morts sont conviés au banquet. Le deuxième stade est celui du sacrifice aux morts: des esclaves et des parents sont tués au tombeau; des offrandes de nourriture y sont déposées; des animaux y sont tués; à cette dernière forme de sacrifice aux morts, notre auteur rattache le sacrifice totémique. Au troisième stade viennent des sacrifices « rituels », bénis par les prêtres, sacrifices humains, où la victime représente le dieu, et des sacrifices « symboliques ». Le quatrième et le cinquième stade comportent des sacrifices du type de l'Eucharistie. Nous attendrons pour nous prononcer sur la valeur de cette théorie séduisante qu'on nous en donne les raisons. Pour le moment nous sommes mal disposés à nous accorder avec l'auteur au sujet de l'importance que lui paraît avoir le sacrifice aux morts; il en fait le principal chaînon de la chaîne des types. Nous avons déjà dit plusieurs fois, dans l'*Année sociologique*, que, si nous trouvons partout des rites funéraires, ces rites ne constituaient pas de véritables cultes, et que les morts ou les ancêtres n'avaient été considérés comme dieux que dans certains cas particuliers.

Par contre nous accordons volontiers à M. Robertson la thèse qu'il développe dans le premier article, à savoir que la religion est intelligible et rationnelle. Nous nous efforçons nous-même de démontrer qu'elle est telle. Mais nous nous étonnons qu'un sociologue comme M. Robertson s'arrête à la définition dont il se contente. Le point de départ, pour lui, c'est l'animisme; ce sont aussi des sentiments de crainte et

de gratitude; en tous cas, des phénomènes ou des expériences purement individuels, qui n'expliquent ni les rites, ni les croyances. Nous renonçons à comprendre ce que M. Robertson nous dit, par exemple, du tabou qu'il fait sortir de l'animisme et du principe de causalité (p. 52).

Ce chapitre de définitions et de polémique est suivi par un chapitre intitulé « Comparaison et appréciation des religions », dont nous n'apercevons pas très clairement l'objet. Nous y lisons six paragraphes fort intéressants sur le judaïsme. Nous y voyons se développer une hypothèse, chère à notre auteur, relative à l'existence d'une « secte juive antéchrétienne de Jésuistes. » On nous y parle en général de l'évolution religieuse avec le dessein d'assimiler, autant que possible, le christianisme aux autres religions.

Le travail de M. Robertson est semé de vues ingénieuses. Mentionnons encore, pour terminer l'inventaire, sa théorie du dédoublement des dieux en dieux fils, dieux secondaires, dieux sacrifiés ou dieux éducateurs, phénomène universel qui aurait fait surgir partout des Christs; il affaiblit d'ailleurs l'intérêt sociologique de cette théorie en tâchant d'expliquer historiquement la diffusion universelle de ces types divins; mais l'idée est de celles qui doivent faire leur chemin. Peut-être aussi M. Robertson réussira-t-il à donner cours au mot de hiérogologie qu'il emploie pour désigner notre science. Son livre nous paraît, en somme, des plus suggestifs. S'il pense que nous ne l'avons pas apprécié à sa valeur, qu'il ne s'en prenne qu'à son procédé d'exposition. Cette façon sautillante et incohérente de traiter de problèmes qui sont fort ardues, cet abus de la polémique verbale laissent une impression de malaise, de fatigue, presque d'angoisse, dont le critique ne peut pas se défaire et dont il faut qu'il se plaigne¹.

J.-B. JEVONS. — *The fundamental principles of the science of religion.* *American Journal of Theology.* 1902, p. 641-665.

A. DORNER. — *Grundriss der Religionsphilosophie.* Leipzig, Dürr, 1903, xviii-448 p., in-8.

E. MICHAUD. — *Esquisse d'un traité de religion en général.* *Revue Internationale de théologie,* 1902, p. 642-674; 1903, p. 40-45.

1. M. Robertson cite notre travail sur le sacrifice (p. 128, n. 4); mais il ne nous a pas lus avec attention. Nous n'avons jamais nié que la victime arrivât quelquefois au sacrifice revêtue d'une consécration préalable.

F.-H. NEWTON. — *Readings on the evolution of religion.* Edinburgh, Blackwood, 1902, in-8°.

W. BOUSSET. — *Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte.* Halle, Gebauer-Schwetschke, 1903, ix-286 p., in-8°.

JABELOU. — *The real origin of religion.* London, Simpkin, 1902, in-8°.

M. VERNES. — *L'histoire des religions et l'anthropologie.* *Revue de l'École d'Anthropologie,* 1903, p. 144-164.

C.-C.-J. WEBB. — *Psychology and religion.* *Journal of theological Studies,* 1902, octobre, p. 46-68.

G. MACDONALD. — *Religious sense in its scientific aspect.* London, Hodder and S., 1902, 260 p., in-8°.

F. DA COSTA GUIJARAENS. — *Le besoin de prier et ses conditions psychologiques.* *Revue Philosophique,* 1902, p. 391-412.

C. DURAND-GASSELIN. — *La conversion chez les prophètes d'Israël; ses postulats, sa nature.* Cahors, impr. Coueslant. 1902, 104 p., in-8°.

SYSTÈMES RELIGIEUX

Nous écrivions, il y a trois ans, dans la préface de notre section (t. V, p. 189) qu'une classification idéale des phénomènes religieux devrait les répartir sous quatre rubriques : 1° *Représentations*, 2° *Pratiques*, 3° *Organisation religieuse*, 4° *Systèmes*. Sous cette dernière rubrique, on devrait étudier, disions-nous, « les groupes naturels de faits appartenant aux trois catégories précédentes, à savoir des religions particulières ou des ensembles de religions présentant des traits essentiels communs (totémisme, polythéisme, etc.) ». Nous supposons, bien entendu, qu'entre les différentes espèces de faits qui constituent une religion, il y a des corrélations régulières qui en font un tout systématique, et que les divers systèmes doivent se ramener à un nombre, plus ou moins considérable, mais limité, de formes typiques. Mais le fait n'est pas contesté. Même on a déjà entrepris de classer les types de religion alors qu'on ne songeait pas encore à une classification du détail des phénomènes religieux.

Les systèmes religieux, considérés dans leur ensemble, cons-

tituent donc la matière de recherches sociologiques spéciales. Cependant nous avons hésité jusqu'à présent à réunir sous un seul chef les livres qui se prêtent à de pareilles études. La raison en est que les religions dites primitives sont rarement étudiées, quant à leur ensemble, d'une manière systématique, par les ethnographes qui nous les font connaître. Nous avons donc renoncé à les présenter sous cet aspect. Et cependant, elles constituent, elles aussi, des systèmes, et il y a grand intérêt à étudier ces systèmes comme tels, ainsi qu'à ne pas les séparer radicalement des autres, plus développés, qui se sont formés au-dessus de systèmes simples disparus. Nous croyons donc que le moment est venu de réaliser plus complètement notre programme et c'est pourquoi nous inaugurons aujourd'hui une rubrique : *Systèmes religieux*, où les religions seront étudiées du point de vue que nous venons d'indiquer. Sans doute, nous ne serons pas toujours en état de marquer ce qui fait les caractéristiques de ces systèmes et comment elles expriment les conditions sociales ambiantes. Mais encore faut-il poser le problème, si l'on veut en préparer la solution.

Le plan de notre section se trouvera ainsi rapproché de celui qu'ont adopté les sections voisines. On a pu voir, en effet, la « *sociologie économique* » et la « *sociologie juridique* » ouvrir successivement des chapitres intitulés *Systèmes économiques* et *Systèmes juridiques*. Certes, s'il ne s'agissait que de réaliser une symétrie de pure forme, ce ne serait pas la peine de modifier nos cadres. Mais, en réalité, si cette classification s'est généralisée dans les différentes parties de l'Année, c'est qu'elle est commandée par la nature des choses ; et il n'est pas inutile de marquer que la sociologie religieuse n'échappe pas à la loi commune.

Cet arrangement nouveau va nous permettre, sur un autre point, une disposition plus logique des matières. Il y a, pour une société religieuse donnée, des systèmes religieux de généralité inégale qui sont coordonnés ou hiérarchisés entre eux. Il y a, d'abord, celui qui est pratiqué par l'universalité de la société religieuse, que celle-ci se confonde avec la société politique (religions nationales) ou s'en distingue (religions universalistes). Mais il y a, en outre, des systèmes religieux qui sont propres à des groupes secondaires de la société totale, par exemple aux *gentes*, aux familles, aux collèges d'artisans, aux confréries, aux sociétés secrètes, etc. Jusqu'à présent, ces derniers systèmes ne figuraient dans notre classification sous

aucune rubrique déterminée. Nous allons maintenant pouvoir les faire apparaître et à leur place. Nous distinguerons donc des *Systèmes religieux généraux*, c'est-à-dire ceux qui sont communs à toute la société religieuse, et des *Systèmes religieux des groupes secondaires*. Cette simple distinction permettra de mettre mieux en lumière la manière dont est constituée la vie religieuse des peuples et la multitude d'éléments qui s'y entrecroisent. Sur ce point encore, notre section présentera avec celle qui suit un parallélisme qui mérite d'être remarqué. On peut voir en effet comment, dans la sociologie juridique, après avoir étudié le système juridique de la société totale, on passe au droit des groupes secondaires, clans, communes, familles, etc.

H. H. et M. M.

II. — SYSTÈMES RELIGIEUX GÉNÉRAUX

A. — Religions des sociétés inférieures.

J.-W. POWELL. — *An American view of totemism. Man*, 1902, n° 75.

E. SYDNEY HARTLAND. — *Id. Ibid.*, n° 84.

N.-W. THOMAS. — *Id. Ibid.*, n° 85.

Bénis soient ceux qui cherchent à restreindre l'emploi des mots totem et totémisme. Pour mettre un terme à la confusion produite par l'abus de ces mots séducteurs, M. Powell propose aux anthropologistes et aux sociologues européens d'en limiter l'extension, suivant l'usage américain. Il nous apprend ensuite, à sa manière, bien d'autres choses encore sur les esprits, les sociétés de magiciens, le tabou, etc. Malheureusement, nous ne pensons pas qu'on puisse improviser une définition, qui s'impose, de termes comme ceux-là, dans un court « paper », ou dans une discussion de société d'anthropologie. Les définitions conventionnelles peuvent avoir leur avantage, mais nous avons moins besoin, aujourd'hui, d'une définition du mot *totem* que d'une détermination scrupuleuse de la classe de faits, encore mal décrite, à laquelle on a voulu l'appliquer, d'une façon générale, ainsi que son dérivé totémisme. Peu nous importe l'usage américain, dit M. N. W. Thomas. Nous sommes assez de son avis.

Selon M. Powell, le totémisme est un système de dénomination. Le totem est le nom du clan matriarcal ou de la gens patriarcale; le nom que l'individu prend à la puberté est également considéré comme un totem et, aussi, le nom de la confrérie à laquelle il appartient. M. Powell reproche aux Anglais et en particulier à M. Frazer, de confondre le totémisme avec le chamanisme, c'est-à-dire le système de groupement des individus en confréries de sorciers ayant pour objet d'agir sur certains départements de la nature.

M. N. W. Thomas, après s'être étonné de ce que M. Powell réserve le nom de totémisme précisément au système de dénomination des peuples dont l'organisation est généralement, en Europe, qualifiée de totémique, porte un coup droit à la théorie américaine. « Si le totémisme, dit-il, est simplement un système de dénomination, il est difficile de voir en vertu de quel principe les individus, clans et corps de personnes auxquels on attribue certains pouvoirs sur des domaines spéciaux de la nature (pouvoirs correspondant à leur nom totémique) et une connexion intime avec les choses auxquelles ils commandent, peuvent être groupés ensemble. » C'est là le point; d'où vient que les individus ainsi groupés portent le même nom, autrement dit, ont le même totem? M. Powell nous parle bien d'une révélation du totem dans le songe ou dans l'extase. Mais la révélation n'est pas fortuite et l'objet révélé n'est pas indifférent.

Ceci dit, M. Thomas compare la relation de l'Australien avec son totem à celle de l'Africain avec son fétiche. Il y a, entre le fétiche ou le totem et son possesseur, un esprit commun qui peut revêtir indifféremment la forme d'un des deux membres de l'association. Mais ici la démonstration de M. W. Thomas tourne court. Il nous reste à savoir pourquoi un certain esprit est commun à un certain groupe d'hommes accomplissant certains actes.

M. Sydney Hartland reconnaît qu'il y a des analogies entre les cérémonies chamaniques des Indiens d'Amérique et les cérémonies totémiques des Aruntas de Spencer et Gillen. Nous nous demandons d'ailleurs, par parenthèse, pourquoi l'analogie des rites ferait conclure à celle des groupes qui les pratiquent. Mais il est intéressant de noter, avec M. Sydney Hartland, que l'organisation totémique des Aruntas est en train de se transformer lentement et de se rapprocher du type des sociétés secrètes de la Colombie britannique. D'où l'on peut

inférer que celles-ci sont des clans totémiques dégénérés. Mais, de cette observation, nous ne retenons qu'une chose, c'est qu'il n'y a pas lieu d'opposer au système de dénomination, dit totémique, le système cérémonial. Il y a lieu de se demander, au contraire, si les individus qui composent la « société cérémonielle » en sont membres par choix, ou en vertu de leurs aptitudes physiques, ou si cette qualité leur est préalablement imposée.

En somme, nous attendons, pour adopter les définitions américaines, qu'elles soient solidement justifiées.

H. H.

A. LANG. — *The Origin of totem names and beliefs.*
Folk-lore, 1902, p. 347-397.

M. Lang, à son tour, passe au crible les explications du totémisme. Il propose de ne plus appliquer le nom de totems aux totems individuels. Il rejette toute hypothèse tendant à assimiler le totémisme individuel au totémisme de clan, à considérer le totem d'un clan comme un totem individuel, un *naqual* ou un *manitou* généralisé. Il est sans pitié pour les théories animistes qui font du totem une âme extérieure de la tribu, un gage de vie; singulier gage de vie, dit-il, dont ne semble pas dépendre la vie de ses associés, puisque la mort d'un animal totem ne met pas en danger les hommes du clan correspondant! M. Lang est un excellent critique et ses arguments paraissent avoir fait impression sur son auditoire de la *Folklore Society*.

Il expose ensuite sa propre théorie telle qu'on la trouvera résumée et discutée plus loin à propos de son livre *Social Origins*. On y verra comment, pour lui, les totems seraient des sortes de sobriquets que des groupes sociaux voisins se donnent les uns aux autres. Mais, pas plus que dans son livre, il n'explique comment ce sobriquet se transmet héréditairement ou traditionnellement, ni comment il a pu en résulter un système de rites, positifs ou négatifs, d'institutions juridiques et religieuses. Si tout cela procède du mythe qui s'est greffé sur le sobriquet, c'est le mythe qui est le fait important et à expliquer, non plus le mot. Il est vrai que M. Marett a cité, dans la discussion, un cas d'imposition réciproque de sobriquets où tout un groupe a certaines croyances relatives à l'animal dont il tient son surnom. Mais les habitants

de Jersey et de Guernesey, dont il s'agit, forment ensemble un groupe social, et ce groupe ne donne pas, semble-t-il, de surnoms à ses voisins, anglais ou français, il ne surnomme que ses subdivisions. C'est donc, ici, à l'intérieur d'un groupe que se donne le sobriquet. Le fait est à retenir.

Également dans cette discussion, M. Gomme émet l'avis qu'on devrait, pour comprendre le totémisme, étudier d'assez près les peuples non totémiques du même étage social que les totémistes. C'est un bon conseil qu'il vaut la peine de relever.

H. H.

V. LORET. — **Les Enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités.** *Revue Égyptologique*, 1902, p. 8-15 de l'extrait in-4°.

M. L. n'exprime pas, dans cet article, tout technique les véritables conclusions de son travail ; on sent qu'il les réserve par prudence. C'est, au fond, la question du totémisme égyptien qui est en jeu et qui est abordée par un côté vraiment neuf, suivant la plus saine méthode archéologique et historique. Il s'agit de rapprocher deux séries d'indications que nous possédons sur ce problème : les textes grecs qui nous disent que certains dieux animaux avaient été divinisés parce que, au cours des batailles mythiques, ils avaient servi heureusement d'enseignes à divers tribus ; les monuments hiéroglyphiques qui font d'ordinaire reposer les signes dénotant les dieux animaux, Thôt-ibis, Anubis-chacal, etc., sur un dessin représentant une enseigne. L'attribution de ces dieux animaux à des nômes-tribus, l'histoire de ces différents dieux, cadrant avec l'histoire des différentes tribus, les interdictions alimentaires dont ils étaient l'objet par tribus, tout cela constitue une série d'indices concordants. Si l'on se souvient maintenant que, régulièrement, le totem est un nom et un blason d'un groupe social déterminé, en même temps qu'il a le caractère religieux d'espèce animale divinisée, on pourra se convaincre qu'il y a là de fortes présomptions en faveur d'une hypothèse suivant laquelle les Égyptiens auraient connu le totémisme avant l'époque historique. Même, de ce point de vue, la question que se pose M. Loret, à propos de l'antériorité du signe sur le dieu, reçoit une facile solution, car elle ne se pose pas. Le totem est un signe et un dieu à la fois. Ce n'est pas

un dieu Epervier (Horus) qui serait devenu une enseigne, ni une enseigne Epervier qui serait devenue un dieu ; il y aurait eu primitivement un dieu-enseigne ; et les Égyptiens qui informaient les Grecs, embarrassés plus tard de leurs propres idées, n'auraient fait que donner une primauté arbitraire à l'un ou à l'autre de ces deux ordres de faits.

Toutefois il est et reste certain, que, dès le début de son histoire, l'Égypte n'a plus que des dieux animaux de *tribus*, c'est-à-dire de prétendus, si nous définissons le totémisme comme religion d'un clan. Cela était presque fatal, puisque le totémisme est probablement impossible, sous sa forme pure, et sauf exceptions, dans tout groupe social considérable, sédentaire, urbain.

M. Loret nous annonce un travail sur un signe qui entre nécessairement dans les noms des dieux, et qui signifie Dieu dans l'écriture hiéroglyphique ; il tend à croire qu'il avait, au début, le sens d'étendard. Mais il se borne à indiquer l'hypothèse sur laquelle il compte revenir ultérieurement.

M. M.

J.-G. FRAZER. — **Le Rameau d'Or**, trad. fr. de MM. STIÉBEL ET J. TOUTAIN. Paris, Schleicher, 1903, I, p. v-403, in-8°.

Commencement d'une excellente traduction de cet ouvrage enfin classique. Nous la notons ici parce que, avec l'assentiment de M. Frazer lui-même, le plan de l'ouvrage y a été bouleversé. Le tome I est intitulé maintenant : *Magie et Religion ; les Tabous*. Le charmant début sur les rites du prêtre de Nemi a disparu, et le § 2 du chap. II de l'édition anglaise a été reporté au vol II ; il y a encore quelques autres modifications. L'intérêt théorique du livre apparaît peut-être mieux, mais la tenue générale en souffre un peu.

M. M.

WENCESLAS SIEROSZEWSKI. — **Du chamanisme d'après les croyances populaires des Yakoutes.** *Revue de l'histoire des religions*, 1902, II, 205-233, 299-338.

M. Sieroszewski nous donne, d'abord, sur la classification des esprits chez les Yakoutes, des renseignements qu'il vaut la peine de noter. Ils se divisent en deux classes ; les neuf tribus des esprits d'en haut et les huit tribus des esprits d'en

bas. Cette classification n'est pas exclusivement qualitative. L'auteur la compare d'abord à l'ancienne division des Uigurs, en deux groupes de tribus. Elle correspond d'autre part à une répartition géographique, le bas correspondant au Nord et à l'Ouest, le haut au Midi.

Le deuxième article traite principalement des chamanes, avec une précision dans les descriptions et les définitions, qui en rend la lecture précieuse.

La condition du chamane diffère de celle du laïque par le fait qu'il possède deux esprits supplémentaires ou qu'il est possédé par eux. Le premier est l'*ie-kyla* (animal-mère) « image d'un animal protecteur qui dévore les esprits ». Les qualités des chamanes varient suivant la nature de leur *ie-kyla*, chien, taureau, poulain, aigle, élan, ours ou loup. La possession d'un *ie-kyla* suffit pour chamaniser, mais elle ne confère que les degrés inférieurs du chamanisme. Cette possession peut être accidentelle et temporaire et donner, tant qu'elle dure, des vertus de chamane. L'*ie-kyla* est à la fois extérieur et intérieur à son possesseur. Il le harcasse ; tel le chien qui « ne cesse de ronger le cœur de son homme » (p. 313) ; cependant le chamane le cache dans un lieu secret, sous la neige, d'où l'esprit ne sort que quand reparait la terre noire. Les chamanes subissent le contre-coup des déportements de leur *ie-kyla*.

Les chamanes supérieurs ont, en outre, un esprit protecteur, *imägät*, analogue à l'esprit protecteur, *ie-hsit* (l'esprit qui fait la mère) des laïques, mais plus puissant ; c'est, ou bien l'âme d'un chamane défunt, ou quelque esprit céleste subalterne.

La notion de l'animal maternel (*ie-kyla*) doit dater, nous dit M. Sieroszewski, du temps où les Yakoutes avaient une organisation matriarcale. Nous dirons, en d'autres termes, que c'est un totem, et que le chamane représente, à lui seul, tout un clan totémique. D'autre part, on prétend qu'il ne peut y avoir, en terre yakoute, que quatre grands chamanes, correspondant aux quatre divisions primitives (*ulus*) de la tribu. Les chamanes sont donc les héritiers de l'ancienne organisation des Yakoutes. Par là, leur condition et leur fonction se trouvent en partie définies. L'inspiration individuelle ne se manifeste pas au hasard ; elle est limitée et aussi déterminée sans doute par des cadres sociaux.

Il ne s'ensuit pas que les fonctions du chamane soient exclusivement religieuses. Elles vont du religieux au magique.

Le chamane est un dépositaire de pouvoirs sociaux mais dont il n'use pas exclusivement pour des fins sociales. Il suffit à toutes les œuvres mystiques. Une ample description et une liste de cérémonies chamaniques nous donnent une idée de son activité. C'est un être ambigu comme les esprits d'en bas avec lesquels il est surtout en relations.

H. H.

F. BOAS. — **The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay.** *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 1901, vol. XV (1902), 370 p. in-8°.

E.-W. NELSON. — **The Eskimo about Bering Strait.** *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1896-1897. Part I. Washington 1899 (1902), p. 1-518, in-4°, index à la suite de la 2^e partie.

Le livre de M. Nelson est, dans une certaine mesure, un événement sociologique. Il nous signale, d'une façon définitive, l'existence d'un totémisme caractérisé chez les Esquimaux de l'Alaska ; ou, plus exactement, chez les Unalits et dans les tribus avoisinant immédiatement la mer de Bering, au nord de la rivière Kushkokwim. M. Powell, dans la préface à ce volume des *Reports*, lui attribue une juste importance (p. lrv). Jusqu'ici les Esquimaux avaient été l'un des groupes sociaux les plus importants qui échappaient à l'hypothèse d'un totémisme primitif universel, et voilà qu'ils semblent rentrer sous sa juridiction.

Les principaux textes se trouvent pages 322 et suiv. (Cf. p. 446, p. 311, p. 275 et suiv., p. 345, 346, p. 358, p. 395, etc.). Ce qui en ressort est ceci : les Unalits et autres tribus voisines sont divisés en clans totémiques et les gens de même clan portent le même nom animal, et se considèrent tous comme parents. Il y a jusqu'à quatre clans de noms différents dans un seul village. Les clans jouent un rôle dans la vie religieuse ; en particulier, lors des fêtes masquées, des individus représentant les espèces totémiques accomplissent un certain nombre de danses rituelles. Le totem Unalit a, en effet, non seulement une importance juridique mais encore une importance religieuse. Il a le même genre de vertus que celles qu'on lui attribue ailleurs, et les gens du « gerfaut » portent, dans leurs carquois, des plumes de leur totem pour rendre leurs flèches fatales. — Le totem sert surtout de blason, de marque de propriété,

même sur les objets donnés à autrui, ou à la communauté. Il est héréditaire, suivant la ligne paternelle, semble-t-il.

Les documents de M. Nelson ont suscité immédiatement, si ce n'est une critique négative, du moins une interprétation qui les rendrait singulièrement moins démonstratifs. M. Boas (*op. cit.*, p. 369), dans sa conclusion, pense que le totémisme Alaskan n'est nullement comparable à une organisation totémique véritable; que c'est simplement une espèce d'emprunt juridico-religieux, fait par les Esquimaux de cette région à leurs voisins Indiens de la côte N.-O. du Pacifique. Il se rattacherait plutôt à l'institution des marques de propriété, à celle du « *potlatch* » et à celle des masques de fête (*op. cit.*, p. 368), ces deux dernières étant évidemment empruntées à ces tribus indiennes, avec une bonne partie de la mythologie et du folk-lore (mythe du corbeau père, p. 454 et suiv., in Nelson). M. Boas prend encore davantage de ce que M. Nelson a laissé de côté le grave problème de la nature de la parenté qu'établit le nom totémique. Mais il va trop loin lorsqu'il va jusqu'à nier l'existence d'un véritable lien juridique, dont M. N. nous révèle au moins la réalité s'il ne nous révèle pas les détails. Ajoutons qu'il semble même exister, dans certains villages, des phratries (p. 391); et il deviendra difficile de soutenir une théorie qui réduirait à un simple appareil de convention ce totémisme Esquimau qui, s'il est d'origine étrangère, est, pour le moins, plus qu'acclimaté. Enfin, les arguments par lesquels M. Boas soutient son hypothèse de l'emprunt peuvent être contredits. Tout ce qu'il considère comme originairement indien ne l'est pas nécessairement; et, pour notre compte, nous ne voyons rien de vraiment *identique* au *potlatch* Kwakiutl dans les rites et les coutumes du *kashim* Esquimau que justement les Indiens Tinné ont adopté des Esquimaux (p. 287). La question reste ouverte. Il est certain qu'il faudra la traiter, dans toute son ampleur, et surtout recueillir au plus vite d'autres renseignements sur ces intéressantes populations.

Un autre résultat des observations de M. Nelson, c'est l'étude à peu près complète du *kashim*, sorte de « maison des hommes », où les mâles de la localité mangent le repas que leur apportent leurs femmes, où les enfants sont solennellement initiés (p. 245 et suiv., p. 285 et suiv.). Les fonctions religieuses sont, pour la plupart, remplies dans le *kashim*.

M. Nelson nous donne de plus une importante description des grandes fêtes régulières qui se célèbrent dans ces maisons.

La plupart sont consacrées, selon M. N., qui exagère sa pensée et les faits, au culte des morts. En tout cas, la fête des morts est l'une des plus notables, et des plus instructives; car nous y voyons fonctionner sur le vif une institution considérable, répandue dans toute l'aire de la civilisation esquimau. Dans cette fête (p. 364 sqq.), le mort est représenté par son « namesake » le porteur de son nom (*Cf.* p. 289, 371, 377, 324), qui lui est identifié; car, à chaque mort, le premier né de la localité porte le nom du dernier disparu. L'institution est un peu plus compliquée, mais passons (*v.* Boas, *op. cit.*, p. 367). D'autres fêtes ont encore pour but l'évocation des âmes des morts (celle des âmes d'enfants en particulier). D'autres enfin, bien que destinées surtout à la multiplication du gibier, et à l'incantation des armes, sont adressées aux âmes des animaux tués à la chasse pour les prier de rentrer dans d'autres corps (fête des vessies, p. 385 sqq.), et reçoivent, de cette interprétation, une assez curieuse coloration.

L'étude des rites funéraires des Esquimaux du détroit de Bering serait digne d'intérêt (p. 310 sqq.), surtout de ceux qui concernent l'enterrement et le cimetière (*v.* p. 314, un curieux équivalent de la rame qu'Ulysse plante sur le tumulus de son fidèle Elpénor). — La magie, son système, l'institution des *angekoks* et leurs pouvoirs surnaturels, leurs révélations, leurs esprits, leurs amulettes sont particulièrement bien étudiés (p. 427 et suiv.). Mais nous signalons tout à fait à part les excellentes observations de M. N. sur les rites oraux (p. 349 et sqq.). Ce sont le plus souvent des chants attachés à des danses, mais bien distincts, par leur efficacité spéciale, des purs amusements chorégraphiques et vocaux; ils consistent en formules simples et monotones, à force évocatoire, répétées d'ordinaire collectivement (p. 354), et souvent attachées à des travaux (p. 347) d'ordre économique.

La plus grande partie du livre est consacrée à une considérable monographie technologique, la collection de M. Nelson ayant été une des plus complètes qui aient été rapportées. — Sur la morphologie sociale de ces Esquimaux, nous avons aussi de bons renseignements, en particulier à propos des diverses formes de l'habitation (longue maison d'hiver et tente de petite famille en été, p. 288 sqq.). — Le point où les observations de M. Nelson ont le plus mal porté est évidemment la vie morale et juridique de ces sociétés, encore qu'il nous donne de bons aperçus sur la vendetta, les chants de dénigrement, etc.;

mais, sur la parenté, ses indications sont trop sommaires, surtout par rapport à l'intérêt de la question (p. 336; v. p. 307, un type remarquable de droit du dernier né). Mais il nous indique une remarquable forme de commerce, qui se présente sous l'aspect d'un contrat réel, personnel, général, obligeant l'acheteur à échanger tout ce qu'il possède avec le vendeur (p. 309). Il est évident que les Esquimaux sont parmi les populations les plus intéressantes au point de vue d'une étude comparative des systèmes de propriété et d'échange; voir, par exemple, (p. 442), un remarquable rite qui fait que le vendeur retient toujours une parcelle (d'âme?) de la chose vendue.

A propos des Esquimaux de la terre de Baffin et de la baie d'Hudson, M. Boas et ses informateurs n'ont pas non plus attaché grande attention (au moins lors de la publication) aux phénomènes juridiques. On sait que M. Boas a été l'un des premiers explorateurs de ces régions, où il a conquis ses galons d'ethnologue. Ce livre doit être considéré comme un supplément aux recherches publiées dans le *VIth Report du Bureau of American Ethnology*, et il est surtout composé des nouvelles observations prises, sur les instructions de M. Boas, par trois résidents Européens, chez les Kinipetu de la terre de Baffin, et les Aivilik de l'ouest de la baie d'Hudson.

Toute une première partie est consacrée à une étude détaillée de la technologie de ces tribus, où nous signalons particulièrement (p. 63, 92, etc.) l'existence d'instruments de pierre (paléolithiques), assez rarement constatée chez les Esquimaux.

Mais c'est surtout à propos des phénomènes religieux que ce livre est remarquable, et il complète, pour ainsi dire définitivement, les recherches de M. Boas sur ces mêmes tribus. En premier lieu, ils nous fournissent des documents incomparables sur l'institution du tabou Esquimau et sur le tabou en général. Nous avons quelquefois parlé de l'intérêt que présentent, parmi les tabous, les tabous purement sympathiques (qui ne supposent pas nécessairement la présence d'un dieu ou d'un esprit personnel). Parmi les tabous sympathiques, les plus intéressants peut-être sont les tabous de mélange, du genre de ceux qui défendent, encore de nos jours, le mélange du gras et du maigre dans l'estomac d'un dévot catholique ou juif. Les capitaines Comer et Mutch, le Rev. Peck en ont colligé, pour M. Boas, une liste considérable et remarqua-

blement homogène, dans ces tribus. Ils sont du type suivant : « Le saumon a une âme très puissante; il ne faut pas cuire du saumon dans un pot dont on s'est servi pour faire bouillir d'autre chair; on le cuit toujours à quelque distance de la hutte (?). Les chaussures dont on s'est servi pour la chasse au morse ne peuvent pas être portées à la pêche au saumon; et on ne peut pas travailler à des tiges de souliers tant que le premier saumon n'a pas été pris et placé sur une tige de soulier », etc., etc. (p. 123). Chasses, gibiers, instruments, moments, vêtements, travaux, repas, tout cela est divisé, classé entre les différentes saisons, les diverses circonstances de la vie. Entre toutes choses qui ont un intérêt direct, sont dressées des espèces de cloisons formées d'interdictions étroites, qui empêchent les mélanges, les contacts, les contagions quasi surnaturelles. Avec les textes Talmudiques, nous ne connaissons pas de documents plus significatifs sur la question. Sans compter que, à leur lumière, un bon nombre d'usages connus chez les autres Esquimaux s'éclaire d'une façon définitive (v. p. 367 et suiv.).

Ces usages forment le centre de la vie morale et religieuse de ces sociétés. A eux se rattachent de remarquables rites de la confession, qui annule le péché (p. 123), et c'est à des transgressions ou à la régulière observance que sont attribués les heurs et malheurs de toute leur vie précaire. Ils forment enfin la raison du mythe fondamental chez les Esquimaux, celui de Sedna, la dame de la mer, maîtresse des animaux marins (qui ne sont d'ailleurs que les produits de ses doigts coupés) qui, lorsqu'un tabou a été transgressé, sent du mal à ses doigts et retient alors le gibier hors de la portée des établissements. Nous possédons enfin, de ce mythe, une version complète et circonstanciée (p. 113 et suiv.), et une version moins complète, à la terre de Baffin, mais d'autant plus intéressante qu'elle se rattache, même par le nom de la déesse, à la mythologie groenlandaise (p. 146 et suiv. Cf. p. 358). Peut-être nous trouvons-nous ici simplement en face du mythe le plus évolué de cette série, peut-être sommes-nous en présence du mythe originel dont les équivalents groenlandais d'une part, alaskans de l'autre, ne seraient que des copies défigurées? Ne tranchons pas cette question aussi rapidement que M. Boas.

Nous avons enfin un recueil de mythes, légendes et contes, considérable même capital, parce que maintenant

on peut répéter, sur la mythologie et la tradition esquimau, les études faites sur les mythes et contes indo-européens. M. Boas ouvre cette voie qu'il avait déjà, autrefois, commencé à battre (p. 350 et suiv.). Nous ne citerons pas les détails intéressants de ces contes, ni les renseignements qu'ils contiennent concernant la magie, et qui illustrent remarquablement les observations contenues dans l'autre partie du livre (*Cf.* p. 134, et p. 240 et suiv., etc.).

Les indications concernant les fêtes sont un peu trop sommaires et ne complètent pas assez celles que M. Boas a données autrefois. Mais nous ne pouvons nous retenir de signaler à notre auteur un fait important. Dans sa première relation, il nous a parlé de la division des Aiviliks en ptarmigans (poules des neiges) et en canards eiders, suivant que les gens sont nés en hiver ou en été. Nous les voyons ici, dans la fête de Quailertang, divisés en gens d'hiver et gens d'été (p. 140 et suiv.), recevoir la visite d'un représentant de Sedna et porter les ornements de ces animaux. Ne serions-nous pas là en présence de cultes théro-morphiques difficilement explicables si on n'admet pas la préexistence d'un totémisme ?

Les Esquimaux sont, maintenant, parmi les groupes sociaux dits primitifs, l'un des mieux connus. Mais tout restera en suspens tant que nous ne serons pas fixés sur leur organisation juridique et leur système de parenté. Nous voudrions voir cette question mise à l'ordre du jour de l'ethnographie la plus urgente. Il est impossible d'en rester aux tableaux de Morgan et aux indications de Rink.

M. M.

CARL LUMHOLTZ. — *Unknown Mexico. A Record of five years' Exploration*, etc. London, Macmillan, 1903, vol. I, xxxii-530, vol. II, xv-495 p. gr. in-8°.

Ce livre, admirablement édité, est, à la fois, une relation de voyage, une espèce de « Survey » ethnographique, une histoire de fouilles archéologiques et préhistoriques, et, enfin, pour deux groupes tribaux déterminés, une monographie de sociologie descriptive, descriptive surtout en ce qui concerne la religion.

Les Huichols. — I. Nous l'attendions impatiemment. Il nous tardait en particulier de savoir à quel régime religieux et social correspondait le symbolisme que M. Lumholtz avait

si admirablement étudié chez les Huichols, et qui avait pour nous tant d'intérêt. Nous voulions savoir quelle était la substructure de ces faits capitaux tant au point de vue de l'histoire des civilisations américaines qu'au point de vue d'une théorie générale du symbolisme (*Cf. Année sociologique*, VI, p. 293). Aussi avons-nous tout de suite dépouillé la partie du travail consacrée aux Huichols du plateau mexicain. Nous devons avouer que nous avons été un peu déçus. Est-ce par notre faute ou par celle de l'auteur? Nous ne savons. Toujours est-il que nous apercevons des lacunes qu'il y aurait un grand intérêt scientifique à combler.

La plus grave de toutes concerne les relations entre la mythologie et le culte d'une part, et l'organisation sociale, de l'autre. M. L., en effet, ne nous dit, pour ainsi dire, rien des clans des Huichols, dont l'existence n'est pas douteuse (v. II, p. 251, 261). Il ne serait pas impossible que leur organisation eût été analogue à celle des Pueblos proprement dits, des Hopis et des Zuñis en particulier. Elle se serait ensuite désintégrée. En effet, quand M. L. nous dit (II, p. 99) que chaque enfant reçoit le nom d'un dieu, que chaque prêtre porte le nom du dieu, nous sommes portés à en induire que chaque individu, comme dans un clan Zuñi, a sa place définie dans son clan, place mystique, quoique peut-être elle ne soit plus déterminée par la naissance. Ajoutons à cela l'existence d'un symbolisme par couleurs et par régions (II, p. 199 et suiv.); ce qui rend encore la ressemblance avec les Zuñis plus frappante.

Sur le culte et la mythologie, M. Lumholtz ne nous donne qu'une sorte de sommaire, résumé, à ce qu'il semble, de notes plus détaillées. Néanmoins, les renseignements nouveaux que nous lui devons donnent plus de corps à ses études de l'an dernier. — D'abord le système des symboles semble coïncider exactement avec tout un système de classification, qui relie, par exemple, le soleil au perroquet macaw, au pic géant, à l'écureuil gris (dont il est aussi le symbole chez les Aztèques (II, p. 107), l'eau au serpent, les couleurs aux régions, avec attribution fort nette, à chaque région, d'un représentant de chaque espèce animale ou divine, portant la couleur de la région. On sait que c'est le système Zuñi des fétiches de chasse. — Ensuite les relations que le symbolisme et la mythologie ont avec le culte sont, brièvement mais définitivement illustrées. Elles emportent avec elles l'explication d'un nombre considérable de faits religieux, d'un type répandu,

depuis le Pérou, peut-être, jusqu'à la Californie. Les flèches et bâtons à prière, dont l'emploi est si varié et si multiplié, sont de véritables prières matérialisées, et la construction de ces symboles est un acte qui tient à la fois de la prière et du sacrifice, par conséquent de la consécration (v. II, p. 204 sqq.). Nous avons là, bien caractérisé, un ordre de faits fort important et qui servira, sans aucun doute, à une théorie nouvelle des rapports du mythe et du rite, puisqu'il est démontré que, dans un groupe considérable de populations, la représentation figurée du mythe a une valeur de rite permanent ou temporaire. On trouve, même dans des formes de pensée religieuse extrêmement primitives, l'idée que la seule représentation religieuse a une vertu par elle-même. De ce point de vue, les arts figuratifs auraient eu, dans certains cas, une valeur rituelle. Nous avons, d'ailleurs, attiré, l'an dernier, l'attention sur ces faits.

L'ensemble du culte des Huichols est considérable. Leur nom même, qui veut dire « docteur », signifie que, à leurs yeux et aux yeux de leurs voisins, leur religion et leurs rites absorbants (*pervasive*), leur « travail », comme ils disent, les caractérisent. Ils sont perpétuellement en état de culte. Le culte public domine chez eux le culte privé; la multiplicité des pèlerinages, des lieux sacrés, sources, caves, roches, maisons de dieux, cairns de pierre, etc., est infinie. Et c'est sur ces différents lieux que s'accomplissent la plupart des actes du culte privé et domestique, qui remplissent la vie du Huichol. L'enfant, par exemple, ne doit pas être présenté à moins de sept sanctuaires, dont un certain nombre sont situés en pays de difficile accès, hors des régions effectivement possédées par la tribu. Les rites funéraires et de la vie courante sont d'un type relativement banal; mais les rites du mariage, qui sont en train de tomber en désuétude, sont les plus intéressants, vu qu'ils comportent des tabous importants des fiancés, une espèce d'incantation, avec une sorte de *confarreatio* (II, p. 93 sqq.).

Le culte du village, celui du clan peut-être, a pour centre un culte annuel de dimension considérable, le culte de la plante divine, le *hikûli* ou *peyote*, autrement dit de la racine intoxicante dont les propriétés religieuses sont reconnues par presque toutes les tribus du Haut Mexique et du Nouveau Mexique. Par son importance, ce culte phytomorphique nous semble dépasser en intérêt même le culte hindou du Soma.

Nous ne doutons pas de l'intérêt qu'aura la publication intégrale et ordonnée de documents détaillés (celle de M. Lumholtz n'est rangée que suivant les dates et les localités), avec texte des formules et détails du manuel opératoire, état du personnel sacerdotal, rôle des divers groupes de participants. Nous ne doutons pas surtout de la masse des phénomènes typiques que cette liturgie contient, tant au point de vue du rite en général, des rites de consécration et de communion, des rites sacrificiels en particulier, et des états religieux collectifs, qu'au point de vue du mythe même de cette espèce de dieu générique dont les hommes goûtent l'ivresse. Le culte du *hikûli* nous semble être à trois temps, en principe, car le rituel varie légèrement avec les localités (*Cf.* p. 266 et 272). Le premier temps consiste dans la recherche, par une équipe spéciale, dès lors sacralisée, de la plante divine. Peints, affublés de noms de dieux, soumis à des interdictions remarquables, les chasseurs d'*hikûli* vont, pendant près de trois semaines d'une marche pénible, chercher le tubercule sacré (II, p. 126 sqq.). Ils restent cinq jours, observant des rites extraordinaires, sur les lieux de la récolte. Ils rentrent alors, suivant encore d'autres règles rituelles de plus en plus pesantes. Pendant leur absence, des rites continus de « télépathie active » sont accomplis par les « shamans », les femmes et les vieillards. Le troisième temps du rite est la rentrée de l'expédition et une remarquable chasse au daim, avec sacrifice de la bête (p. 155 sqq.), après laquelle les jeunes gens sont relevés du tabou qui leur défendait de consommer la chair de cet animal. La fête du *hikûli* proprement dite peut alors être célébrée; elle consiste dans la dégustation solennelle, avec danses et extases, en groupes et par individus (p. 156 sqq., p. 267-280).

Les autres moments du culte public Huichol ont tous, pour centre, les cultes de la végétation, les cultes de l'eau mère, et du feu père. Les cultes de la pluie nous semblent même prédominer, la pluie jouant un rôle essentiel, et une importante légende diluvienne (avec arche) s'y rattache (II, p. 191). Nous avons déjà signalé ce fait l'an dernier. — La localisation des cultes est des plus remarquables; le système des vallées, cavernes et maisons des dieux est fort développé; on trouve des temples intérieurs à des caves religieuses (II, 165, 166; v. p. 149, une bonne description de temple). Depuis l'arrivée du bétail européen, les Huichols ont installé un culte, mi-privé,

mi-public, du bétail, curieusement équivalent à certains rites indo-européens (II, p. 199).

Les renseignements sur la mythologie (mythes de la flèche, du cristal, du serpent, etc.), sont assez disséminés et ne forment pas corps (chap. xi). Sur la magie, qui semble à proprement parler restreinte au maléfice et à l'exorcisme, il y a de bonnes, mais sommaires informations (p. 236 sqq.).

II. Les Tarahumares du Haut Mexique sont l'objet de la seconde monographie que contient le grand ouvrage de M. Lumholtz. Ils nous intéressent relativement moins, car ils ne présentent, à vrai dire, aucun fait vraiment nouveau, sauf au point de vue de la morphologie sociale. En effet, ce sont, semble-t-il, des espèces de troglodytes, des *cliff-dwellers*, plus précisément. Mais M. Lumholtz se refuse avec raison à les comparer avec les anciens habitants des longues maisons troglodytiques dont les ruines sont si fréquentes dans les vallées américaines et mexicaines qui avoisinent le Rio Grande. Les Tarahumares ne sont que des *transient cave dwellers* (I, p. 158). En été, ils remontent sur le plateau où sont, normalement, leurs champs; de plus, ils ont un habitat par famille, tandis que les anciens troglodytes habitaient en groupes plus étendus (II, p. 168). Enfin ils sont peu fixés.

Sur la sociologie morale et juridique de ce peuple, M. L. ne nous donne encore que des renseignements assez brefs: quelques anecdotes concernant le droit criminel; d'intéressantes observations sur un curieux système de culture en commun sur des terres possédées individuellement (I, p. 213 sqq.), sur quelques traits de mœurs, par exemple l'absence de suicide volontaire (I, p. 243), l'usage tout à fait remarquable qui assimile compères et commerçants (I, p. 244). Pour ce qui est de la famille, certains traits nous feraient supposer qu'elle conserve des traces de descendance utérine (en particulier, les droits des frères sur leurs sœurs, I, p. 269). M. L., d'ailleurs, nous parle plutôt de la vie domestique courante que du droit familial et de la structure même de la famille. A noter toutefois la position des enfants qui est tout à fait significative (I, p. 276).

La mythologie sépare fortement les divinités en divinités solaires, qui sont masculines et adorées des mâles, et en divinités lunaires, qui sont féminines et adorées des femmes. Il doit, là aussi, y avoir des classifications, puisque nous voyons le perroquet macaw, le printemps et le grand cactus comes-

tible étroitement reliés (I, p. 199). Mais ce livre ne nous fait connaître que les grands traits du mythe du déluge, du mythe de la création, et quelques contes étiologiques dont la plupart ont trait au Coyote (I, chap. xvi).

Ici aussi, le culte s'attache au *hikáli* que l'on va chercher, que l'on rapporte, et que l'on consomme rituellement. C'est là, d'ailleurs, le seul cas de rite public. Car, si le rituel tient une grande place chez les Tarahumares, il participe de la nature de leur morphologie: les rites se font par groupes d'individus, devant les maisons qu'ils occupent. Le culte consiste en danses, chant et « travail », autour de « croix » qui représentent respectivement, par ordre de grandeur, trois personnages à bras étendus: le soleil, la lune et l'étoile du matin. Le système de l'offrande en esprit (I, p. 301) est non moins important que celui du rituel oral et des danses. L'offrande de « tesvino », sorte de boisson alcoolique, est l'accompagnement régulier de toute cérémonie. « Nous prions, disent les Tarahumares, par la danse et par la gourde » (I, p. 312). De remarquables rites agraires (I, p. 214-215), des interdictions concernant le soleil, la nature sacrée de toute nourriture, dont la dégustation commence par des offrandes (I, p. 226), témoignent de la religiosité, malgré tout considérable, de ce peuple. Les cultes funéraires tiennent aussi dans sa vie une très grande place; nous disons funéraires et non pas ancestraux, car l'âme du mort est plutôt bannie qu'adorée. Sur la magie, en particulier sur les qualifications du magicien, les renseignements de M. Lumholtz sont à la fois abondants et typiques (I, p. 312 et suiv., 323 et suiv.).

Remarquons, à propos de ce dernier fait, combien les ethnographes américains emploient dans un sens vague le mot *shaman*, pour désigner l'homme médecin, le prêtre et le sorcier. Sans vouloir prendre parti, nous pensons pourtant que cette terminologie, bien que consacrée par l'usage, a de graves inconvénients.

III. Les autres tribus visitées par M. Lumholtz sont d'abord les Tepehuanes, voisins des Tarahumares (I, p. 423 et suiv.), chez qui on signale une moralité sexuelle très stricte. La famille, à descendance masculine, y est vraiment monogamique (p. 465 sqq.), avec un curieux usage d'emprisonnement du futur (p. 467-468).

Ce sont ensuite, entremêlés un peu aux Tepehuanes, les Coras, chez lesquels les rituels de jeûne sont fort développés,

ainsi que ceux des danses, et qui se ressentent des influences Huichols (I, p. 511 sqq.).

Entre les Coras et les Huichols, de nombreux villages Aztecs, dont M. Lumholtz nous rapporte diverses impressions d'ethnologue (I, p. 477 sqq.).

A l'ouest des Huichols, les Tepecanos (II, p. 124) avec un culte des montagnes. Enfin, au sud, du côté de Mexico, les Tarascos (II, p. 398 sqq.), avec des rites de mariage remarquables, et un culte exclusivement composé de danses qu'ils ont introduit dans l'église catholique (p. 380). Un peu partout M. Lumholtz n'a pas manqué de signaler les croyances et usages aztecs ou mexicains, souvent inférieurs aux usages indiens eux-mêmes (v. surtout II, 352-354).

Il est assez remarquable qu'un ethnologue aussi expert se soit laissé aller à une explication si simpliste des tabous sexuels (II, p. 40-42).

M. M.

W. H. FURNESS. — **The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam.** *Journal of the Anthropological Institute*, XXXII, 1902, 2, p. 445-467.

Ces renseignements proviennent d'un ethnologue autorisé, connu par ses travaux sur Bornéo, et qui est allé les prendre sur place; malheureusement, il n'a pu interroger les indigènes qu'au moyen d'interprètes. Le travail a surtout porté sur les phénomènes religieux de l'organisation familiale. La mythologie, assez uniforme, reconnaît un grand dieu, celui de la société des hommes, le dieu de la végétation et une multitude d'esprits (p. 457). M. F. nous donne une bonne description, bien localisée, des rites et des lieux consacrés au grand dieu; il a pu assister à des rites de sacrifice et à des rites d'installation de rochers sacrés. Il a obtenu des informations sur le tabou, qui semble avoir ici la même extension que dans les tribus, peut-être apparentées, de l'Indo-Chine française; la divination, le serment, l'ordalie et le culte des morts sont aussi le sujet de remarques neuves.

Sur l'organisation sociale, M. F. nous en apprend un peu plus que nous ne savions d'après les meilleurs documents, presque tous parus dans les recensements officiels de la province d'Assam. Il tranche d'une façon fort plausible la question des rapports du village, du *khel*, espèce de tribu-quartier,

et du *jhat* ou clan exogame, subdivision du *khel*, celui-ci pouvant d'ailleurs ne contenir qu'un *jhat* (p. 447 sqq.). La vendetta se fait par *khel* et non par clans.

M. M.

V. SOLOMON. — **Extracts from Diaries kept in Car Nicobar.** *Journal of the Anthropological Institute*, 1902, vol. XXXII, p. 202-239.

Le principal mérite de ces notes est qu'elles sont rédigées dans un esprit strictement historique. La forme de journal prête, mieux que toute autre, à des indications précises sur le lieu, la date, les conditions de l'observation. Aussi nous fait-elle apparaître, très heureusement, une variabilité assez grande des rites, dans les localités, pourtant très rapprochées, de Car Nicobar (principale île du groupe des Nicobars, de l'océan Indien). L'inconvénient d'une rédaction de ce genre est, par contre, le manque d'explications, à propos de termes précis, d'un emploi fréquent, comme celui d'Elpanam, que M. S. écrit indifféremment avec ou sans l'article *the*; de telle sorte que nous n'avons pu nous apercevoir qu'à la fin que l'Elpanam était le terrain sacré, avec cimetière et maison commune (temple? maison des hommes?), qu'il y en avait un dans chaque village, et que ce n'était pas un village.

Les observations portent tout particulièrement sur les fêtes et cérémonies publiques à Car Nicobar, et elles nous offrent les moyens d'en dresser un tableau systématique, même régulièrement daté. Le système des fêtes paraît ici très développé. Il semble qu'il existe au moins six grandes fêtes à but non funéraire: fête du rivage, fête des canots, fêtes de mousson, fête de communion et des cochons, fêtes de l'expulsion du mal; la plupart sont à cérémonial extrêmement complexe. M. S. ne nous en donne que des schèmes écourtés. Deux grandes cérémonies ont pour objet un culte collectif des ancêtres, du genre de celui qu'on retrouve assez généralement en Indonésie.

Sur les rites funéraires proprement dits, il y a assez à glaner dans les notes de M. S. Sur la magie, presque rien. Sur le recrutement des chamans « Tamiluanas », prêtres-magiciens, rien, sinon les rites intéressants dont sont l'objet les futurs chamans, appelés alors Mafais, objets eux-mêmes de tabous et d'un véritable culte (p. 224-225). M. S., parmi les mythes, ne nous retrace qu'un mythe d'origine: les Nicobarèses des-

prendraient d'un chien ou d'une chienne, et révèrent le chien.

A noter une tradition remarquable au point de vue juridique. Il y a quelque temps, on ne sait pas combien, on aurait renoncé à se venger sur les personnes et on ne se vengerait plus que sur les choses. C'est ce dernier système que le représentant du gouvernement anglais fait encore appliquer.

M. M.

REV. H. COLE. — *Notes on the Wagogo of German East Africa. Journal of the Anthropological Institute, 1902, 2, XXXIII, p. 305-339.*

Cet article comprend les réponses envoyées par M. Cole, missionnaire résident, au questionnaire qu'a mis en circulation M. Frazer, et qui semble avoir été spécialement remanié pour la sociologie descriptive des populations du Centre et de l'Est Africain. Le travail a conservé strictement, avec ses avantages et ses inconvénients, sa forme primitive. Le questionnaire n'est pas « ethnologique » au sens propre du mot; il vise presque exclusivement les phénomènes religieux et les phénomènes sociaux auxquels les premiers sont plus spécialement reliés. Le choix opéré parmi ces derniers nous paraît discutable. Nous trouvons aussi importantes, même pour la sociologie religieuse, la question du commerce, celle de la nomenclature familiale, et de la position des enfants, que celles concernant les salutations, l'arithmétique et l'écriture, la mesure du temps, les jeux et les danses. Et d'autre part, nous regrettons l'absence, dans ce questionnaire de sociologie religieuse, d'interrogations portant sur les temples, les lieux sacrés. Sous ces réserves, admirons la précision, la clarté, la multiplicité des questions, et la netteté des réponses; M. Frazer a trouvé un excellent interlocuteur, qui ne s'est pas contenté d'à peu près, et qui n'a jamais répondu négativement sans avoir poussé son enquête aussi loin que possible.

Une fois de plus, nous avons la preuve de l'existence, dans une peuplade Bantu, d'un système totémique complet, dont 33 clans au moins sont mentionnés, le totem étant parfaitement interdit. Car, remarquons-le (p. 307), il est dit que lorsque le père (qui ne fait pas partie du même clan) mange du totem de ses enfants, ceux-ci deviennent malades; à plus forte raison n'en peuvent-ils manger eux-mêmes. Le clan est ou a dû être, en effet, à descendance utérine. Cela ressort de

quelques indications (p. 322, n° 104). — Parmi les usages juridico-religieux les plus remarquables, il faut signaler spécialement l'obligation, chez les Wahehes, pour le gendre, de coucher avec sa belle-mère avant de coucher avec sa femme, obligation parallèle au tabou de la belle-mère (p. 312).

La plus grande partie du travail de MM. Frazer et Cole porte sur le rituel de la vie domestique (rites de la naissance, de la circoncision, du mariage, de la mort). On y trouve aussi une bonne étude des interdictions alimentaires (p. 316); et des détails intéressants sur la magie, la divination, la médecine, avec un court répertoire des « superstitions » diverses et des usages religieux attachés à la guerre, à la chasse et à la pêche, à l'agriculture. Quelques contes (l'un relie les grenouilles et la pluie, p. 331), quelques réponses brèves sur la mythologie de ce peuple. — L'étude du culte public, qui semble avoir été surtout lunaire (p. 329, n° 164), est vraiment trop peu poussée.

M. M.

G. THILENIUS. — *Ethnographische Ergebnisse aus Melanesien: I. Thl. Nova Acta. Abhdl. d. Kais. Leop. Carol. D. Ak. d. Naturforscher, Halle, 1902, vol. 80, n° 1, p. 102, in-4°.*

Cette première publication a trait aux îles Polynésiennes qui bordent le N.-O. de la Mélanésie; elle est plutôt dirigée vers l'ethnographie pure et vers l'étude des mélanges de peuples et de leurs migrations; sur ce point M. Thilenius abonde en données et surtout en conclusions, trop souvent basées sur de simples dires d'indigènes, des légendes et des mythes, auxquels il donne une valeur historique excessive (p. 37 sqq.).

Les principales observations portent sur les îles Sikaiana et de Nuguria, où M. T. trouve l'organisation sociale, régulière en Polynésie, en trois classes, chefs et prêtres, nobles, sujets. Naturellement ce sont encore les phénomènes religieux qui ont été surtout enregistrés, superficiellement il est vrai, au cours de voyages rapides (p. 65-69); ce sont des rites de naissance et de mort; des usages matrimoniaux (droit du chef intéressant); des cultes, d'abord du grand dieu du ciel, puis des dieux, *aitus*, identifiés avec les premiers immigrants mythiques, dont le principal est un certain Tepu dont le nom nous semble laisser matière à réflexions.

Sur le tatouage, qui n'aurait plus aucun sens religieux,

M. T. exprime un principe de critique ethnographique que nous ne pouvons admettre (p. 51).

M. M.

BASIL C. THOMSON. — *Savage Island. An Account of a sojourn in Niue and Tonga.* London, Murray, 1902, VIII-234 p., petit in-8°.

Niue est une des îles les plus isolées et les plus européanisées du Pacifique. La population est chrétienne depuis la dernière moitié du XIX^e siècle. M. Thomson est arrivé trop tard pour observer des faits sociaux intacts. De plus il n'a fait que passer, et il a peut-être encore moins recueilli de faits qu'il n'en existe. Ainsi, il ne nous cite qu'un exemple de survivance en matière de croyances : c'est l'idée que l'âme du mort se métamorphose en insecte. Et pourtant, il doit certainement survivre d'autres notions de ce genre. La mythologie de Niue a dû être parfaitement identique à celle des Maoris d'une part, des Tongans de l'autre (p. 84 sqq.). La circoncision se réduit maintenant au simple geste d'enlever le prépuce (p. 92); il règne encore une espèce de totémisme (?) local; chaque village a son animal interdit, mais qui n'est pas l'incarnation d'un dieu. La famille doit avoir été du type polynésien normal, avec cette différence que la descendance masculine semble avoir une importance assez particulière (p. 136 sqq.).

A. VAN GENNEP. — De l'emploi du mot « Chamanisme ». *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, XLVI, p. 50 et suiv. Critique l'emploi de ce mot.

M. STANLEY A. COOK. — *Israël and Totemism.* *Jewish Quarterly Review*, 1902. Défend la théorie de R. Smith.

L.-G. LEVY. — Du totémisme chez les Hébreux. *Revue des Études Juives*, 1902, 2, p. 13-26. (Argumentation assez simpliste.)

L. RUETIMEYER. — *Die Nilgalaweddas in Ceylon.* *Globus*, 1903, I, p. 201 sqq., p. 220 sqq., p. 261 sqq.

W. W. SKEAT. — *Notes on the Wild Tribes of the Malay Peninsula.* *Journal of the Anthropological Institute*, 1902, XXXII, p. 124-142. Sommaire.

H. RAAP. — *Reisen auf der Insel Nias bei Sumatra.* *Globus*, 1903, I, vol. 83, p. 147-154, p. 171-178. (Contient surtout des détails sur la représentation matérielle des dieux et sur la technologie des armes (chasse aux têtes).

REV. A. HETERVICK. — *Some Animistic Beliefs among the Yaos of British Central Africa.* *Journal of the Anthropological Institute*, 1902, XXXII, p. 89-96.

V. SCHKOPP. — *Sitten und Gebräuche der Bakoko in Kamerun.* *Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft*, IV, 16.

A.-L. KROEBER. — *Preliminary Sketch of the Mohave Indians.* *American Anthropologist*, 1902, N. S. IV, p. 276-287. Totémisme dégénéré, développement remarquable des croyances concernant le rêve (p. 261).

A. REICH und F. STEIGELMANN. — *Bei den Indianern des Uru-bamba und des Envira.* *Globus*, 1903, I, vol. XXXIII, p. 133 et suiv., (rite de défloration, p. 124).

ALDOBRANDINO MOCHI. — *I popoli dell' Uaupé.* *Archivio per l'Antropologia e l'etnologia*, (Soc. It. d'Antr.), 1902, v. XXXII, p. 487-541. (Monographie complète de seconde main.)

REV. J. HOLMES. — *Notes on the Religious Ideas of the Elema Tribe of the Papuan Gulf.* *Journal of the Anthropological Institute*, 1902, XXXII, p. 426-431. (Mythologie et totémisme.)

F. REINECKE. — *Samoa.* Berlin, Süsserot, 1902, VI-312 p. petit in-8°. (Bon, mais sommaire, sauf en ce qui concerne l'organisation sociale, familiale et politique en particulier.)

A. KRÆMER. — *Die Samoa Inseln.* Stuttgart, Schweizerbartsche Buchhandlung, 1901-1903, 3 vol. in-4°, dont nous rendrons compte l'an prochain.

P. HUGUENIN. — *Raiatea la sacrée (Tahiti).* *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, 1902-3, XIV, p. 5-246.

B. — Religions ethniques et universalistes.

H. FIELDING HALL. — *The soul of a People (L'âme d'un peuple).* London, Macmillan, 1903, VIII-314 p. in-8°.

C'est du peuple Birman qu'il s'agit ici. Et si nous étudions à cette place cet ouvrage déjà illustre, c'est qu'en fait il tente de montrer comment une religion, le bouddhisme, affecte la vie morale, le caractère de toute une société, riche, vivante. C'est, à la fois, une étude de sociologie religieuse et une étude d'éthologie collective. Dans ce sens même, c'est un exemplaire assez rare d'un genre de travaux nécessaires. Si nous ajoutons, à l'intérêt du sujet, l'ardente sympathie que l'auteur a

pour les Birmans qu'il observe, la conscience de ses descriptions, un style souvent admirable, on comprendra le succès qu'il a rencontré.

Parmi les essais les plus curieux de cette série bien ordonnée, nous devons signaler le premier (croyances vivantes); il abonde en remarques justes sur la différence entre la théorie et la pratique d'une religion, entre la littérature sacerdotale et l'idée populaire. Le système, hétérodoxe en apparence, des prières et des fêtes (XII et XIII) bouddhistes en Birmanie semble être bien décrit, surtout la différence immense entre le culte bouddhique et les cultes occidentaux est bien marquée. Enfin le régime monacal, si florissant, si simple, son action civilisatrice et éducatrice (X-XI), le recrutement des bonzes, le genre de considération dont on les entoure, le rôle qu'ils jouent dans la vie publique et religieuse sont sujets à des indications brèves mais importantes.

Le fait le plus remarquable que ce livre signale est peut-être celui-ci. Peu de nations ont plus fait que les Birmans pour l'application sincère de leurs croyances à la vie de tous les jours. Leur économie même en est profondément affectée. Prédominance des œuvres religieuses, limitation des besoins, respect de la vie et du bien-être des animaux, sont des traits du caractère Birman dont peu de groupements sociaux pourraient autant s'enorgueillir. Pacifisme tranquille et radical, non exclusif d'ailleurs d'un certain patriotisme; libéralisme et démocratie des petits groupes ruraux, douceur des mœurs sexuelles, dignité des manières, tout cela M. H. le déduit, un peu trop systématiquement peut-être, de l'effet des doctrines bouddhiques. Même nous pouvons penser qu'il s'est trop hâté de marquer le caractère exclusivement expiatoire que revêtirait, aux yeux des Birmans, la peine juridique (chap. VI). La doctrine du *karman* n'a peut-être pas encore eu une si rigoureuse application.

Nous aimons moins les chapitres où M. H. tâche de nous montrer les croyances métaphysiques que le bouddhisme a inspirées aux Birmans; nous craignons qu'il se soit contenté à bon compte, et ait surtout fait bon marché et des multitudes de variantes, et des documents littéraires, archéologiques. Il ne nous apparaît pas non plus que les Birmans aient été toujours de si parfaits bouddhistes, et n'aient pas connu bien des formes d'hindouisme et des cultes locaux (royaux en particulier). Le tableau est peut-être exact, mais il doit être par-

tial, et en tout cas il est incomplet. Enfin, le Bouddhisme, église de moines, avec fidèles affiliés, semble avoir toujours fonctionné, dès le vivant de son fondateur, de la même façon que la façon birmane, qui n'en est qu'un type. Quoi qu'en pense M. H., les données historiques ont seules le pouvoir d'éclairer les observations possibles sur le présent.

M. M.

P.-D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — *The religion of the Teutons (Handbooks of the History of Religion)*. Traduit du hollandais par Bert J. Vos. Boston, Ginn, 1902, p. VIII-504 in-8°.

C'est une étude descriptive que nous donne, dans ce livre, M. Chantepie de la Saussaye; ce n'est ni une étude explicative, ni une synthèse des faits considérés. Il ne se flatte que de les exposer aussi clairement, aussi complètement et aussi sagement qu'il est possible de le faire dans l'état actuel de la science. On sait que M. Chantepie de la Saussaye n'appartient à aucune école, c'est un éclectique, d'ailleurs des plus réservés.

Il entend par Teutons l'ensemble des peuples de langue germanique. Il s'agit donc, à la fois, des Goths, des Scandinaves et des Anglo-Saxons, aussi bien que des Germains proprement dits. A-t-on le droit de parler d'une religion germanique ou teutonique, qui serait celle de ces différents peuples? Si l'on hésite à parler de religion grecque ou de religion romaine, on doit avoir, ici, plus de scrupules encore. Le monde germanique n'a pas même, à notre connaissance, l'unité du monde grec; on n'y trouve pas trace de culte commun, de vie religieuse commune. On n'est jamais en présence que de tribus ou de nations isolées; et il ne semble pas qu'en dehors de ces tribus et de ces nations il y ait eu des sociétés religieuses qui se soient recrutées à la fois dans les unes et dans les autres. Si l'on fait abstraction de la langue, on peut se demander s'il y a plus de raison de confondre ces sociétés que de les rapprocher de leurs voisins, des Slaves ou des Celtes. Du côté de l'Ouest, en effet, il est bien difficile de tracer exactement les limites du germanisme et du celtisme avant la conquête de la Gaule par les Romains. Il est à croire que, de part et d'autre, a prévalu la même civilisation; en tous cas, les signes matériels de celle-ci étant à peu près les mêmes, les religions devaient également se ressembler.

On pourrait chercher, à la suite de Müllenhoff, à étudier, au

point de vue de la religion, les Germains tribu par tribu. Chaque tribu avait apparemment son centre religieux, sa mythologie particulière, son dieu éponyme, considéré comme un ancêtre. Müllenhoff a montré que les éponymes des trois grandes tribus, mentionnées par Tacite, Herminones, Ingaevones, Istaevones, étaient identiques aux trois grands dieux, Zeo, Freyr et Wodan ; on ferait aisément, de la sorte, un dieu tribal de chacun des dieux du panthéon germain. Mais il y aurait si peu à dire de ces religions tribales, et il est, d'autre part, si difficile de les distinguer les unes des autres, que M. Chantepie de la Saussaye renonce à l'entreprise. Il faut la remettre jusqu'au moment où nous aurons, sur l'ethnographie et la géographie politique de l'ancien monde germanique, des connaissances que nous n'avons pas. Nous ne sommes même pas en état de reconstituer intégralement un certain nombre de cultes germaniques. Par contre, il est constant que les religions des peuples germaniques ont des traits communs et qu'elles se distinguent suffisamment des religions celtiques ou slaves. C'est ce que montre bien le présent livre et ce qui justifie la façon dont il est composé. L'expression « religion germanique » n'est pas seulement un terme commode pour désigner l'ensemble des faits religieux qui se sont produits dans les peuples de langue parente, mais désigne un véritable système religieux, très mal lié, mais original.

Nous connaissons, des Germains, leur outillage préhistorique, leur contact avec les Romains, puis avec les missionnaires chrétiens, pacifiques ou armés, leurs poésies héroïques nationales et enfin les survivances de leur passé dans leur *Folk-lore* récent. L'archéologie préhistorique est une science très spéciale, difficile à manier ; notre auteur n'y touche qu'avec prudence ; nous hésiterions toutefois à écrire comme lui que la présence du *Swastika* coïncide généralement avec le rite de l'incinération (p. 60). Les écrivains latins nous ont donné quelques renseignements précieux, mais incomplets, qu'on ne se lassera jamais d'interpréter ; de plus, un certain nombre d'inscriptions ont été trouvées dans les pays romanisés qui nous ont conservé des noms de dieux. Les missionnaires et les chroniqueurs chrétiens ont été mis à contribution. Restent donc l'épopée et le Folk-lore.

Les épopées nous apparaissent à l'état de résumés ou de fragments dans Tacite, dans les légendes qui commencent les histoires de Jordanès, de Paul Diacre, de Bède le Véné-

table, de Saxo Grammaticus. Ces légendes procèdent des traditions tribales, remontant à l'origine du monde ou à la création de l'ancêtre et contenant le mythe de la tribu et de ses dieux. Les invasions ont dû fortement ébranler l'imagination sociale chez les Germains. De là date un nouveau flot de traditions qui alimentent les épopées écrites des diverses langues germaniques. Nous trouvons dans ces épopées des fragments de mythologie, où de nouveaux héros remplacent les dieux ; des souvenirs de faits historiques, de personnages historiques surtout, Théodoric le Grand, Théodoric d'Austrasie, Attila, etc. ; des thèmes dramatiques, ou des thèmes universels de contes, thème du combat du fils contre son père, du fils élevé à l'étranger ; enfin des inventions romanesques par lesquelles l'épopée germanique se rattache à l'épopée gréco-romaine ; ces dernières datent de loin, car le rattachement des cycles germaniques au cycle de la guerre de Troie est parallèle à la traduction des noms germaniques de divinités en noms romains. Cette littérature épique, entremêlée d'un très petit nombre de pièces véritablement mythologiques, nous fournit la plus grande partie de nos renseignements sur la religion germanique. M. Chantepie de la Saussaye divise l'étude de ces épopées par branches de tradition et de littérature, branche germanique (Diétrich de Bern ; Wolfdietrich, Niebelungen), branche anglo-saxonne (Beowulf), branche norroise (Edda et Sagas). Il ne nous aurait pas déplu que cette division se fût étendue à l'ensemble du travail ; elle est logique et naturelle en pareille matière, puisqu'à ces branches de littérature correspondent des provinces de civilisation.

Quant aux textes mythologiques, nous avons dit dans l'*Année sociologique* (t. VI, p. 264) que toute une école de critiques, dont M. Bugge est le protagoniste, ne leur attribuait qu'une valeur infime ; ce seraient, selon eux, des compositions purement artificielles, faites de pièces et de morceaux empruntés à la littérature celtique, à des mythographes latins ou à la légende chrétienne. M. Chantepie de la Saussaye est beaucoup plus conservateur à l'égard du plus considérable de ces textes, la grande vision cosmologique, qui porte le titre de *Völuspá*. Il adopte l'opinion de Finnur Jónsen ; il y voit l'œuvre d'un poète païen, rassemblant toute la vieille dogmatique pour faire front au christianisme, mais inconsciemment influencé par celui-ci. Nous verrons plus

loin que M. Kauffmann confirme, en étudiant le mythe de Balder, les conclusions critiques de notre auteur.

Dans le Folk-lore, M. Chantepie de la Saussaye distingue soigneusement les contes des coutumes. Les contes ne peuvent servir que sous bénéfice d'inventaire à la reconstitution des mythes. Mais les coutumes perpétuent des croyances de sociétés primitives; si les fêtes agraires ne sont pas nécessairement la survivance des anciennes fêtes païennes, en tous cas, elles procèdent des mêmes notions et nous permettent de nous en faire une idée. De véritables figures mythiques ont effectivement subsisté dans le Folk-lore (p. 214). M. Chantepie de la Saussaye insiste sur la nécessité de soumettre les matériaux du Folk-lore et les conclusions qu'on tire de leur étude à une critique exigeante, mais nulle part on n'est mieux pourvu, que dans le monde germanique, de documents folkloriques anciens et les textes ecclésiastiques du début du moyen âge aident à rattacher les *superstitions* à leurs prototypes.

La deuxième partie du livre contient la description analytique des divers éléments du système religieux. Viennent en première ligne les dieux, divisés en deux familles, les Vanes et les Ases, familles hostiles, mais souvent associées et même étroitement unies. La division rappelle celle des *Asuras* et des *Devas* dans l'Inde; mais notre auteur hésite à comparer les *Ases* aux *Asuras*. Il se préoccupe de savoir quels phénomènes naturels sont représentés et personnifiés par chacun des dieux : Tui était le dieu du ciel; Wodan du vent ou des morts; Donar, du tonnerre; Frija, du ciel plutôt que de la terre. Néanmoins, il reconnaît volontiers que ces dieux sont également des dieux de tribus et que leur fonction sociale, celle qui s'exerce dans les relations avec l'armée et le *thing*, est très loin d'être secondaire. Malgré cette sage réserve, nous trouvons qu'il abuse peut-être encore des interprétations naturalistes; il est évidemment tenté par leur ingéniosité. Il a bien soin de distinguer deux espèces de dieux : les dieux actifs qui ont un mythe ancien et un culte, et les dieux factices ou poétiques, simples allégories inventées par la poésie norroise. Mais il est bien difficile de faire exactement le départ de ces deux classes. Il est certain, d'ailleurs, que les Germains étaient à peine sortis de l'âge où se créent des dieux, à l'époque où a fleuri la littérature épique. M. Chantepie de la Saussaye nous parle ailleurs (p. 214) des mythes tout récents qui se sont construits sur les noms de mois en Islande.

Après les dieux, il nous parle, sous la rubrique générale d'*Animisme*, des âmes, des Walkyries, Nornes, Elfes et nains et des géants. Cette division en dieux et esprits est beaucoup trop rigide pour être exacte. Tout d'abord les géants se distinguent assez nettement des autres séries d'êtres spirituels; ils n'ont pas avec la vie commune la même relation que les Elfes et les nains. Ils forment une véritable famille de dieux, comme celle des Vanes et des Ases; ils sont étroitement unis aux Ases, comme les Olympiens aux Titans. D'autre part, entre les dieux et les morts, la limite est plus indécise qu'on ne la fait ici. L'évhémérisme nous paraît fondamental dans la mythologie germanique, comme dans beaucoup d'autres; la réalité mythique des dieux y est conçue sous forme historique; ce sont des ancêtres, des fondateurs, des princes éponymes. Nous sommes frappés, ainsi que M. Kauffmann, du peu de différence apparente qu'il y a entre les Ases et les morts admis au Walhalla. Seulement nous nous gardons de dire que cette religion germanique procède d'un culte des ancêtres. Les cas de culte des morts, que nous cite M. Chantepie de la Saussaye, nous prouvent précisément que le fait était rare. Il y a deux espèces de morts, ceux qui entrent dans la suite d'Odin et ceux qui vont dans la demeure de Hel. Notre auteur n'insiste pas sur cette distinction très fortement marquée au contraire par M. Kauffmann (*Balder*, p. 231 sq.).

Les Walkyries se sont distinguées par spécialisation de la classe des esprits anonymes, surtout en raison de leurs relations avec le mythe divin. Ce sont des sortes de fées, qui tissent ou guerroient, des sylves; ce sont aussi des sorcières à métamorphoses, qui se changent en cygnes; des thèmes de contes doivent avoir précisé les traits de leur figure et de leur mythe. Quant aux Nornes, les trois fileuses du destin, il nous est difficile de voir en elles des génies spécialement germaniques; elles ne sont pas autre chose, selon nous, que les trois fileuses qui sont mentionnées en tête de toute une série d'incantations magiques: l'origine de ce mythe magique est à chercher, mais il faut étendre cette recherche en dehors du domaine germanique. Il n'est pas non plus exact que nous n'ayons pas de mention de la chasse sauvage avant le XII^e siècle; la chevauchée des sorcières mentionnée au X^e siècle, dans le soi-disant *Canon Episcopi* du Concile d'Ancyne (Régionde Prüm, *Libri de synodalibus causis*, ed. Wassersleben, p. 354), n'est pas autre chose.

Nous avons plaisir à signaler d'excellentes pages sur les âmes et les doubles (p. 292 sqq.). Il est à noter que le double, le *fylgja*, est impersonnel et peut se transmettre de père en fils (p. 293); il devient ainsi *fylgja* de famille (*attarfylgja*).

Du culte, nous savons très peu de chose. On mentionne diverses formes de sanctuaires ou lieux sacrés; dans toute la Germanie, des forêts sacrées, des arbres sacrés; en Suède, des temples en deux parties (p. 358). On connaît également différentes formes de prières et de sacrifices. L'auteur a soin de dire formellement et de démontrer sommairement que la prière n'est pas postérieure au sacrifice dans l'évolution des rites (p. 367). Il ne fait pas effort, comme M. Kauffmann, pour relier l'étude du culte à celle de la mythologie; de là vient qu'il néglige certains traits des mythes, par exemple la présence du gui dans le mythe de Balder. Le sacerdoce est rudimentaire; nous en avons déjà parlé dans *L'Année sociologique* (t. V, p. 304).

Un chapitre sur la magie et la divination termine l'exposé analytique des faits. M. Chantepie de la Saussaye y refuse de distinguer, avec Grimm, le miraculeux du magique (p. 385).

Le procédé d'exposition adopté dans cette deuxième partie du livre ne présente pas d'inconvénients, tant qu'il ne s'agit que de faits mal définis, non datés, et connus d'une façon tout à fait fragmentaire; c'est le cas des chapitres sur l'animisme et le culte; on peut parler alors du monde germanique en général, sans distinction de temps et de lieux. Il n'en est pas de même quand il s'agit des dieux. Un certain nombre de ces dieux sont évidemment communs, mais les formes de leurs mythes, très variées d'ailleurs, que nous recueillons dans une littérature qui est fort étendue, savante et différenciée, sont-elles également communes? Le deuxième charme de Mersebourg, joint à diverses traditions qui ne sont pas citées ici, nous apprend qu'en Allemagne Balder était essentiellement un de ces cavaliers dont le cheval, d'un coup de sabot, faisait jaillir les fontaines; dans Saxo Grammaticus, Balder est bien un dieu qui ouvre des sources; dans la tradition scandinave, le cheval et les sources paraissent avoir disparu. M. Chantepie de la Saussaye n'admet pas, avec Weinhold, que la lutte des Vanes et des Ases représente une lutte de cultes qui se serait produite vers l'an 100. Mais il nous parle de l'existence du culte de Freyr en Scandinavie, de l'introduction du culte d'Odin, qui serait venu du Sud. Sous quelle forme se sont

produits ces déplacements de culte? M. Chantepie de la Saussaye s'abstient à cet égard même des hypothèses. Ne risque-t-on pas de déguiser à l'excès ce que le tableau de la mythologie germanique a de changeant, suivant les lieux, les temps et les littératures, pour en faire, par un artifice de composition, une unité factice.

M. Chantepie de la Saussaye termine par une conclusion synthétique. Il se demande, entre autres choses, quelle est la place de la religion germanique dans l'ensemble de la civilisation; il la trouve petite. Il est frappé de ne voir subsister de tout ce passé le souvenir d'aucun individu supérieur dont le nom serait associé à quelque grand fait religieux; la vie religieuse des anciens Germains est encore anonyme, l'initiative individuelle y fut probablement fort réduite. Il se préoccupe surtout de définir l'état de moralité que révèle la littérature épique et mythique; il le fait magistralement, en des termes qui perdraient à être résumés ici. En homme de méthode, il s'inquiète de déterminer le domaine de ces recherches sur les mœurs et la morale par rapport à l'étude des institutions.

H. H.

EMIL SCHÜRER. — *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Register zu den drei Bänden.* Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902, 101 p. in-8°.

W. BOUSSET. — *Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter.* Berlin, Reuther u. Reichard, 1903, xiv-512 p. in-8°.

FELIX PERLES. — *Bousset's Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht.* Berlin, Wolf Peiser, 1903, vi-133 p. in-8°.

I. *L'Année sociologique* a rendu compte, au moment de leur apparition (t. III, p. 309, et t. VI, p. 293), des trois volumes qui composent l'œuvre de Schürer. L'Index a suivi de près le tome I, annoncé l'an passé. Les dimensions permettent de mesurer la richesse des informations emmagasinées dans cette œuvre encyclopédique, au moment où des livres nouveaux, d'une inspiration moins conservatrice, et d'une doctrine moins timide, mais parfois aventureuse, s'appêtent à le remplacer partiellement.

II. *La Religion des Judenthums* étudie la même période que

la *Geschichte*, celle des trois siècles que délimitent la guerre des Macchabées et la ruine définitive de la nation juive. Schürer a pour objet principal la description de l'organisation politique et sociale, l'histoire du peuple, l'histoire de la littérature juive. Dans Bousset, le problème religieux est posé seul.

Le sujet reste singulièrement vaste et complexe. A qui veut l'étudier dans son ensemble, deux problèmes se posent. Il s'agit d'un côté de décrire la synagogue, d'expliquer ce qui différencie le judaïsme de l'époque des origines du Talmud, du judaïsme biblique, de montrer l'achèvement de la transformation d'une religion nationale en une église capable de supporter la ruine de la nation et la destruction du temple unique avec lequel les destinées de la religion avaient pu sembler confondues à jamais. — D'autre part, la période qui a vu cet écroulement et préparé cette transformation est aussi celle où le christianisme s'est détaché du judaïsme ; et l'historien de la pensée juive est naturellement amené à retracer les antécédents d'une forme religieuse nouvelle. Mais, quelle que soit l'importance des éléments juifs dans le christianisme, — emprunts, développements, réactions, — les deux troncs sortis de la souche commune ne sont pas symétriques. Non seulement leur développement a été différent, mais les milieux d'où ils ont tiré, à l'origine, leurs éléments de nutrition ne coïncidaient pas ; les dissemblances se sont accentuées quand le christianisme s'est transplanté dans le terrain particulièrement favorable à sa tendance, constitué en dehors de la Palestine par la diaspora. Le point de départ est commun, mais les groupes qui se sont séparés n'attachaient pas la même importance aux mêmes choses. La tâche pour qui veut construire un tableau d'ensemble est de retrouver, sous la double évolution postérieure, où, d'un côté et de l'autre, bien des organes communs ont été étouffés, ou se sont hypertrophiés, la complexe unité primitive. M. Bousset l'a courageusement abordée et son très important travail est riche en résultats ; il n'en a pas toutefois évité tous les écueils.

Pour reconstituer le judaïsme de l'époque du Nouveau-Testament, nous disposons de deux groupes de documents différents, qui, considérés isolément, donneraient, du fait considéré, des images singulièrement diverses : d'un côté, le Talmud, dont seulement les parties les plus anciennes, il est vrai, remontent à la période voisine du début de l'ère chré-

tienne, mais qui représente, sous une forme à la vérité tardive, l'expression officielle de la doctrine des adversaires de Jésus ; de l'autre, la masse des écrits apocalyptiques et pseudépigraphes, des œuvres littéraires sorties du judéo-hellénisme, que la synagogue a répudiées ou dédaignées, mais où se manifestent les tendances de groupes disparates, plus ouverts aux influences extérieures, plus développés en divers sens que l'étroit monde pharisien. Leur témoignage est précieux à recueillir. Mais quand il révèle des tendances qui ont avorté, il faut se garder, si l'on veut laisser aux faits leur importance respective, de mettre sur la même ligne l'œuvre de minorités excentriques et impuissantes et celle du groupe fortement organisé qui, victorieux au sein de la nation, les a absorbés, éliminés ou ignorés. Il faut particulièrement éviter, sous le prétexte illusoire qu'entre le judaïsme de la diaspora et celui de la Palestine il existe une identité fondamentale qui domine les dissemblances, de mélanger indistinctement les données relatives à des sociétés aussi différentes que celle qui a poursuivi, sur le sol de la Judée, une tradition séculaire et celles qui se sont formées au loin, sous l'influence de conditions de vie nouvelles et au contact de civilisations hétérogènes. Faute d'avoir rigoureusement séparé des milieux disparates, M. Bousset a ramené artificiellement à l'unité des aspects incohérents du judaïsme ; insuffisamment informé, d'ailleurs, de la littérature talmudique (il paraît ne guère la connaître que de seconde main, par les ouvrages de Bacher, de Wünsche, de Dalman, etc., excellents souvent, mais qui n'en épuisent pas le contenu), il n'a pas toujours accordé une place proportionnée, ni un jugement parfaitement objectif (le théologien protestant perce parfois sous l'historien) au phénomène capital.

Le premier livre (p. 6-43) est consacré aux sources ; on aura profit à comparer cette étude substantielle aux pages correspondantes de Schürer. Bousset a accueilli avec raison un certain nombre des conclusions de la pénétrante enquête entreprise par Willrich sur la littérature judéo-alexandrine. Nous ne saurions entrer dans le détail de ces questions de date et d'authenticité, mais nous en notons l'intérêt pour l'histoire des idées : grâce à la démolition de la chronologie traditionnelle, la formation de l'alexandrinisme juif devient intelligible.

Le second livre (p. 54-184) nous arrêtera davantage. Il

montre par quelle voie la société juive s'est transformée en église. La dissolution de l'ancienne religion nationale et culturelle a été essentiellement l'œuvre du parti pharisien, héritier de ces groupements de Pieux qui ont inspiré une notable partie des livres récents de la Bible, et qui ont pris, à l'époque macchabéenne, une influence grandissante sur le peuple. Ce sont ces piétistes démocrates et laïques qui sont les « porteurs » de l'évolution qui a détaché Israël de sa formule traditionnelle, nationale et rituelle. Après avoir préservé contre les Séleucides l'indépendance de leur pays et leur foi menacée, ils se sont, dans une certaine mesure, désintéressés des questions d'intérêt national et même de l'existence de l'État juif. La dynastie qu'ils avaient créée leur donna trop souvent le spectacle de compromissions à leurs yeux impies. L'incompatibilité se manifesta lentement entre le règne de la Loi et la pratique d'une politique fatalement infidèle à l'idéal religieux. Mieux valait, en somme, l'iniquité d'une domination étrangère que le scandale d'une royauté, sortie d'Israël, sacrifiant l'orthodoxie aux nécessités vulgaires de la diplomatie, de la guerre ou de l'administration. Pour les Pharisiens, l'essentiel était l'accomplissement des prescriptions divines enfermées dans les livres sacrés. Les lois presque irréalisables du Deutéronome et du Code sacerdotal furent appliquées par un peuple discipliné : le rigoureux repos hebdomadaire, l'année sabbatique, la remise des dettes au bout de sept ans (à laquelle Hillel, toutefois, trouva un tempérament), toute cette législation utopique fut obéie. Il se trouva, parmi les Macchabées, un général pour renvoyer de son armée ceux à qui le Deutéronome interdisait de prendre part à une bataille.

De l'ensemble des préceptes bibliques, un groupe cependant perdit son importance capitale : le culte sacrificiel concentré au Temple et, par suite, le Temple même passèrent au second plan. La lutte des pharisiens contre la hiérarchie sacerdotale, la spiritualisation grandissante de la notion de Dieu, la survivance du vieil esprit prophétique hostile aux sacrifices, ont diversement contribué à amener ce résultat. La synagogue se substitue lentement au sanctuaire, et le Temple put disparaître, dans la catastrophe où s'abîma la nationalité, sans que la religion fût privée d'aucun organe essentiel.

La synagogue est cette communauté nouvelle organisée : elle est l'assemblée des Pieux réunie pour la prière et l'étude.

Elle fit de la religion la chose commune des laïques. Bousset note avec raison l'influence que cette institution eut sur l'avenir ; c'est à elle que le christianisme doit la sanctification hebdomadaire du dimanche, la prière en commun, la lecture des livres saints, la prédication. Si la synagogue a ajouté une grande importance à l'organisation de la pénitence, de la charité, à l'instruction religieuse de l'enfance, elle ignore les sacrements et n'a, en conséquence, pas constitué de clergé. — Bousset nous semble placer à une époque trop basse la constitution de la synagogue et c'est bien inutilement qu'il cherche à infirmer le témoignage de *Psaumes* 74,8. L'inscription de Skhedia prouve qu'il faut remonter au moins au III^e siècle et sans doute plus haut. Nous n'acceptons pas davantage l'idée qu'il se fait de l'importance de la diaspora et de l'idée propagandiste dans la formation de l'église juive : les colonies fondées en dehors de la Syrie ont eu une vie indépendante et n'ont pas exercé d'action notable sur le judaïsme palestinien ; quant à la conversion des gentils, elle n'a sérieusement occupé que les Juifs partiellement hellénisés. C'est cependant avec raison que Bousset note l'existence d'un mouvement en ce sens, antérieurement à la destruction de Jérusalem. Mais il ne faut pas en exagérer la portée. L'esprit universaliste se manifeste bien plutôt dans le mouvement messianiste (sous une forme, il est vrai, très spéciale) que dans l'organisation pratique du prosélytisme.

Le messianisme est l'objet du livre III (p. 185-276). Dans le chaos des idées inspirées par le sentiment qu'Israël n'avait pas cessé d'être le peuple élu, réservé à une mission providentielle, Bousset distingue deux tendances principales : l'une nationale, basée sur les notions de l'avènement terrestre du royaume de Dieu, de la destruction des puissances païennes, de la reconstruction de Jérusalem et du temple, du règne du Messie issu de David, de la réunion des Israélites dispersés ; l'autre apocalyptique et cosmologique avec la résurrection des morts, la défaite des puissances démoniaques, le jugement dernier, etc. Dans son intéressante étude comparative sur les idées messianiques en dehors du judaïsme, particulièrement dans le monde gréco-romain et l'Iran, Bousset néglige le messianisme égyptien qui, il est vrai, a été insuffisamment étudié jusqu'à présent.

Le reste du livre s'occupe de la foi individuelle et de la théologie (l'individualisme ; la croyance en Dieu ; l'angéologie, la

démonologie et le dualisme ; le caractère de la piété juive ; la morale, etc., p. 277-404), des formes secondaires de la religion juive (Philon d'Alexandrie, Esséniens et Thérapeutes, p. 403-447), enfin de l'origine historique des doctrines, particulièrement l'apocalypitisme et le dualisme, qui différencient le nouveau judaïsme de l'ancien. Bousset nous semble ici exagérer à la fois l'importance relative de ces formations modernes et la difficulté à les expliquer, dans un grand nombre de cas, par le développement spontané de la pensée juive. Son hypothèse de larges emprunts à la religion iranienne est bien peu plausible ; dans l'état présent des connaissances, recourir à la Perse pour expliquer la Judée est vouloir éclairer *obscurum per obscurius*, et l'on ne voit guère où et comment une action venue de l'Iran aurait pu s'exercer sur la religion de la lointaine Palestine.

III. L'ouvrage de Bousset a été soumis, par M. Felix Perles, à une critique minutieuse et peu bienveillante. Après avoir relevé les fautes de méthode que nous avons signalées plus haut, le rabbin de Königsberg entreprend de rectifier un grand nombre d'assertions hasardeuses ou erronées : l'immense érudition de Perles dans le domaine de la littérature talmudique assure à ces corrections une haute valeur, et il apporte au travail de son adversaire d'utiles compléments. Quelquefois, par le désir de mettre en plus éclatante lumière le miracle de l'Évangile, Bousset s'est laissé entraîner à accuser les ombres autour du judaïsme orthodoxe. S'appliquant à réhabiliter la morale et la piété talmudiques, Perles n'a pas évité le ton apologétique, et il attribue une valeur excessive à des formules hyperboliques d'éthique ascétique qui n'ont jamais répondu ni aux exigences de la morale sociale, cela va sans dire, ni même à l'idéal positif de l'élite. Le mérite de son laborieux *Errata* reste considérable, et M. Bousset sera sans doute le premier à l'utiliser dans la réédition d'un ouvrage qui semble destiné à rester classique.

ISIDORE LÉVY

G. F. G. HEINRICI. — *Das Urchristentum*. Göttingen, Vandenhœck und Ryprecht, 1902, VIII-143 p. in-8°.

Nous ne pouvons pas rendre compte de tous les livres relatifs à l'histoire du christianisme qui se publient chaque année. Mais nous saisissons volontiers, quand elle nous est offerte,

l'occasion de rappeler l'intérêt sociologique que présentent ces études. M. Heinrici est aussi peu disposé que possible à le montrer. Il est frappé surtout par le caractère singulier du christianisme et c'est, en somme, ce qu'il y a, dans cette histoire, de particulier et d'individuel qu'il veut mettre en lumière. D'autre part, les quatre questions qu'il se pose et auxquelles il répond dans ses quatre chapitres sont des problèmes historiques, ou du moins sont traités comme tels. Que savons-nous de l'œuvre de Jésus ? Comment s'est créé le judéo-christianisme apostolique ? Comment s'est produit le christianisme des Gentils ? Comment le christianisme est-il devenu dans l'empire romain une religion générale, déposant les anciennes et prétendant remplacer la philosophie antique ? Mais le sujet est de ceux qui nous préoccupent, le livre est facile à lire, et parsemé de bonnes formules qui éclairent.

L'Urchristentum, c'est-à-dire le christianisme des deux premiers siècles, constitue bien un système religieux d'un ordre spécial, assez nettement distinct du christianisme postérieur. Il ne compte pas encore, nous dit M. Heinrici, comme une force mondiale, l'État n'a pas encore à prendre position à son égard ; il se développe dans des cercles restreints, loin des puissances qui gouvernent la politique, la religion et la civilisation ; ce n'est pas un courant de surface. D'autre part, le rôle des fidèles, la chaleur de la religiosité suppléent à peu près aux institutions ; leur agitation religieuse se suffit encore à elle-même. D'ailleurs les fonctions religieuses ne sont pas encore différenciées, leurs organes sont rudimentaires ou mal spécialisés ; la société est à peine constituée et les éléments disparates dont elle se compose sont à peine coordonnés. On trouve donc alors, réunies, un ensemble de circonstances qui font, à la nouvelle religion, une vie fort différente de la vie normale des religions. Il semble qu'elle se soit pliée aux conditions de son existence avec une remarquable souplesse, mieux encore, qu'elle ait été faite par son milieu.

Du premier chapitre, nous n'avons à retenir que les pages où M. Heinrici a ramassé la doctrine religieuse des Évangiles. Ils n'ont certainement pas pour nous le même genre d'intérêt que pour les autres. Toute question d'origine mise à part, on peut dire que les formules évangéliques sont parmi les représentations les plus exactes qui aient jamais été données des faits religieux ; elles témoignent d'une conscience parfaitement

claire de ces faits, d'un véritable génie religieux. Aussi les paragraphes de M. Heinrici sur l'importance religieuse de l'âme, le royaume de Dieu, la valeur religieuse de la moralité, la foi, la relation de l'homme avec Dieu, la présence de Dieu dans les réunions de fidèles, sont-ils, pour nous, fort instructifs. En outre, cette clarté d'expression que nous trouvons dans les Évangiles nous montre quelle était l'intensité du sentiment religieux, au moment et dans les milieux où ces formules ont été mises en circulation. Le premier christianisme était-il autre chose qu'une crise de religiosité judaïque? Un renoncement à soi, un sentiment très vif de la solidarité humaine, une sorte d'hyperesthésie de la moralité, c'était toute la nouvelle religion.

Les deux chapitres suivants nous la montrent en formation. D'un côté, c'est une nouvelle secte juive, juive de culte et de tradition, qui observe scrupuleusement la loi et vit au pied du temple; mais elle forme une communauté, organisée d'ailleurs sur le modèle juif, avec son conseil, ses collecteurs d'offrandes, ses prophètes inspirés, ses docteurs. De l'autre, c'est la mission chez les Gentils. M. Heinrici, en suivant saint Paul, nous fait entrevoir l'organisation rudimentaire des communautés et la préparation d'une nouvelle dogmatique, d'un nouveau système de représentations. Le tout est encore enveloppé dans la prédication; elle absorbe à peu près toute l'activité de la nouvelle Église. Les deux portions de la société chrétienne ne tardent pas à se heurter; un compromis les réunit, mais il reste en dehors, de part et d'autre, des dissidents qui firent souche d'hérésie.

Par le fait même de l'accroissement de l'Église, la deuxième génération chrétienne se trouvait en présence de conditions toute nouvelles. Il fallait une administration, une règle commune d'action et de pensée. M. Heinrici nous montre dans son chapitre II comment s'organise un corps d'administration. Un rituel, une liturgie se forme. La mythologie chrétienne est en pleine croissance et l'on arrête déjà quelques-unes des lignes de la dogmatique. On fixe le canon des Écritures. Les écrits johanniques, sur l'attribution desquels notre auteur discute longuement, donnent une juste idée de l'état religieux où se trouvait la deuxième génération chrétienne.

La critique de M. Heinrici est de l'espèce la plus conservatrice. Ce n'est pas ici le lieu d'y répondre et il nous suffit de la caractériser. Il conclut de son étude des textes que ce sont

de fortes personnalités qui ont déterminé la marche de l'histoire du christianisme, Paul et Jean après Jésus. De la lecture d'un livre plus minutieux où les institutions sont étudiées de plus près, celui de M. Harnack, dont nous parlerons plus loin, on voit que le rôle relatif des individus a été moindre. M. Heinrici conclut aussi que le christianisme se détache nettement de toutes autres religions pré-chrétiennes. Tandis que celles-ci sont une des faces de la vie d'un peuple déterminé, le christianisme est parfaitement indépendant de la civilisation et de l'organisation politique au milieu desquelles il a surgi. Nous nous inscrivons en faux contre cette conclusion. Nous dirons pourquoi dans notre compte rendu du livre de M. Harnack.

H. H.

C. JENTSCH. — *Hellenentum und Christentum*. Leipzig, Fr. Wilhelm Grunow, 1903, VIII-303 p. in-8°.

M. Jentsch s'excuse de ne pas être un savant et se donne pour un dilettante, un amateur instruit, curieux des grands problèmes historiques, de ceux qui ont un intérêt humain ou social. Il veut montrer ici l'antithèse que forment l'hellénisme et le christianisme, moins comme système de religion que comme modes de religiosité. Pour adoucir le contraste, il cherche entre eux des transitions et tâche de nous expliquer comment s'est produit le passage de l'un à l'autre. La recherche de ces transitions n'a pas seulement pour intérêt de faciliter la solution du problème posé par la propagation du christianisme; elle élargit considérablement l'image des deux types de religions qui sont mises en présence; l'hellénisme nous apparaît moins grec et le christianisme moins juif que ne le voudrait un beau parallèle; mais l'un et l'autre remplissent, chacun à sa manière, un certain nombre de fonctions qui sont les fonctions nécessaires d'une société religieuse idéale. Ces fonctions sont, suivant les sociétés, inégalement différenciées ou servies par des organes inégalement spécialisés, mais il est permis d'en chercher partout au moins les rudiments ou les traces; il est vrai qu'il faut souvent les chercher en marge des religions proprement dites, des systèmes fixes de croyances et de pratiques: c'est ce que fait M. Jentsch, au moins pour l'hellénisme (ch. III et IV, p. 138 sqq.).

Il ne faut pas s'attendre à trouver dans ce livre l'analyse

comparative de deux systèmes d'institutions. C'est l'*ethos*, le caractère, l'aspect synthétique de chacun d'eux que l'auteur prétend montrer à ses lecteurs, c'est-à-dire quelque chose d'assez indéfinissable et d'assez fuyant. Le livre forme une suite de tableaux qui nous offrent quelques-unes des images changeantes de l'hellénisme, dans sa marche vers le christianisme. Il ne serait pas de bonne guerre de faire la critique des deux premiers chapitres sur l'hellénisme homérique et posthomérique ; la substance en est empruntée à la *Griechische Kulturgeschichte* de Burckhardt ; ils sont faits d'impressions légères et banales ; mais ne demandons pas à l'auteur ce qu'il n'était pas préparé à nous donner. Des chapitres suivants nous n'avons à présenter que les conclusions, ce sont des résumés de textes importants, suffisamment clairs et bien faits ; mais ces chapitres sont peu articulés et il est difficile d'y apercevoir la charpente d'un raisonnement ou d'une démonstration. M. Jentsch nous montre d'abord que les spéculations des philosophes, Socrate, Platon et Aristote, empiètent sur le domaine de la religion ; avec eux apparaissent de nouvelles idées, morales et métaphysiques, qui trahissent de nouveaux besoins. La doctrine religieuse du christianisme est contenue en germe dans leurs doctrines philosophiques. En fait, on voit la morale et la métaphysique, se colorer de religion ; la philosophie se transforme en théosophie (ch. iv) chez les Stoïciens, les Néoplatoniciens, les Gnostiques et les Chrétiens philosophes ; de la théosophie on passe même aisément à la théurgie. Mais si toute la doctrine éthique et métaphysique du christianisme lui était donnée dans l'hellénisme, que devait-il donc apporter en propre ? Le christianisme apporte, nous dit-on, la certitude, et c'est l'œuvre de la révélation (ch. v). Nous dirions, en d'autres termes, que le christianisme fit une religion des bribes de religion qui s'élaboraient dans les philosophies. Tout d'abord, il donna un principe d'union à tous ceux qui, cherchant le salut, la vérité ou la moralité hors des cultes officiels, marchaient en tâtonnant les uns vers les autres ; il en fit une société, il leur ouvrit les cadres d'une organisation. Dans cette société s'accomplit la synthèse de la religiosité nouvelle et des rites anciens ; une religion compréhensive se dressa en face de la religion éparpillée de l'âge précédent. Quant aux idées morales et métaphysiques, elles ne se présentent plus dorénavant comme des idées individuelles, mais comme des idées collectives ; c'est

parce qu'elles sont collectives qu'elles prennent une objectivité parfaite ; c'est un consensus social qui crée la certitude.

M. Jentsch nous donne encore trois tableaux ou trois chapitres, l'un sur Dion de Pruse, rhéteur moraliste, chrétien d'esprit, l'autre sur Lucien, sceptique démolisseur, et le troisième sur Julien dont il juge l'insuccès fatal. Dans sa conclusion, l'auteur se demande si le christianisme est voué au même sort que le vieil hellénisme. Il a bon espoir. La question n'est pas de celles sur lesquelles nous puissions avoir un avis.

H. H.

J. M. ROBERTSON. — **A short history of Christianity.**
London, Watts, 1902, XII-429 p. in-8°.

Id. — **Pagan Christs.** Cf. plus haut p. 214

L'histoire de M. Robertson est écrite dans un esprit tout autre que les deux précédents livres. Son auteur dépasserait volontiers les conclusions de l'hypercritique. Il ne voit point à l'origine du christianisme des individus supérieurs, mais une masse grégaire, médiocre d'intelligence et de moralité, qui nous apparaîtrait tout d'abord en pleine crise d'agitation sociale pour retomber bien vite dans un état normal de passivité et de stagnation, favorable au libre développement des institutions issues de sa ferveur première. M. Robertson qui, comme nous l'avons déjà dit plus haut (p. 214), est sociologue, est donc bien disposé par ses idées de critique à considérer le christianisme comme un phénomène social. Mais ce n'est pas assez pour faire de sa *Short history* un livre de sociologie.

Au point de vue sociologique, une religion est un faisceau de fonctions et d'institutions qui leur correspondent. Nous demandons à l'histoire de nous faire suivre les variations de ces systèmes. De nouvelles fonctions se manifestent ou se différencient, des institutions changent de fonctions, des besoins collectifs nouveaux conduisent à des actes collectifs que régularisent des institutions inédites. En dehors du jeu régulier des institutions se produisent, de loin en loin, des crises d'activité sociale, des mouvements sociaux d'étendue variable, des états de groupe, qui, s'ils sont durables, déterminent des formes nouvelles d'organisation ; enfin, les systèmes religieux sont affectés par d'autres faits sociaux, faits démographiques, faits juridiques ou politiques, faits intellectuels, qui modifient sensiblement leur structure. L'organisation admi-

nistrative du christianisme a varié avec son étendue ; il s'est féodalisé au moyen âge, nationalisé plus tard ; il a absorbé successivement un certain nombre de philosophies. M. Robertson répond à peu près à nos exigences tant qu'il traite du christianisme primitif et du christianisme non établi du II^e siècle, qu'il oppose au christianisme établi du IV^e siècle. Mais, à partir de là, le livre est vraiment trop court et les développements sont disproportionnés. La formation de l'État de l'Église, la prédication de Boniface et la réforme franque, l'adaptation de l'Église au système féodal, la scolastique, la contre-réformation catholique, le cartésianisme d'Église du XVII^e siècle, et bien d'autres faits aussi significatifs, sont ou bien presque négligés, ou complètement passés sous silence. Faute de place, l'importance relative des choses n'est pas mise en lumière. Bien que le mot de sociologie revienne de temps à autre comme un refrain, nous n'avons devant nous qu'une histoire ordinaire, et encore est-elle incomplète. C'est une histoire du christianisme, en laid.

Le livre n'en vaut pas moins la peine d'être lu ; il est écrit avec vivacité et suggestif comme les autres ouvrages du même auteur. On y trouve d'intéressantes pages (p. 181 sqq.) sur les débats christologiques des conciles des V^e, VI^e et VII^e siècles, d'où le dogme orthodoxe sort, au plus haut degré, arbitraire et inintelligible ; sur Julien, dont M. Robertson pense que la restauration païenne aurait réussi, s'il avait vécu plus longtemps et s'il avait usé systématiquement de la persécution violente qui, dit-il, eut raison du bouddhisme dans l'Inde, comme du christianisme en Perse ; sur la décomposition morale et religieuse des provinces où s'établit l'islamisme ; sur les croisades qui servirent d'exutoire à l'Europe, et sur les changements sociaux qui les suivirent. M. Robertson appelle systématiquement l'attention sur les mouvements séparatistes qui nous révèlent l'état de la société religieuse et ses aspirations contradictoires, sur quelques-uns des faits politiques ou économiques qui affectent l'existence de l'Église. Il conclut, lui aussi, en se demandant quel est l'avenir de la religion. Il pense qu'elle ne peut espérer que dans une sorte de faillite sociale de notre civilisation, qui laisse les couches inférieures de nos sociétés dans un état de dépendance et d'ignorance qui les livre au fanatisme et à la superstition.

Ce qu'il y a de proprement sociologique dans l'œuvre de M. Robertson se trouve plus amplement développé dans son

Pagan Christs. C'est d'abord la comparaison qu'il institue, après d'autres, entre le christianisme et d'autres religions, comportant également le sacrifice d'un dieu ; c'est ensuite une théorie nouvelle des origines juives du christianisme. M. Robertson explique la formation du mythe chrétien par la survivance d'un de ces cultes d'à côté que le judaïsme a pensé étouffer, culte sacrificiel rendu à un dieu Jésus ou Josué, particulièrement à Pâques et spécialement, à l'origine, à l'occasion du sacrifice des premiers-nés. De toute façon, il tente d'enlever au christianisme ce qui lui reste de singulier et d'accidentel ; d'une part, en le rangeant dans un type général de religion, d'autre part en le rattachant à des phénomènes antécédents.

Nous admettons volontiers, avec M. Robertson, que le christianisme est sorti du pullulement des sectes juives, plus exactement, qu'il procède d'une crise religieuse survenue dans l'une de ces sectes ; nous admettons aussi, comme lui, que l'histoire évangélique est mythique de fonction et de contenu. S'il veut simplement nous montrer que les éléments de ce mythe existaient à l'état flottant chez les Juifs, nous sommes naturellement disposés à le suivre. Mais s'il nous dit que le drame de l'Évangile, qu'il compare justement à un drame de mystères, était effectivement joué dans un culte antérieur, nous réclameons à l'appui de cette hypothèse des preuves plus solides. Nous voulons savoir pourquoi le christianisme, si soucieux de récolter dans l'histoire juive les promesses messianiques et les preuves de la révélation, se serait tu sur ces ancêtres qui, sous la rigueur de l'ancienne loi, auraient pieusement conservé le germe de la loi nouvelle et du nouveau culte. S'il est d'origine samaritaine, pourquoi en aurait-il rougi après avoir rompu avec le judaïsme ? Il est difficile de croire qu'il ait déjà perdu, au premier siècle, le souvenir de ce passé. M. Robertson nous dit (p. 198) que la représentation du drame aurait été suspendue avant la rédaction des évangiles. L'hypothèse est ingénieuse, mais elle n'apaise pas nos inquiétudes. D'ailleurs, le fait qu'un ancien mythe supposé se soit rajeuni sous forme historique, que sa version nouvelle soit devenue le thème d'un drame rituel, abolissant complètement la précédente, est en contradiction avec l'existence, également hypothétique, d'un culte organisé et spécialisé. Pareille aventure ne peut arriver qu'à des mythes très diffus et très décomposés. S'il y eut une secte d'adorateurs de Josué, le christianisme ne peut s'être formé qu'à côté d'elle. Jusqu'à plus

ample démonstration, nous continuerons à penser qu'il y a dans le christianisme des éléments antiques de mythe et de rituel, mais que la synthèse est nouvelle. Nous n'avons d'ailleurs aucune peine à concevoir que des faits d'ordre assez primitifs, tels que le sacrifice et le mythe chrétien, procèdent de phénomènes parvenus à un degré supérieur d'évolution. Cette régression se produit au passage d'une société vieille à une société jeune. Il est naturel qu'une société religieuse nouvelle, très simple et recrutée dans des milieux très humbles, reproduise des formes primaires de pensée et d'action collectives.

H. H.

- H. OLDENBERG. — **La religion du Véda.** Trad. V. Henry. Paris, Alcan, 1903, in-8°.
- H. KERN. — **Histoire du Bouddhisme dans l'Inde.** Trad. G. Huet. *Annales du musée Guimet* (Bibliothèque d'Etudes). Paris, Leroux, 1902, 2 vol. in-8°.
- C. JULLIAN. — **Notes sur la plus ancienne religion gauloise.** *Revue des études anciennes* (Annales de la faculté des Lettres de Bordeaux), 1902, IV et V.
- R. DVORAK. — **Chinas Religionen.** 2. Th. : Laotse u. seine Lehre. (*Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*, XV). Münster, Aschendorff, 1903, VIII, 216 p. in-8°.
- A.-H. SAYCE. — **Religions of ancient Egypt and Babylonia.** Edinburgh, T. and T. Clark, 1902, 518 p. in-8°.
- G.-M. HIRST. — **The cults of Olbia.** *Journal of Hellenic Studies*, 1902.
- J. OAKESMITH. — **The religion of Plutarch : a pagan creed of apostolic times.** London, Longmans, 1902, in-8°.
- JULIUS GRILL. — **Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum.** Tübingen, J.-C.-B. Mohr, 1903, 69 p. in-8°.
- D. VÖLTER. — **Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägypt. Mythologie.** Leiden, E.-J. Brill, 1903, VII-113 p. in-8°.
- H. GUNKEL. — **Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelit. Religion.** Göttingen, Vandenhœck u. Ruprecht, 1903, 48 p. in-8°.
- KAFTAN. — **Das Christentum und die indischen Erlösungsreligionen.** Vortrag. Potsdam, Stiftungsverlag., 1903, 27 p. in-8°.

- P. WENDLAND. — **Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen.** *Neue Jahrbücher für Philologie*, IX, 1902, p. 1-19.
- F.-W. HACKWOOD. — **Christ lore : legends, traditions, myths, symbols, customs, superstitions of the Christian church.** London, E. Stock, 1902, 306 p. in-8°.
- E.-H. ABBOTT. — **Religious life in America : a record of personal observation.** New-York, Outlook Co, 1902, 370 p. in-8°.
- F. THUDICHUM. — **Papsttum und Reformation im Mittelalter 1143-1517.** Leipzig, M. Sängerswald, 1903, xx-502 p. gr. in-8°.
- R. WOLKAN. — **Die Lehre der Wiedertaüfer.** Ein Beitrag zur deutschen u. niederländ. Litteratur- und Kirchengeschichte. Berlin, B. Behrs, 1903, IX-295 p. gr. in-8°.
- P. THUREAU-DANGIN. — **La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle.** II^e partie : De la conversion de Newman à la mort de Wiseman (1845-1865). Paris, Plon-Nourrit, 1903, II-459 p. in-8°.
- T.-W. ARNOLD. — **Poche parole sul movimento religioso del giorno tra i musulmani del norte dell' India.** Actes du XII^e Congrès international des orientalistes (Rome, 1899), t. III, I, p. 435-442.

III. — SYSTÈMES RELIGIEUX DES GROUPES SECONDAIRES

(Clans, familles, sociétés secrètes, etc.)

- A. DE MARCHI. — **Il Culto Privato di Roma Antica.**
II. *La Religione Gentilizia e Collegiale.* Milan, Hoepli, 1903, p. x-189, in-4°.

Le premier volume de M. de Marchi était consacré aux cultes de la famille, le second est consacré à ceux de la *gens* et des associations privées ou « collegia ». Nous ne pensons pas que cette division (v. vol. I, p. II) épuise, même d'assez loin, la matière. Car elle laisse de côté tout le culte individuel proprement dit, et ne considère en somme que le culte des personnes morales. Or les Romains distinguaient et opposaient parfaitement au culte public, à celui de l'État et de ses divisions politiques (curies, localités, quartiers, etc.), non seulement celui de la famille, de la gens et du collège, mais encore

les actes obligatoires ou facultatifs de l'individu, accomplis par rapport à un culte public ou privé (Cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 334 et suiv. Cf. Den. Hal. II, 63, I; Festus, 245, *At privata [sacra] quae pro singulis hominibus*, etc.). Tous les systèmes du vœu, de la dédication, des offrandes d'initiation, des sacrifices expiatoires volontaires, etc., restent ainsi hors du champ d'étude de M. de Marchi, qui a restreint, peut-être arbitrairement, son sujet.

L'étude des cultes gentilices romains serait capitale... si on pouvait la faire. Elle jetterait un jour tout particulier non seulement sur les origines de la religion romaine, mais aussi sur celles de la *gens* et sur tous ces cultes de clans par lesquels l'humanité a évidemment débuté. Il faut donc, en tout cas, savoir gré à l'audace de M. de M. qui a su utiliser finement des documents pauvres et épars, enregistrant des traditions lointaines et nuageuses ou ne montrant que les *gentes* décomposées. Chaque fois qu'il a pu, il s'est servi des données épigraphiques, numismatiques, archéologiques qui, dans la seconde partie de son travail, lui seront d'un si grand secours. Mais, sauf les monnaies des Valerii et d'autres consuls qui ont utilisé les symboles de leur *gens*, nous ne connaissons rien qui soit instructif (p. 35 et sq.). Et encore à quelle date remontent ces quasi blasons, pour la plupart d'origine gréco-latine? Répondent-ils vraiment à des cultes? nous n'avons sur ce point aucune certitude.

Etant donnée la rareté des faits, le plan de l'auteur ne pouvait être qu'assez simple. Il étudie donc successivement la part que certaines *gentes* prenaient, en tant qu'elles, au culte public; ainsi les Aurelii jouaient un rôle dans le culte solaire, les Horatii dans le culte de Juno Sororia, etc. Est-ce par suite d'une doctrine préconçue que M. de M. ne veut pas admettre de relation, d'une part, entre les fêtes dites Lupercales et la *gens* Valeria qui y avait pourtant une place prépondérante, reconnue par toutes les traditions, et d'autre part le rôle des Hirpi (loups) Sorani? Serait-ce pour nier *a priori* une survivance possible de totémisme, qu'il veut rattacher l'origine du mythe de Valeria Luperca (héroïne) à l'idée du culte des mânes (*Lupus*, en étrusque=mort), en faisant remarquer qu'Acca Larentia a pour indigitation Luperca et qu'elle est la Mère des mânes (p. 34). Et pourtant Acca Larentia est justement appelée Luperca parce qu'elle avait été la louve nourricière des héros Romulus et Remus (Cf.

p. 50). Il est extrêmement remarquable, selon nous, qu'en plein Latium et dans les longs siècles de l'enfance de Rome, un culte de clan, à allure totémique, rattaché à de vrais mythes thériomorphiques, ait pu subsister et jouer un pareil rôle. En tout cas nous ne pouvons être que vivement intéressés, en voyant M. de M. contraint par les faits à concevoir les débuts du culte public romain comme une espèce de conglomerat de cultes gentilices proprement dits (p. 27-28).

Il fallait ensuite étudier le culte de la *gens*, en lui-même, abstraction faite de ses relations avec le culte public. Malheureusement sur celui-ci nous ne connaissons presque rien, si ce n'est son importance. Nous savons le rôle juridique considérable qu'avait la communauté de nom et de *sacra* entre *gentiles*, et M. de M. rattache heureusement au système de la *gens* les institutions de la *detestatio* et de l'*alienatio sacrorum*, sans d'ailleurs résoudre les difficiles questions qui s'y rapportent. Nous savons qu'il existait des sépultures communes et des rites obligatoires communs, sacrifices et banquets; nous savons même comment, une fois qu'on eut admis à ces cultes des individus d'autre nom, la *gens* disparut comme organe religieux. Enfin il semble qu'il a existé un sacerdoce gentilice. Voilà tout ce que les textes et les inscriptions nous apprennent.

La distinction entre le culte privé et le culte public, qui a une pleine valeur au point de vue de la sociologie religieuse quand il s'agit des cultes domestiques, de la *gens* ou de la *familia*, opposés à ceux de l'État, ne nous semble plus avoir qu'une valeur juridique en ce qui concerne grand nombre de cultes collégiaux. Ceux-ci sont, en effet, le fait ou d'associations à caractère public (corporations, métiers et partis politiques au temps de la république), ou d'associations dont le recrutement s'étend au delà même des limites de l'État et s'attachent à un culte universaliste, extra-national (mystères bachiques, mithriaques, isiaques, de la Magna Mater, p. 85 et sqq.). Ici, si les documents littéraires, historiques et juridiques sont assez rares, les documents épigraphiques et archéologiques (v. p. 107 sur la Basilica Hilariana) abondent; ils sont déjà rassemblés en partie dans les grands travaux de Cumont sur les mystères de Mithra, et de Walzing sur les *Associations Professionnelles*. Mais M. de M. les examine, à nouveau, au point de vue du culte collégial en général, de son régime juridique et religieux; et nous tenons ici sa contribution pour fort importante. Il remarque que, au contraire des associations du

moyen âge qui n'avaient que secondairement un caractère religieux, les associations romaines avaient, avant tout, un caractère de ce genre, sans lequel on ne concevait pas alors d'association possible (p. 82 en particulier). Sous ce rapport, associations en vue d'un culte particulier (de dieu étranger, de génie d'un empereur vivant ou mort), associations en vue des funérailles et des sépultures honorables et d'un culte ancestral régulier, associations professionnelles et corporatives, clubs et sociétés d'amusements, se ressemblent étrangement. M. de M. étudie successivement leur état légal, et leur organisation intérieure, leurs dieux, leurs actes de cultes, (fêtes, dons, offrandes votives, fondations et legs, même d'un étranger à l'association), leurs initiations et sacerdoces, leurs devoirs funéraires, leurs lieux sacrés (sépulcres communs et bâtiments d'assemblée religieuse, souterrains mithriaques, *scholæ*). Il est étonnant que M. de M., qui rapproche les catacombes chrétiennes des lieux sacrés des collèges religieux, et explique très ingénieusement et leur choix, et leur utilisation (p. 166), n'ait pas poussé plus loin le rapprochement et n'ait pas fait, suivant une théorie classique, du christianisme un simple *collegium* religieux romain, soumis aux mêmes vicissitudes que les autres collèges, et qui en aurait calqué l'initiation, la hiérarchie, le régime juridique et religieux, les fonctions funéraires. Le travail de comparaison considérable a peut-être fait reculer l'auteur, mais nous nous expliquons mal cette répugnance que marquent tant d'auteurs à ne considérer, dans l'histoire de Rome, que la Rome dite païenne et à ne pas voir, dans la formation de l'Église romaine, un fait essentiel et instructif de la vie juridique et religieuse de Rome. Quelle que soit l'excellence de ce travail, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer l'insuffisance des renseignements sur l'initiation dans les collèges (p. 98, p. 114, etc.), et le caractère surprenant d'une hypothèse suivant laquelle une corporation de marchands de bois aurait tiré son origine d'un collège des *dendrophori* de Cybèle (p. 105).

M. M.

GOBLET D'ALVIELLA. — **De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, t. II, p. 173-203, 339-362 ; 1903, I, p. 1-33, 141-173.

IV. — CROYANCES ET PRATIQUES POPULAIRES INORGANISÉES

A. DIETERICH. — **Ueber Wesen und Ziele der Volkskunde.** Extrait des *Hessische Blätter für Volkskunde*, I, 3. Leipzig, Teubner, 1902, p. 1-26.

Ce que nous donne ici M. Dieterich est le discours qu'il prononça à la première assemblée générale de la société hessoise pour la *Volkskunde*, dont il est un des fondateurs. Il essaie d'y donner une définition de la *Volkskunde* qui délimite suffisamment les recherches de la nouvelle société. Il aime mieux l'entendre au sens étroit qu'au sens large. La *Volkskunde* n'est pas selon lui l'étude de toutes les manifestations, quelles qu'elles soient, de la vie d'un peuple ; c'est l'étude du *vulgus*, non du *populus*, c'est-à-dire du *Folk-lore* et des traditions populaires. Or, nous dit M. Dieterich, cette étude forme bien une science en soi. Toutes les philologies, ajoute-t-il, toutes les branches d'études historiques finissent par se heurter à des séries de faits qu'il leur est impossible de décomposer en actes individuels, tel est le langage, tels sont les contes ou les coutumes ; ces faits forment le sous-sol préhistorique ou « non-historique » de nos civilisations ; on peut y attacher les épithètes *collectif*, *traditionnel*, *populaire*. S'ils échappent aux méthodes d'interprétation propres à l'histoire et à la philologie, on est armé, pour les étudier, d'une méthode spéciale, la méthode comparative ; on comprend mieux les faits de ce genre, qui sont observés dans une certaine civilisation, quand on les compare à des faits du même ordre, observés dans d'autres civilisations. L'étude comparative des langages est déjà l'objet d'une science spéciale, la linguistique comparée ; tout le reste constitue le domaine de la *Volkskunde*. Cette science étudie donc à l'aide de la méthode comparative des formes d'activité collective. M. Dieterich constate que les Anglais ont inclus dans le *Folk-lore* les coutumes et croyances des demi-civilisés, des *Naturvölker* ; quant à lui, il s'interdit de délimiter trop exactement sa *Volkskunde* du côté de l'anthropologie et de l'ethnologie. Il considère, croyons-nous, qu'elle doit trouver chez les sauvages des termes de comparaison, mais que l'objet propre de ses recherches est la tradi-

tion et la vie populaire des peuples dits civilisés, c'est-à-dire un résidu de préhistoire.

Nous introduirions volontiers dans les raisonnements de M. Dieterich une parenthèse qui modifierait légèrement une de leurs conclusions. La méthode comparative qu'on applique à l'étude de ces faits ne se justifie que si l'on est en droit de leur supposer quelque chose de commun : c'est de ne pas être individuels, mais collectifs ou sociaux. Il va sans dire que nous considérons les sociétés comme suffisamment comparables par le fait même que les individus y sont groupés. Les faits de la tradition populaire sont précisément de ceux où la vie collective et ses effets constants se manifestent avec une particulière clarté. Mais sont-ce les seuls faits qu'on ne puisse pas expliquer comme des actes d'individus ? M. Dieterich le croit ; nous sommes sûrs du contraire et nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de traiter l'étude de ces faits comme une science distincte de l'étude des autres phénomènes qui se passent dans les sociétés. C'est pour nous un chapitre de science, et non pas une science.

M. Dieterich pense que l'ensemble des traditions populaires a un caractère religieux, ou qu'une sorte de religion spontanée en est la souche. Sur ce point, nous avons été jusqu'à présent et nous sommes provisoirement d'accord avec lui. Nous confessons cependant que notre première opinion est fort ébranlée ; nous serons peut-être amenés à restreindre considérablement le sens du mot religion.

M. Dieterich nous fait également part de ces idées sur la pratique de la *Volkskunde*. Il souhaite que ses adeptes aient une éducation spéciale de philologues ou d'historiens. Il pense aussi que c'est un ordre de recherches où les associations peuvent beaucoup faire.

Faute de temps, nous n'avons pas pu dépouiller cette année la publication de la nouvelle société hessoise. Nous ne manquerons pas de le faire l'année prochaine.

H. H.

J. GREGORSON CAMPBELL. — *Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland*. Glasgow, Maclehose and Sons, 1902, XII-306 p. in-8°.

On a déjà publié récemment de M. Gregorson Campbell un précieux recueil de traditions populaires écossaises dont nous avons rendu compte. Il s'y agissait surtout de mythes

et de contes dont les personnages principaux étaient des fées. Nous reviendrons ailleurs sur la première moitié de ce nouveau volume. Nous devons signaler ici, sommairement puisqu'il s'agit d'un recueil de matériaux, les chapitres intitulés *Second Sight* et *The Celtic Year*. Le premier contient également des récits qui sont des contes, des légendes et des mythes. Beaucoup, il est vrai, sont des récits d'expérience personnelle ; mais l'expérience se produit sous la forme dictée par la tradition ; elle est inspirée par le conte ou par le mythe. On signale d'autre part que le narrateur finit par ne plus distinguer entre sa propre aventure et les contes en faveur ou réciproquement. C'est un fait dont il faut tenir compte pour peu qu'on se préoccupe de connaître les croyances actuelles d'un milieu. La croyance n'existe que quand les faits qui en sont l'objet sont présentés sous la forme fixée par le récit traditionnel ; elle cesse dès que disparaissent les associations d'idées qu'il comporte. On peut dire encore que le conte provoque une sorte de croyance verbale dont le fondement n'est pas mis en question.

Cette réserve faite sur la valeur documentaire des données qui nous sont soumises, nous notons, avec M. Campbell, que, dans la croyance des Highlanders, l'homme est pourvu de plusieurs sortes d'esprits, qui sont visibles aux individus doués, constamment ou momentanément, de ce qu'on appelle la seconde vue. Il a d'abord une sorte de double, distinct de son âme, qui apparaît à son insu, là où il doit passer et faisant les gestes qu'il doit faire ; c'est une image de son être futur. Une autre réplique de sa personne apparaît au voyant, quand il doit mourir ; il voit cet autre lui-même accomplir certains actes, tel que celui de suivre des cortèges funèbres ou d'assister à des messes fantomatiques, actes par lesquels il montre qu'il est au nombre des morts désignés. Un troisième double d'une autre sorte apparaît là où il désire ou, simplement, pense fortement être ; c'est la réalisation du désir fort sous la forme d'un fantôme. De ces apparitions, les unes ont des gestes propres, les autres répètent les gestes du voyant. Les voyants sont familiers avec d'autres spectres qui viennent du monde des morts. M. Campbell ne cite pas ces récits à titre de documents psycho-physiologiques, mais pour les croyances collectives qu'ils impliquent et c'est à ce titre qu'ils nous intéressent aussi. Les représentations collectives fournissent un langage aux mouvements obscurs de la sensibilité individuelle.

Il faut faire une place à part à celles de ces apparitions qui procèdent de la vie de clan. On raconte que les morts d'un clan viennent assister les parents à leur lit de mort. Certains clans ont des annonces de la mort qui leur sont propres. Ainsi les morts du clan des Machlains de Lochbuy sont annoncées par l'apparition d'un cavalier fantôme, Hugh à la petite tête, qui est un des ancêtres du clan.

Passons au dernier chapitre : c'est une revue du calendrier des fêtes. M. Campbell pose en principe que, sauf les noms de la fête de *Bealtainn* (fête de mai) et de *Sainhainn* (fête de novembre), tout, dans ce calendrier, est moderne, chrétien ou romain. C'est la seule proposition générale que nous ayons à relever dans cette intéressante, mais malheureusement un peu courte collection de faits. Nous devons laisser passer cette thèse sans la discuter, car cette discussion ne pourrait pas être instituée avec fruit à propos de l'ensemble de faits soumis à notre étude par M. Campbell. Les usages dont l'origine est en question se répètent ailleurs en Europe. Le problème ne peut pas être posé dans les termes réduits où l'auteur s'est borné.

H. H.

K. REUSCHEL. — *Volskündliche Streifzüge*. Leipzig, Koch, 1903, p. viii-266 in-8°.

Les deux premiers essais de ce livre sont consacrés à la *Volkskunde* et à sa méthode, à la *Volkskunde* de l'Allemagne en particulier ; nous n'y voyons réellement à signaler que les pages consacrées à la théorie de Wundt (*Völkerpsychologie*, I, 7 et suiv.) sur les rapports de la psychologie individuelle et de la psychologie collective (p. 8-10), et l'opposition bien critique entre l'ethnographie et la *Volkskunde* (p. 12). Il est curieux que la science allemande ait tant de peine à se constituer sur ce point une nomenclature et une méthode.

Les trois dernières études (p. 197 et suiv.), ont plus d'intérêt pour nous. Deux d'entre elles concernent la légende et le conte. La légende se distinguerait par un caractère historique et géographique et par des relations plus directes avec le mythe soit ancien (germanique) soit moderne (chrétien) ; car la légende peut englober les héros et les saints. Le conte est plutôt un « produit de la fantaisie du peuple ». Mais M. R. passe rapidement sur les caractéristiques du conte pour exposer la controverse entre historiens et anthropologues sur

l'origine et la propagation des contes ; naturellement, il se prononce contre l'hypothèse de l'origine orientale, mais en marquant bien le problème de leur extension (p. 232). Peut-être admet-il un peu à la légère l'expression de Feilberg : « Les contes se propagent avec la culture ». Selon nous, ils se propagent même en l'absence de grandes civilisations. Il y a eu des emprunts littéraires dans l'Amérique indienne, et sur une étendue plus vaste que l'Europe. — Le troisième essai porte sur la « superstition », les « survivances » à propos desquelles sont considérées plus spécialement la notion de l'âme et la médecine populaire ; mais la question est plutôt sommairement traitée.

Le fond du livre est formé par un travail d'ensemble sur la « chanson populaire ». Ici, l'auteur se trouve sur son véritable terrain, on le sent. Les remarques intéressantes abondent, comme quand l'auteur nous montre une chanson d'amoureux devenir un cantique à la Vierge (p. 150), et quand il nous signale les liens étroits qui unissent la chanson aux mœurs et aux conditions de la vie des provinces allemandes. Particulièrement digne d'attention nous paraît le travail sur les rapports qui unissent la chanson proprement dite, qui a un artiste pour auteur, et la chanson populaire. C'est toute une contribution à l'étude sociologique de la littérature, où M. R. nous montre l'auteur utilisant des mètres, des thèmes, des airs, des vers populaires, et le chant, faisant fortune, redevenant populaire, recevant l'empreinte et les déformations nécessaires pour qu'il soit, même pour le peuple, œuvre du peuple. Les remarques sur le style de la poésie populaire, sur les *Schnaderhüpfel* de l'Allemagne méridionale, viennent remarquablement à l'appui des théories de M. Gummere que nous avons exposées ici l'an dernier. (*Année*, VI, p. 560).

Tout un chapitre est consacré à la théorie de Bücher sur l'origine de la poésie populaire, qui viendrait du chant de travail (p. 86 sqq.), à laquelle l'auteur se rattache en partie ; ce qui est assez étonnant : car justement la chanson populaire allemande semble plus détachée qu'aucune autre des rythmes de travail.

L'auteur, bien informé sur l'Allemagne, néglige, probablement de parti pris, tous les renseignements qu'eût pu lui fournir le Folk-lore des autres pays. Peut-être le connaît-il mal. Sans cela eût-il appelé la chanson de Marlborough, un *Spottlied* ?

M. M.

LE P. CADIÈRE. — **Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon-Son.** *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, I, 1901, p. 119-139, 183-207; — **Coutumes populaires de la vallée de Nguôn-Su'on.** *Ib.* II, 1902, p. 352-387.

L'ensemble de ces travaux est des plus importants. Une partie concerne plus spécialement les représentations collectives (concernant le temps, II, 367), et religieuses (esprits animaux aquatiques et terrestres, cultes de la baleine et du chien, plantes, localités). Ces croyances sont étudiées à travers les sources les plus sûres : dictons populaires, rites, légendes et contes. L'autre partie concerne plutôt le rituel domestique.

M. M.

J. D. HIRSCH. — **Der Aberglaube.** *Ein Beitrag zur vaterländ. Kultur und Sittengeschichte.* Bielefeld, A. Helmich, 1902, 80 p. in-8°.

PAUL SÉBILLOT. — **The worship of Stones in France.** *American Anthropologist*, 1902, Nouv. Ser., IV, p. 76-108.

F. STARR. — **The Tastoanes.** *Journal of American Folk-lore*, 1902, XV, p. 73-84. Survivances dans le Folk-lore mexicain d'anciennes cérémonies Aztèques.

C.-E. MAITRE. — *Compte-rendu de J. BATCHELOR.* — **The Ainu and their Folk-lore.** (London, 1901.) *Bull. de l'École française d'Extrême-Orient*, 1903, III, p. 121-129 (article important).

M. LONGWORK DAMES. — **Balochi Folklore** (Pendjâb, contes et coutumes). *Folk-lore*, 1902, p. 232-274.

S. J. CURTISS. — **Primitive semitic religion of to-day**, *Record of researches, discoveries and studies in Syria, Palestina, and the Sinditic peninsula.* London, Hodder and S., 1902, 288 p. in-8°.

PERCY MANNING. **Stray Notes on Oxfordshire Folk-lore.** *Folk-lore*, 1902, p. 288-295.

L. M. EYRE. **Folk-lore notes from St-Briavel.** *Folk-lore*, 1902, p. 170-177.

L. SALMON. — **Folk-lore in the Kennet Valley** (Hampshire). *Folk-lore*, 1902, p. 418-427.

J. v. NEGELEIN. — **Aberglaube auf der Kurischen Nehrung.** *Globus*, 1902, II, 236 sqq.

EMIL WETTSTEIN. — **Zur Anthropologie und Ethnographie des Kreises Disentis.** Zürich, Ruschers Erben, 1902.

J. KOEHLER. — **Egerlander Volksglaube.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 462 sqq.

E. DE MARTONNE. — **La Valachie.** Paris, Colin, 1902, xi-387 p., in-8°. (Le chapitre xvii traite du *Folk-lore*; il y est surtout question de rites matrimoniaux.)

BLAU. — **Huhn und Ei in Sprache und Brauch des Volkes.** *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1902, 5.

M. SCHWAB. — **Du Folk-lore de l'Orient.** *Journal asiatique*, 1902, I, p. 536-545.

V. — LA MAGIE

J. N. B. HEWITT. — **Orenda and a Definition of Religion.** *American Anthropologist*, 1902, Nouv. série, IV, 1, p. 33-46.

Nous avons attribué, dans notre mémoire sur la Magie, une juste importance aux faits qu'a signalés M. Hewitt. Celui-ci a le mérite de les avoir bien connus, par lui-même, et d'avoir montré un certain nombre d'équivalents heureusement choisis (p. 37). On sait qu'il a vu l'intérêt de la notion de « puissance magique », d'*orenda* comme il l'appelle du nom iroquois-huron. Même, suivant sur ce point des indications du regretté Powell, il a remarqué que la causalité magique avait été attribuée par l'« inchoate mentation of man » (sic) à toutes choses. Certaines autres indications, toujours sommaires, sont encore précieuses dans cet article, comme l'essai pour définir les phénomènes religieux par l'absence ou la présence de la notion d'*orenda* (p. 42). Les essais d'archéologie hébreo-égyptienne (p. 42, n.), ceux de grammaire comparée indo-européenne (sur la racine ças) que tente M. Hewitt sont plutôt malencontreux.

M. M.

G. FOSSEY. — **La magie assyrienne. Etude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés.** (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, XV.*) Paris, Leroux, 1902, 474 p. in-8°.

Nous trouvons dans ce livre la traduction de 46 pièces ou fragments de pièces liturgiques. Ce n'est pas le recueil com-

plet de la littérature dite magique des Assyro-Babyloniens, mais c'en est une partie importante. M. Fossey n'a pas cru devoir reprendre les textes du même genre qui ont été publiés et bien traduits par MM. Tallqvist et Zimmern. Ces textes forment des séries complètes et fermées, des livres. Ceux qu'il nous donne ont été, pour la plupart, interprétés par Lenormant, Sayce et J. Halévy. M. Fossey ne s'est pas astreint à comparer d'un bout à l'autre ses traductions à celles de ses devanciers; comme il est notre collaborateur, nous sommes un peu gênés pour dire ici le bien que nous pensons de son travail.

Les textes dont il fait connaître d'excellents exemplaires ont une valeur considérable. Ce ne sont pas les fragments isolés d'une liturgie dont le caractère général nous échapperait; des prières ou des bribes de rituel dont l'objet défini et la place nous resteraient inconnus. Nos tablettes sont groupées et numérotées par séries, ayant un titre général et un caractère commun: série *maklû*, série *shurpu* (les deux mots signifient combustion), recueils de textes récités pendant la combustion d'objets symboliques; série de l'élevation de la main, série du mauvais démon, de la *Labartu* (démon), du mal de tête (épilepsie). Ce sont donc, malgré les lacunes, des rituels complets.

Par malheur les recueils sont tous d'un même genre. Ils ne contiennent que des exorcismes. Ils nous font connaître ce que M. Fossey appelle « la magie défensive » des Assyro-Babyloniens, mais ils ne nous permettent pas de faire le tour de leur magie; ni de savoir comment les Assyro-Babyloniens définissaient et limitaient le système de choses que nous désignons par ce mot. M. Fossey n'y a donc pas trouvé de quoi suppléer au manque d'une étude sociologique préalable de ce système de choses et a dû se contenter de la définition que perpétue l'imprécision du langage. Nous ne lui cherchons donc pas une querelle personnelle en la critiquant.

M. Fossey considère que la magie est suffisamment définie par le caractère intrinsèque de son manuel opératoire. C'est ce que nous contestons dans le mémoire que nous publions en tête de ce volume. Nous y avons largement utilisé le travail de M. Fossey. Il est inutile de nous répéter ici, contentons-nous d'indiquer ce que contient sa préface. Il nous y donne un aperçu à la fois analytique et synthétique de ses textes. Il étudie à part les agents, démons et magiciens, et les rites. Les rites sont considérés comme des rites sympathiques; mais l'auteur insiste sur les cérémonies préparatoires, spécia-

lement augurales, et sur les purifications qui les précèdent. Il essaie de nous donner une idée précise de l'idée de *mamit* dont nous avons vu plus haut l'importance. Nous aurions souhaité que, sur ce point, il tirât davantage de ses données.

H. H.

H. GERING. — *Ueber Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Rektoratsrede.* Kiel, Lipsius und Tischer, 1902, 31 pages.

M. Gering nous donne dans cette conférence, abondamment garnie de notes, un précieux catalogue des formes de divination et de magie usitées ou crues possibles chez les Scandinaves au temps où furent rédigés leurs poèmes héroïco-mythologiques et leurs sagas. Son exposé est fort clair, mais il nous laisse le soin de qualifier et de classer nous-mêmes les faits. Toutes les sortes de divination sont mises sur le même rang, sans distinction de magie et de religion. De même M. Gering abandonne la distinction faite par Grimm du magique et du merveilleux, du *Zauber* et du *Wunder*, il cite parmi les choses magiques des objets merveilleux donnés par les dieux à leurs favoris; on pourrait parler, à vrai dire, d'une magie des dieux; les dieux, par exemple, sont pourvus de talismans proprement magiques qui leur viennent des géants ou des nains, c'est-à-dire d'esprits laissés en dehors du culte régulier.

Les pratiques divinatoires et autres que nous qualifions de magiques sont accomplies par des agents particuliers. On nous cite entre autres des femmes (*völur*, *spakonur*), des étrangers, surtout les Finnois et les Lapons. Ces pratiques ne sont pas essentiellement interdites, mais elles tendent vers l'interdiction; le maléfice tombe régulièrement sous le coup de la loi; souvent le peuple se fait juge lui-même, en lapidant ou noyant les sorciers; à l'époque chrétienne, l'ensemble de ces pratiques est interdit.

Il semble, d'après certaines traditions, que la notion de sorcier se confond avec celle de vampire. En tous cas, le sorcier est essentiellement un être à métamorphoses. Il règne ici la même incertitude qu'ailleurs sur la question de savoir si c'est le sorcier ou son double qui prend la forme animale. Les Bererker sont de véritables loup-garous qui se croient transformés en ours. Cette faculté d'exaltation se transmet héréditairement

ou appartient à toute une famille. La faculté de se métamorphoser rapproche les sorciers des esprits : les Walkyries sont des sorcières à métamorphoses.

Les rites sont précédés de sacrifices et accompagnés de prières et d'incantations; des breuvages enivrants étaient employés pour préparer la folie des Bererker. On cite des cérémonies magiques qui s'accomplissaient en public, avec participation de l'assistance (p. 7). Elles se faisaient généralement en plein air, comme l'indique un des termes techniques employés par les désigner. On parle de mauvais œil. Un rite de malédiction particulier est celui qui plante sur un piquet une tête de cheval regardant dans la direction où l'on veut envoyer le charme. M. Gering nous cite un certain nombre de substances magiques (p. 21).

M. Gering fait dériver la magie et la divination de la croyance au pouvoir des morts. Un certain nombre de rites peuvent en effet s'y rattacher; il y en a d'autres comme la divination par les sorts qui impliquent de tout autres idées. Nous avons expliqué d'ailleurs, dans notre mémoire, qu'il était impossible de faire sortir la magie de l'animisme.

H. H.

J. GREGORSON CAMPBELL. — *Witchcraft and second sight in the Highlands of Scotland*. Glasgow, Maclehose, 1902, xiii-306 p. in-8°.

R. G. MACLAGAN. — *Evil eye in the Western Highlands*. Londres, David Nutt, viii-232 p. in-8°.

Voici deux livres qui nous renseignent sur l'exercice de la magie dans les Highlands de l'Écosse et sur les croyances qui l'escortent. C'est en effet sous la rubrique *magie* que nous croyons devoir ranger les faits que M. Maclagan range sous la rubrique *mauvais œil*. Notre auteur ne nous dit pas ce qu'il pense des rapports de ces deux termes, mais ses informateurs se donnent une certaine peine pour les distinguer; à maintes reprises nous voyons spécifier que tel cas est un cas de mauvais œil (*cronachadh*) et non de magie (*buidseachas*). La distinction paraît avoir des conséquences pratiques, en ce sens que les malheureux doués de mauvais œil ne semblent pas être inquiétés; on les craint, on les évite, mais on ne les poursuit pas. On cite en outre des cas où le mauvais œil s'exerce à l'insu, contre le gré, ou au détriment de son possesseur.

C'est une force naturelle, étrangère à lui, qui réside en lui et dont il n'est pas le maître. Cette force est analogue aux pouvoirs magiques; elle produit des effets semblables, elle se manifeste par des méthodes analogues et les conditions générales de son efficacité sont les mêmes. Le don du mauvais œil, bien qu'il soit quelquefois incontrôlable, est en général susceptible d'applications volontaires et utiles; les praticiens qui neutralisent ses effets sont eux-mêmes suspects d'en être affligés, à la façon des médecins de la magie qui sont des magiciens. Le mauvais œil s'emploie au moyen de gestes et de paroles qui ne sont autre chose que des rites très simples : les éloges exagérés qui ne sont pas accompagnés d'une bénédiction ont la valeur d'incantations. Enfin nous avons démontré plus haut que, dans la magie commune comme dans les cas de mauvais œil, les effets attendus ou redoutés procédaient de la puissance, multipliée par l'attention sociale, du désir fort.

Bref, au terme de mauvais œil ne correspond pas une catégorie de faits spéciaux; on l'applique à des faits de nature fort diverse et si l'on s'avisait d'en chercher une définition qui n'en écartât aucun, on aurait chance de retrouver une définition valant pour la magie en général. Mais c'est une magie rudimentaire, une magie réduite, un embryon de magie; elle est en tous cas très vulgarisée.

Elle a cependant un intérêt tout particulier. Tandis que, dans la magie proprement dite, il a fini par se créer tout un arsenal de pouvoirs spécialisés, qui ne sont plus vérifiés, dont les effets attestés par la tradition échappent au contrôle de l'expérience, qui jouent automatiquement dans des circonstances fort différentes de celles où s'exerçait la magie primitive, nous voyons se produire, ici, sous nos yeux et sans déguisement, en marge d'une civilisation supérieure, les phénomènes sociaux qui sont à la racine de la magie. Nous voyons des réalités créées par des concours d'attention, par des ententes et des attentes collectives, qu'il s'agisse de la qualification des agents du mauvais œil ou de leurs méfaits. Le livre de M. Maclagan en donne un nouvel exemple à chaque page sans qu'il y en ait un que nous puissions préférer aux autres et détacher du faisceau qu'ils forment. On constate que, dans le milieu qu'il observe, l'ordre magique de la succession des phénomènes, c'est-à-dire celui où l'image motrice collective accompagnée de craintes et de désirs est suivie de sa réalisa-

tion, est aussi naturel et constant que l'ordre expérimental. Il en résulte que les choses magiques sont des plus communes et qu'on attribue le mauvais œil à tout individu en qui la moindre singularité peut éveiller l'imagination populaire.

Bien que nous fassions rentrer les cas de mauvais œil dans la catégorie générale de magie, il est intéressant de constater que, dans une civilisation qui a subi des influences diverses, comme celle des paysans celtiques des Highlands, on tend à distinguer, dans la magie, des degrés. Les faits se différencient par les images qui concourent à former les notions. Dans celles du mauvais œil, par exemple, la démonologie chrétienne est absente. Il en résulte qu'on n'y attache pas la qualification de diabolique. Cesont des degrés de réprobation ou d'interdiction.

M. Campbell distingue dans les croyances des Highlands la magie noire et la magie blanche, la magie noire étant la magie maléficiante, la magie blanche, la magie bienfaisante, utile, ou la contre-magie. En fait, elles n'ont pas de désignations distinctives, mais le terme spécifique *buidseachas* paraît réservé au maléfice. Une distinction sur laquelle paraissent insister les informateurs est celle qui est fondée sur les puissances surnaturelles invoquées par les opérateurs : la magie noire agit au nom du diable et contre la Trinité ; l'autre agit au nom de Dieu et des saints, elle n'emploie dans ses charmes que des paroles saintes, des *good words*. A vrai dire, ces paroles saintes, et entre autres, les charmes du type mythique où figurent les personnages du Christ, de la Vierge et des Saints, qui sont communs dans le répertoire de cette magie blanche, ont été condamnés par l'Église, réprouvés et punis au même titre que les autres. M. Maclagan nous cite à plusieurs reprises le cas de paysans qui refusent d'apprendre des charmes que veulent leur communiquer des professionnels, bien qu'ils ne contiennent que des *good words* ; ils préfèrent leur en laisser la responsabilité. Enfin on pose en principe que les personnes sages qui connaissent les charmes utiles (*eolas*) sont capables et, par conséquent, suspectes de magie noire. Il ne s'agit donc pas de phénomènes foncièrement différents, mais on est en présence de plusieurs séries de moyens d'action spécialisés et de plusieurs séries d'images mal fondées. La tradition ecclésiastique sur la sorcellerie est juxtaposée au système des contes de fée. Le christianisme, la démonologie chrétienne, le passé celtique, ont fourni chacun leur part de rites et de traditions.

Les faits que le livre de M. Campbell range, dans un intéressant chapitre, sous la rubrique « seconde vue », sont également du ressort de la magie. Le don de seconde vue, si involontaire qu'il puisse être, a quelque chose de dangereux, d'illégal et de condamnable.

L'appareil extérieur de cette magie est fort simple, même celui de la magie noire. De l'image de la sorcellerie du moyen âge il ne reste que quelques traits ; il n'y a plus, dit M. Campbell, ni sabbat, ni incubes ; les sorcières sont de pauvres vieilles, malheureuses, malicieuses, peu dangereuses et qui tâchent de vivre de leur mieux aux dépens d'autrui. Dans l'ensemble, toute cette magie est pauvre comme la vie des Highlander, ses applications sont réduites comme leurs besoins et leurs occupations ; elle sert au bétail, à la laiterie, à la pêche. Les remèdes ou les rites sont peu nombreux, et par suite de leur petit nombre, se sont nettement distingués les uns des autres. Les applications de la magie et l'emploi de ses rites ont constitué au cours du temps des séries de faits qui tendent à devenir indépendantes et ont reçu des noms spéciaux ; tels sont les séries désignées par les termes d'*Eolas* (connaissance), rites médicaux, *Oradh*, rites destinés à assurer des dons et des vertus, *Sian* ou *Seun*, rites de protection contre des dangers, ou *Soisgeul* (*Gospel*, évangile).

Les deux livres nous donnent de longues séries de rites et de choses à vertus magiques. Ils insistent tout particulièrement, et nous avons plaisir à le noter, sur les conditions psychologiques et sociales de l'exercice de la magie, croyance du public, caractères, qualité et profession des magiciens, superstitions traditionnelles ou nouvelles, inconscientes ou voulues, auxquelles ils ont recours. Ils nous font soigneusement connaître tout ce qui peut nous servir à faire la critique de leurs informateurs ; on peut constater qu'il est fort difficile de faire la part, dans leurs récits, de l'expérience personnelle et du conte à dormir debout ; ils supposent que la crédulité de leurs témoins a été souvent mise à l'épreuve.

M. Maclagan annonce au début de son livre une sorte d'explication psychologique ou morale du mauvais œil, mais elle s'évapore au cours de son exposé.

H. H.

J.-N. SEPP. — *Orient und Occident. — Hundert Kapitel über die Nachtseite der Natur, Zauberwerk und Hexenwesen in alter und neuer Zeit.* Berlin, Schwetschke und Sohn, 1903, 312 p. in-8°.

- Histoire de l'occultisme, fort sujette à caution; contient quelques curieuses références.
- J. H. MEERWALDT. — **De Bataksche Tooverstaf**. *Bijdragen tot de Taal-Land-en-Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 1902, 6^e série, 10^e partie, 1 et 2, p. 297-310 (bâton magique).
- H. KERN. — **De Bataksche tooverstaf en de Indische Vajra**. *Internat. Arch. f. Ethno.*, 1902, XV, p. 155 sqq.
- W. SKEAT. — **Malay Spiritualism** (important *addendum* à *Malay Magic*, du même auteur). *Folk-lore*, 1902, p. 134-165.
- C. G. SELIGMANN. — **The Medicine, Surgery and Midwifery of the Sinaugolo**. *J. of the Anthro. Ins.*, XXXII, 1902, 2, p. 297-305 (Tatouage médical).
- J. GOLDZIHNER. — **Einige arabische Ausrufe und Formeln (Schwur-, Zaubersprüche u. a.)**. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1902, 2.
- L. H. WRENSHALL. — **Incantations and popular dealing in Maryland and Pennsylvania**. *Journal of American Folk-lore*, 1902, p. 268-275.
- D. W. MYHRMAN. — **Die Labartu-Texte**. *Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu*. *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, p. 141-200.
- A. ERMAN. — **Zaubersprüche für Mutter und Kind**. *Philol. Hist. Abhdl. d. Kgl. Preuss. Akademie der Wissensch.* 1901-1902. Edition de textes avec notes intéressantes.
- R. WUENSCH. — **Eine antike Rachepuppe**. *Philologus*, 1902, p. 26-31.
- PAUL PERDRIZET. — ΣΦΡΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΩΝΟΣ. *Revue des études grecques*, 1902, p. 42-61.
- E. LOVETT. — **The modern commercial aspect of an ancient superstition (Amulettes)**. *Folk-lore*, 1902, p. 340-347.

VI. — CROYANCES ET RITES CONCERNANT LES MORTS

ANATOLE LE BRAZ. — **La légende de la mort chez les Bretons Armoricaains** (Nouv. édit. avec notes de G. DOTTIN). Paris, Champion, 1902, 2 vol., LXXIV-347, 456 p. in-16.

Les nouveautés de cette réédition sont assez nombreuses.

D'abord des additions de l'auteur : une trentaine de récits, contes, légendes et anecdotes et une centaine de coutumes et croyances. M. Le Braz a poursuivi ses recherches, avec suffisamment de bonheur (v. *Introd.*, p. LXXIII). L'esprit et les principales rubriques du livre, paru autrefois avec la collaboration de Marillier, n'ont pas changé : la clarté et une suffisante précision historique en font un guide très sûr pour le Folk-lore breton.

Une introduction de M. Le Braz a pris la place de l'introduction de L. Marillier. Sous ses dehors littéraires, elle n'est pas sans intérêt scientifique et l'opposition proposée entre la légende, historique et locale, et le conte, toujours impersonnel, mérite d'être notée en passant (p. LIII); de même, la place que l'idée de la mort, les idées concernant les morts, les revenants et les divers esprits psychopompes occupent dans la conscience populaire en Bretagne, nous semble heureusement marquée. Peut-être la dissertation sur l'« au-delà » (p. x-xxviii) chez les Celtes en général est-elle un peu sommaire.

Les notes de M. Dottin, celtisant éprouvé, sont des plus utiles, et ne tendent à rien moins qu'à constituer un tableau du Folk-lore celtique concernant la mort et les morts. Les problèmes historiques n'y sont pas négligés (I, p. 228, n. 1, p. 200, n. 2, p. 203, etc.), et avec raison puisqu'on se trouve en présence de traditions non seulement rares (II, p. 36, I, p. 216, n. 1), mais qui ont été souvent jugées assez poétiques pour faire presque le tour de toute une littérature (II, p. 44, et chap. xviii, Jean de Calais).

Le chapitre concernant les maléfices mortels est un de ceux qui ont reçu le plus d'additions de la part des collaborateurs (V. I, p. 155-177).

P. SARTORI. — **Die Speisung der Toten**. *Jahresber. d. Gymn. zu Dortmund*, 1902.

C. PUINI. — **I riti funebri nel Tibet**. *Rivista italiana di sociol.*, anno VII, fasc. I-II, 1903, p. 29-46.

E.-H. GIGLIOLI. — **Testa monumental singolarissima da Ronongo (Isole Salomone)**. *Archivio per l'Antropologia e l'etnologia*, 1903, p. 81 sqq.

J. VON NEGELEIN. — **Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 377-390.

A. C. WINTER. — **Lettische Totenklagen**. *Globus*, 1902, II, p. 367-372.

- L. AUBERT. — **La vie après la mort chez les Israélites.** *Revue de Théol. et Philos.*, 1902, 2.
- O. COCORDA. — **L'immortalità dell' anima nell' Antico Testamento.** *Rivista Cristiana*, 1902, p. 371-379.
- H. LECLERCQ. — **La sépulture dans l'antiquité chrétienne : La sépulture et la seconde vie.** *Revue catholique des Institutions et du Droit*, 1902, p. 222-237. La sépulture à proximité des corps saints. *Ibid.*, 4, p. 332-331.
- P. DUERSELEN. — **Die Taufe für die Toten : 1. Kor. 15, 29.** *Theologische Studien und Kritiken*, 1903, p. 291-308.
- H. LEU. — **Der Tod und die Beerdigungsgebräuche bei den polnischen Juden.** *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1902, XXXII, p. 400-408.
- G. SCHUMANN. — **Ueber die Gebräuche welche die Bebenä bei Begräbnissen üben.** *Zeitschrift für Ethnologie (Verhandlungen)*, 1902, p. 127 sqq.
- J. VON NEGELEIN. — **Der Individualismus im Ahnencult.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1902, p. 49-94.

VII. — LE RITUEL

A. — Le Calendrier religieux. Les fêtes.

JAMES MOONEY. — Calendar History of the Kiowa Indians. *17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1895-1896, daté 1898, paru 1902, Washington, p. 129-468.

Nous ne sommes pas encore assez avancés dans la théorie des représentations collectives pour pouvoir faire un compte rendu de ce livre, qui porterait sur la façon dont cette peuplade indienne a envisagé, enregistré sa propre histoire. Pourtant c'est là un problème qui mériterait notre attention. Les peuples, comme les individus, ont, par suite de diverses causes qu'il s'agirait de déceler, un sens du temps, un sens historique, plus ou moins développé. A la plupart des tribus des prairies et des lacs américains, un pareil sens ne peut être dénié. Le plupart ont tenu des calendriers. Les « wampuns » (Iroquois), les inscriptions sur bouleau (Ojibways), les pictogrammes sur peau de bison (Dacotahs), contiennent des

histoires authentiques et certaines. Toutes ces questions de la division du temps, de l'étendue des souvenirs sociaux, pourraient être, probablement, utilement posées à l'aide des documents publiés sur les annales des diverses tribus Peaux-Rouges (*Cf.* p. 145 sqq., p. 365 sqq.). Elles éclaireraient même peut-être certains traits de notre notion, à nous, du temps, de la même façon que la notion d'espace recevrait un jour tout nouveau d'une bonne étude des croyances collectives concernant l'orientation. A regret, faute d'études suffisantes, nous ne pouvons indiquer ici qu'un sujet de recherches. Et nous devons nous occuper de ce livre de M. Mooney, l'un des meilleurs ethnographes existant, pour étudier simplement les phénomènes religieux et juridiques qu'il nous signale chez les Kiowa, encore assez mal connus, au fond.

Les Kiowa sont une des plus importantes tribus, autrefois sises au N.-O. des prairies et maintenant refoulées dans les réserves qui portent son nom. Son habitat était assez fixé, mais, de diverses sources, et de par son histoire, nous savons qu'elle étendait les raids de ses guerriers jusqu'au plein Mexique (pl. LXXIII). Même l'une de leurs « médecines » ou plus exactement, l'un de leurs fétiches, « le bâton fourchu », provient de révélations miraculeuses, arrivées il y a peu d'années, au cours d'une de ces parties de brigandage, à un individu merveilleusement échappé (p. 303 et suivantes). Ils ont été alliés aux Crows, aux Comanches et aux Apaches, et se ressentent fortement, dans leur civilisation, de cette alliance. Ils formaient avec eux une puissante confédération avec laquelle les Européens, tant Mexicains qu'Anglo-Saxons, eurent à compter souvent. Ces raids et ces alliances eurent un remarquable effet sociologique, qui affecte profondément toute la morphologie de cette tribu. D'abord les Kiowa se sont intégrés toute une section apache, qui continue à parler Apache en même temps que Kiowa. Ensuite, par l'effet de l'usage suivant lequel les prisonniers de guerre — ou esclaves — sont adoptés par la famille du vainqueur, ils en arrivèrent à s'assimiler une foule considérable de captifs, femmes et enfants (*Cf.* p. 235).

C'est, quant à nous, ce fait qui rend compte d'un trait de leur organisation juridique et religieuse : à savoir l'absence du clan, du clan totémique en particulier. M. Mooney attache une excessive importance à ce fait négatif (p. 227). Il admet, un peu vite, que les Kiowa n'ont jamais dû le connaître,

parce qu'ils ne le connaissent pas plus qu'un certain nombre de tribus Athapascanes et Shoshones de l'ouest américain ; il va même jusqu'à adopter l'hypothèse de Hale sur la nature entièrement artificielle du clan. Mais il reste selon nous de suffisantes traces qui permettent d'induire que l'on ne peut, en tout cas, prouver que les Kiowas ont toujours fait exception à la règle de l'organisation en clans. En premier lieu, s'il ne subsiste pas de totems de clans, il semble subsister au moins des totems individuels. (Cf. par exemple, p. 293, les noms d'animaux que portent les individus et les pictogrammes qui les désignent sur les calendriers, remarquablement analogues d'ailleurs aux pictogrammes dacotahs du même genre.) En second lieu, la famille à descendance utérine est encore très forte, puisque le mari va résider chez les parents de sa femme (p. 233) ; et même la parenté par groupes existe toujours puisque, à diverses reprises, M. Mooney, dans l'explication de généalogies, est obligé de poser que fils = neveu (p. 305-322). Ensuite si les divisions de la tribu sont devenues strictement politiques, deux de ces divisions locales portent des noms d'animaux (p. 228). Enfin, un système développé de blasons héréditaires, sur lequel M. Mooney nous promet de prochains renseignements, peut fort bien s'être définitivement substitué à un ancien totémisme dont il occupe parfaitement la place, puisque (p. 230, 231) le blason emporte avec lui des droits, une parenté, un nom, des tabous, des fonctions religieuses déterminées dans les cérémonies du culte tribal. Si, en face de ces faits qui peuvent être des traces importantes de totémisme, on marque les raisons que les Kiowa ont eues de dissocier leurs clans, à cause de leur fixation, de leurs adoptions et assimilations, on donnera un tout autre sens que M. Mooney à cette absence du clan totémique chez les Kiowa.

La religion des Kiowa a pour centre un culte solaire annuel fort développé. C'est par leur danse du soleil, l'endroit où ils l'ont accomplie, qu'ils désignent les diverses années. Cette danse, d'un type fort complet (p. 242 sqq.), se fait surtout autour d'un fétiche central qui semble représentatif du soleil, le *taimé*, dont la tradition viendrait, disent les Kiowa, de certains Arapahos qui l'auraient eux-mêmes tenu des Crows (p. 240). Une remarquable classification unit le peyote (= mescal = hikuli), le buffle et le soleil, et se traduit dans les rites de cette danse. Un autre fétiche solaire, quasi « eucharistique » (p. 239), est celui des « enfants du soleil » qui sert exclusive-

ment au culte individuel des maisons de bains de vapeur. L'histoire intéressante de ces divers fétiches nous est contée tout du long, et nous montre quelle place considérable ils tenaient dans les préoccupations de toute la tribu (Cf. p. 322, 323, p. 259, etc.). La religion tribale comprend aussi les danses du scalp (p. 292) dont l'usage, comme celui du scalp, doit être récent (Cf. p. 260), et de remarquables tabous du nom des morts avec changement des mots dont ils sont composés (p. 231, 390, etc.).

En plus de cette religion tribale existe une religion de la société des guerriers. Celle-ci comprenait cinq rangs hiérarchiques : « lièvres », etc., « vrais chiens », au nombre de douze chacun d'eux ayant son culte. L'initiation d'un individu comme « vrai chien », et comme chef des « vrais chiens » était un événement important de toute la vie de la tribu, soigneusement indiqué dans les calendriers (p. 229-230. Cf. p. 287, 405).

Sur la magie, M. M., un spécialiste de cette question, ne nous donne que peu de renseignements (p. 345, 348). Mais ils semblent fort importants. Nous y trouvons un cas de magie collective, à l'occasion de la chasse à l'antilope (p. 288-308) ; et une intéressante notion de « sacré, médecine ». (V. Glossaire s. v. *dá'i*, p. 398).

Signalons en passant de remarquables informations sur le suicide chez les Kiowa (p. 354).

J.-W. FEWKES. — **Notes on Tusayan, Snake, and Flute Ceremonies.** 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1898 (1902), partie II, p. 960-1011 in-4°.

J. W. FEWKES. — **Minor Hopi Festivals.** *American Anthropologist*, 1902, N. S. IV, p. 482-511.

G. A. DORSEY et R. V. VOTH. — **The Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antelope Fraternities.** Field Columbian Museum, Publ. 66, Anthro. ser. III, n° 3, Chicago, 1902, p. 160-261, in-8°.

J. W. FEWKES. — **Sky God Personations in the Hopi Worship.** *Journ. of Amer. Folklore*, 1902, n° 56, XV, p. 14-24.

Le rituel des fêtes Hopi commence à nous être connu d'une façon incomparable. Une série de merveilleux documents s'ac-

cumule, telle que nous n'en possédons peut-être pour aucune autre religion, tout cela grâce au zèle des ethnographes américains, M. Fewkes, Dorsey et Voth en particulier. Photographies instantanées, plans, planches coloriées, qui reproduisent et les divers costumes et les matériels divers; informations qui portent sur le détail, les heures, les orientations, les figurants, les récitants, les gestes, les lieux précis; tout cela est publié avec un véritable luxe scientifique. Tels sont les outils de travail mis à notre disposition pour l'étude d'un système rituel particulièrement intéressant. Ils ne laissent à désirer qu'en un seul point peut-être, mais très grave. Les formules rituelles usitées (chants, hymnes, ordres, prières souvent très longues) sont recueillies avec un soin très inégal ou même négligées par M. F. Le texte des paroles manque, et nous ne connaissons que les gestes. Quelquefois d'ailleurs l'abondance de biens nuit, et nous aimerions moins connaître le nom de l'individu que celui de la fonction qu'il remplit dans le rite. Or ce défaut est porté au plus haut degré dans le travail de MM. Dorsey et Voth, où l'acteur n'est jamais désigné par le nom de son rôle dans le drame rituel, mais par son nom propre: cet excès de précision cause une véritable obscurité qui pèse sur toute la description.

Les fêtes dont nous avons ici la description sont des rites réguliers du calendrier Hopi, à date relativement fixe, peut-être solaire, en tout cas saisonnière, et ayant rapport aux cultes de la nature et de la végétation qui sont ici intimement liés. Outre l'intérêt que présente cette liaison, ils ont encore celui d'être un excellent type de ce que sont des rites de confréries ou sociétés secrètes (d'hommes et de femmes, cas remarquable). Cet intérêt même s'accroît si nous remarquons, avec M. Fewkes, que les confréries sont encore relativement attachées aux clans et aux phratries, et qu'elles sont le produit d'agrégations secondaires; et que, parallèlement, leurs rites semblent le résultat de combinaisons nouvelles entre des rites hétérogènes de clans entre lesquels s'établit une véritable et complète coopération, par opposition à leur collaboration inorganique primitive (v. p. 1005 et suiv.). Par exemple, aussi bien à Walpi qu'à Mishongnovi, les chefs de la société du serpent, possesseurs des fonctions et des « sacra » fondamentaux, sont, en même temps, les propriétaires héréditaires du *tiponi*, la mère, emblème totémique fondamental.

Il est très remarquable que les formes mêmes de chaque fête présentent chez les Hopis une étrange monotonie, malgré la diversité des figurants et des lieux. C'est toujours une espèce de drame rituel, représentant une mythologie et une action magico-religieuse sur le tonnerre, l'éclair, la pluie, le soleil, la germination associés. Cette action est aussi, régulièrement, le fait d'individus qui incarnent, de par leur naissance dans leur clan et de par leur rang dans la société secrète, tel et tel dieu (v. D. et V., *loc. cit.*, p. 213, 242, etc.), ou un personnage mythique (anciens de clans; Cf. les anciens de l'*Alcheringa* chez les Aruntas).

M. Fewkes nous décrit, avec certains détails et pourtant avec de graves omissions, les cérémonies simultanément pratiquées, dans les divers pueblos, par les confréries combinées de la Flûte et du Serpent, au moment des moissons et de la canicule. Mais comme il a tenu à assister au moins à certaines phases de presque toutes ces cérémonies, il n'en a bien vu aucune. Ses remarques théoriques sur le rituel, quoique arbitraires, sont curieuses, venant d'un aussi excellent observateur.

A la même époque que chez les Hopis, se pratiquent à Mishongnovi des cérémonies compliquées en vue de la pluie: ce sont ces cérémonies que nous décrivont MM. Dorsey et Voth dans une étude qui est très complète. Elles sont accomplies par la confrérie du Serpent (clan principal, le Serpent, attribué au Nord) et celle de l'Antilope (clan principal, l'Ours, attribué au Sud). La première a plus particulièrement pouvoir sur l'eau, comme le démontre une remarquable légende sur les serpents (p. 255-257) et l'origine des cultes tant de ce clan que de cette confrérie. Au cours de leur travail, les auteurs nous donnent une excellente étude de l'une de ces courses rituelles comme il s'en observe un si grand nombre dans toute l'Amérique, et ils nous montrent bien le sens mythique de ces courses qui ont pour objet d'imiter les courses des nuages (p. 236). — Quant aux autres rites de ces fêtes (vomissements provoqués à l'aide de l'émetique, manieement de serpents à sonnettes chassés cérémoniellement, etc.), ils sont trop connus pour que nous nous y arrétions.

Nous n'insistons pas non plus sur les traces de système classificatoire, du genre de celui que nous avons trouvé, ici même, chez les Zuñis. Elles apparaissent à chaque instant dans les rites, qui sont soigneusement orientés, dans les rôles

des divers clans, dans les associations par exemple de l'eau, du tonnerre et du serpent; ou dans celle de la grenouille et de l'eau, etc.

L'un des articles de M. Fewkes est un compte rendu des « rituels mineurs » des Hopis. Il se termine par une remarque sur l'importance du rôle qu'y jouent les clans; sur la façon dont tout changement dans la structure sociale d'un pueblo y affecte le rituel (p. 511). Nous ne saurions trop priser cette remarque. Peut-être sommes-nous moins persuadés qu'à l'aide de ce principe on pourra refaire l'histoire des rites et suivre la tradition jusqu'aux pueblos ruinés d'où le rite se serait autrefois répandu. Ici l'auteur nous paraît faire trop large la place de l'hypothèse.

Les principaux de ces derniers rites sont ceux de la société secrète des guerriers, qui accomplit la fête de la guerre, et qui est surtout recrutée dans le clan de l'aigle; la même cérémonie est accomplie en secret à Walpi, en public à Hano. M. F. nous décrit ensuite une forme réduite de l'un des grands rites des confréries de la Flûte et du Serpent; un autre de la confrérie du soleil (recrutée dans les clans de la pluie); une danse du buffle en voie de disparition. Enfin M. F. note d'une façon intéressante les imitations enfantines des danses religieuses des parents.

L'article sur « les personnifications des dieux célestes dans le culte Hopi » a un intérêt beaucoup plus général; car il constitue une étude théorique de tout le rituel des Hopis et de ses rapports avec la mythologie. Nous signalons surtout les deux points suivants. Il y a d'abord ce fait que le rôle joué dans ces cérémonies par les « ancêtres » (hommes masqués dits *kacinas*) est secondaire; ils ne font même que représenter les « anciens des clans » personnages historico-mythiques du drame rituel qu'est la cérémonie Hopi. Ensuite il est remarquable que certains personnages, représentant des dieux célestes, changent normalement de rôle au cours de la cérémonie, et, arrivés comme dieux du soleil, partent comme dieux de la germination (p. 21-24); le rituel suit ici l'instabilité de l'image mythique. — Ce travail est encore parsemé de remarques sur la notion de pouvoir magico-religieux (p. 14, 19, etc.), sur le rôle des clans, les orientations et les classifications. — Par sa clarté et sa valeur théorique, il nous en apprend beaucoup plus que bien des travaux plus étendus de M. Fewkes.

M. M.

M. Th. HOUTSMA. — **Nog eenmal de Israëlietische vastendagen** (*Theol. Tijds.*), 1902, p. 334-341.

G. WISSOWA. — **Monatliche Geburtstagsfeier**. *Hermes*, 1903, p. 157-159.

Th. SCHÄRF. — **Das gottesdienstliche Jahr der Juden** (*Schriften des Institutum Judaicum in Berlin*, Nr. 50). Sonderabdruck aus *Nathanael*, 1901-1902. Leipzig, Hinrichs, 1902, 144 p. in-8°. (Exposé lucide, mais purement descriptif, du rituel des jours fériés de la synagogue.)

R. TURCAN. — **Les fêtes chrétiennes**. 2 vol. Paris, Retaux, 1902, xv-262 et 255 p. in-18.

Th. WOLFF. — **Volksleben an der oberen Nahe**: II, das festliche Jahr, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 418-429.

M. STEINSCHNEIDER. — **Purim und Parodie**. Allgemeine Bemerkungen über die Feier des Purim-Festes im Mittelalter. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1902, nos 5-6.

E. v. DOBSCHUETZ. — **Ostern und Pfingsten**. *Eine Studie zu I Korinther*, 13. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1903, 54 p. gr. in-8°.

H. ACHELIS. — **Ein Versuch den Karfreitag zu datieren**. Untersuchungen im Anschluss an den jüdischen Kalender. *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. W.*, Göttingen, 1902.

F. BEHREND. — **Ein Obersdorfer Fastnachtspiel vom Schinderhannes**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 326-333.

R. REICHHARDT. — **Das Margaretenfest in Schmiedeberg, Provinz Sachsen**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 333-335.

P. DRECHSLER. — **Schlesische Erntegebräuche**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 337-341.

E. LEMKE. — **Adventsmütterchen und Adventsweiblein**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 335-337.

B. — Cérémonies complètes et rites manuels.

A. MORET. — **Le rituel du culte divin journalier en Égypte**. (Annales du Musée Guimet; Bibliothèque d'Études, t. XIV.) Paris, Leroux, 1902, III-288 p. in-8°.

Nous avons lieu de nous féliciter de la publication du livre

de M. Morét, à plusieurs titres; d'abord parce qu'il confirme, par l'analyse d'un rituel égyptien, des thèses que nous avons déduites de l'analyse d'autres rituels; ensuite parce qu'il est un des premiers à nous montrer à nous-mêmes que les recherches théoriques, que nous poursuivons ici, peuvent être fructueuses et servir directement à des études particulières d'histoire et de philologie; enfin parce qu'il nous livre, pour des constructions nouvelles, des matériaux rares et précieux.

M. M. nous donne le texte et la traduction d'un papyrus thébain du Musée de Berlin qui contient le rituel de la cérémonie célébrée journalièrement à Thèbes en l'honneur d'Amon-Râ. Des rituels identiques étaient suivis à Thèbes, dans le culte de Mout, parèdre d'Ammon; à Abydos, dans les cultes d'Osiris, Horus, Amon, Ptah et Harmakhis; le premier nous est connu par deux papyrus fragmentaires de Berlin, le deuxième par les inscriptions du temple de Seti I^{er} à Abydos. Enfin des chapitres de ce rituel ou des fragments de rituels analogues sont gravés sur les murs d'un grand nombre de temples. Nous n'avons donc pas affaire au rituel d'un culte particulier, mais à un rituel typique ou plutôt à un rituel commun appliqué à tous les cultes. C'est un fait important, qu'explique d'ailleurs l'histoire de l'Égypte; nous le signalons ici pour n'y plus revenir. Ce rituel est celui du « service journalier », « l'ordinaire », « le propre du jour » (p. 3); mais les rituels de fêtes, qui nous sont partiellement connus, n'en diffèrent pas essentiellement; certaines parties du culte y sont plus développées, mais tous les moments du rite journalier s'y retrouvent; le schème de la cérémonie est invariable, c'est un autre fait à noter. Troisième point: les rites du culte divin sont, à quelques différences près (différences de même nature que celles qui séparent le culte des fêtes du culte journalier), analogues aux rites du culte des morts. Le fait s'explique en Égypte parce que le prototype historique de l'un et de l'autre culte est celui d'Osiris; or, on sait que le mort était assimilé à Osiris assassiné par Sèt-Typhon et qu'on lui appliquait la méthode de résurrection théorique, exposée, dans le mythe d'Osiris; réciproquement les dieux étaient, dans leur culte, traités comme des morts ou plutôt comme des Osiris morts.

Voici maintenant quel était le thème mis en action dans ce culte. L'effigie du dieu, dans son naos, au fond du temple, est supposée dans l'état d'Osiris mis en pièces, c'est-à-dire d'un

mort dépecé suivant le rituel préhistorique, ou d'un mort n'ayant encore subi que les premières préparations de l'embaumement tel qu'il se pratiquait aux temps historiques. Son âme, son double, son ombre, son nom s'en sont allés dans la lune ou le soleil, un des deux yeux d'Horus; ils se sont unis à l'œil d'Horus, plus exactement ils se sont identifiés à lui. Il s'agit de ressusciter le dieu en lui rendant son âme, c'est-à-dire l'œil d'Horus. Après quoi, on achève les cérémonies de l'embaumement et de l'habillement qui conviennent à un mort osirien. Mais l'œil d'Horus lui-même n'échappe pas aux attaques de Sèt; de même que le soleil et la lune sont sujets aux éclipses, signes visibles de ses victoires, de même l'âme peut être avalée par quelque animal typhonien, âne, panthère, vache ou mouton; ou bien, comme au soleil et à la lune, il lui arrive de tomber dans l'eau et d'être avalée par le crocodile. Il faut donc aller en quête de l'œil d'Horus, le pêcher, ou l'arracher à la bête typhonienne sacrifiée. Le roi qui, par procuration, est le prêtre de tous ces cultes, jouera le rôle que tiennent dans le mythe d'Osiris, Horus, Thôt, le dieu calculateur et astronome qui repêche le soleil et la lune, Anubis, etc. Comme Horus, il est qualifié pour rapporter l'âme voyageuse et peut la rendre au dieu dans une accolade rituelle; comme Thôt, il peut lui rapporter l'œil d'Horus arraché à l'animal typhonien.

On n'arrive pas d'emblée à ces moments décisifs de la résurrection. Il faut passer graduellement du profane dans le sacré et réaliser autour du rite central le maximum de sainteté. On commence donc par des rites *d'entrée* fort longs et minutieusement décrits. Les premières préparations de l'officiant, représentant du roi, sont supposées faites, elles sont seulement mentionnées. Ce sont d'abord des purifications, des ablutions, des soins de toilette, le prêtre se coupe les ongles; c'est en second lieu un véritable renouvellement du couronnement du roi qui s'achève dans les premières purifications décrites au rituel et identifie l'officiant aux dieux dont il tient la place. On allume le feu par friction; on le promène dans le sanctuaire pour le purifier, en d'autres termes pour mettre en fuite le démon typhonien, c'est-à-dire les impuretés; outre ce rôle purificateur, le feu doit éclairer la cérémonie, jeter un premier rayon de vie sur la face du dieu, et brûler les offrandes. Une deuxième purification est faite à l'aide des fumigations d'encens. Au cours même de la cérémonie, à des

places variables d'ailleurs, mais toujours au commencement d'une série d'opérations nouvelles, d'autres purifications sont opérées soit avec de l'eau, soit avec de l'encens et des parfums, pour réparer sans doute les fautes rituelles ou les impuretés occasionnelles qui pourraient troubler la cérémonie.

Le sanctuaire purifié et le prêtre divinisé, on ouvre la porte du naos, en plusieurs temps bien rythmés. Le prêtre-roi lève le voile qui couvre la face de la statue et celle-ci apparaît à la lumière; il se prosterne et s'agenouille, puis accomplit les cérémonies de la remise de l'âme; il la revêt théoriquement ou réellement de la peau de la victime osirienne; il embrasse la statue; il lui ouvre la bouche pour y introduire l'âme représentée soit par le cœur ou d'autres parties de la victime, soit par tout autre objet qui en tiennent lieu. Cette cérémonie capitale, constante dans le rituel funéraire, de l'« ouverture de la bouche », qui achève la résurrection, comporte en outre toute une série d'onctions et de fumigations; ce sont des rites d'embaumement. Le dieu ressuscité, on lui fait faire deux fois le tour de son sanctuaire, symbole de la course du soleil; au passage il est censé tuer Apophis et autres monstres typhoniens (dans les fêtes il s'agit alors de véritables processions et de sacrifices réels). Puis il rentre dans le naos. Ce n'est que le premier acte. Le deuxième acte débute de la même façon. Mais ce n'est plus l'œil d'Horus qu'on lui apporte, ce sont des produits de l'œil d'Horus, des offrandes divinisées sous les espèces de *Mâit*, déesse de la lumière, fille de *Râ*, c'est un enrichissement de sa nature antérieure. Suivent l'habillement du dieu en momie, des onctions et des fumigations nouvelles à travers lesquelles la cérémonie s'achemine à sa fin; les derniers gestes paraissent répéter dans l'ordre inverse ceux du début. On referme enfin le naos, où la momie doit attendre le culte du lendemain. Notons que le texte d'Abydos indique sommairement au début des opérations le déshabillage de la statue. L'indication des rites de sortie se borne à celle de la dernière fumigation et à quelques paroles de conclusion. Il faut sous-entendre l'extinction du feu et la sortie du prêtre.

M. M. avance, mais avec beaucoup de réserve, et, dit-il, sans preuve, que la division de la cérémonie en deux actes reproduit le rythme binaire Nord-Sud, réalisé dans la division des temples en deux parties et dans un certain nombre de rites. Nous aurions mauvaise grâce à croire cette explication plus utile ou moins fondée qu'il ne fait lui-même. Il

remarque d'ailleurs que la cérémonie est incomplète au premier acte. Le dieu est ressuscité, mais cela ne suffit pas. M. M. démontre, et sa démonstration ne laisse rien à désirer, que l'effet immédiat et spécial de l'offrande *Mâit* est de rendre le dieu *mâ khrôou* (à la voix juste, dit M. Maspero), c'est-à-dire de « réaliser sa voix », de lui donner le pouvoir de créer par sa voix, d'en faire un dieu véritable, mais surtout un dieu utile; il s'agit en somme de tirer parti du culte.

Ce rituel ne comprend que très peu de véritables hymnes. Elles viennent, dans l'une ou dans l'autre partie, après les prosternations qui suivent l'apparition de la statue à la lumière. Mais chaque moment et chaque geste sont accompagnés d'une courte prière indicative; elle suit la mention du rite manuel qui sert de titre à chaque chapitre; généralement il y répond assez exactement; souvent elle empiète sur ce qui doit venir; elle indique également les conditions rituelles (pureté, etc.) et mythiques qui s'accomplissent. Ainsi le rituel est accompagné d'un commentaire perpétuel de mythologie; chaque geste est mythique; tout se passe dans le monde des dieux. — C'est un fait connu, mais dont nous trouvons ici un nombre considérable de nouveaux exemples, que tout rite manuel peut être remplacé par un simulacre, une prière ou même une simple mention verbale; c'est ici le cas de l'imposition de la peau typhonienne sur l'effigie, peut-être même de tout le sacrifice typhonien. — Enfin, M. M. nous fait observer que tous les objets présentés au rite sont divinisés, depuis l'encensoir jusqu'au coffre à bandelettes, en passant par la couronne et l'offrande.

De ce caractère funéraire que présentent les cultes divins, faut-il conclure que le culte des morts a précédé celui des dieux? M. M. s'en garde, bien qu'il ait l'air d'admettre (p. 125) que l'idée de la mort est un des germes de l'idée du divin; ou plutôt il ne pose pas la question en ces termes, la considérant peut-être comme oiseuse ou comme absurde. Le démembrement d'Osiris est pour lui un *sacrifice du dieu*, à fin de rajeunissement. Le passage du sacrifice du dieu au sacrifice au dieu a dû se faire parallèlement à la substitution des rites de la momification à l'ancienne dislocation des cadavres: on dépèce une victime qu'on sacrifie et on momifie le dieu pour le conserver, quitte à le ranimer tous les jours par des cérémonies appropriées. Le souvenir du vieux rite ne subsiste que dans les formules archaïques de la liturgie. D'un bout à

l'autre de la cérémonie, on offre le dieu à lui-même : l'œil d'Horus, la victime typhonienne est son âme; les parfums, onguents, libations, sont des produits de l'œil d'Horus, c'est-à-dire de son âme; on lui rend et on lui assure tout ce qui sort de lui, sauf un certain nombre de sécrétions impures qui ne sont bonnes qu'aux maléfices; l'offrande *mâit* enfin lui est assimilée et unie aussi étroitement que possible.

Nous regrettons que M. M. n'ait pas tenté de remonter plus haut dans l'analyse de son rituel; il contient des éléments antérieurs au véritable sacrifice du dieu. Les parties essentielles datent d'un temps où le dieu n'était encore représenté dans le sacrifice initial que par la peau de l'animal sacrifié plantée sur un piquet, simple signe de la survivance ou de la résurrection de la victime divinisée par le rite; ce simulacre est, en effet, un des emblèmes d'Orisis et d'Anubis (p. 45). D'autre part la divinisation de l'offrande et son assimilation à la divinité visée par le culte est un trait de sacrifice normal; nous sommes ramenés par là au caractère primitif de la cérémonie qui devait être moins mythique que pratique. Elle se composait d'un ou de plusieurs sacrifices dont les fonctions se sont différenciées à mesure que prenaient corps les représentations, dont ils étaient l'objet. L'idée du dieu a commencé par se détacher de celle de la victime, réincarnation sacrifiée. D'autre part on a fait un sort spécial aux parties de la victime suivant l'usage qui en était fait; ce qui était attaché au poteau sacré est devenu le dieu, du reste sont sortis les ennemis du dieu; en d'autres termes la victime est typhonienne et ce qui en est plus spécialement consacré est simplement restitué au dieu. Finalement la partie de la cérémonie d'où le sacrifice du dieu est sorti a disparu, l'oblation *mâit* perpétuant seule le rite sacrificiel.

M. M. commente savamment un fait qui montre combien était fortement marqué le caractère sacrificiel de tout ce culte : c'est la consécration par le coup de massue; tous les objets qui figurent dans le culte, oblations, vêtements, bandelettes, sont consacrés par un coup de la massue sacrificielle. Ceux qui voudront lire ce gros livre pour y chercher les exemples des dédoublements et des confusions de personnes divines correspondant à des fonctions rituelles, en trouveront un grand nombre et de précieux.

H. H.

W. CALAND. — Over de « Wenschoffers ». *Bijdrage tot de Kennis van den Veda*. Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. 4^{de} R. V. I. Amsterdam, Müller, 1902, p. 4-36 in-8°.

Sous le nom de sacrifices correspondant à des désirs particuliers, *Kāmya Karmāni*, le Veda des officiants nous a conservé, catalogués, un nombre considérable de rites (p. 7). Ce sont des sacrifices qui consistent dans l'adaptation à des fins particulières des grands sacrifices solennels réguliers. M. Caland en analyse quelques-uns, et de typiques : entre autres un sacrifice pour la pluie (p. 8-11) dont le symbolisme est évident : offrandes de balles de karira, graines représentant le Soma et la pluie, offertes aux Maruts (dieux des vents et de la pluie) par un sacrifiant et des prêtres vêtus de noir, sur une peau noire, etc. Il remarque avec justesse que les Brāhmanas, ces textes théologiques dont on dit tant de mal, ont parfaitement le sens du symbolisme de ce rite. « Tout y est noir, parce que le noir est la couleur de la pluie », disent-ils. Il montre combien les brahmanes ont su poursuivre jusque dans le détail des nombres, des gestes, des épithètes divines (p. 13) la logique de leurs rites et de leurs idées, ou, plus exactement, de leurs représentations collectives : posant, par exemple, une relation entre les dimensions de l'homunculus-âme et celles du gâteau d'offrande (p. 21). Même les complications les plus petites en apparence suivent des principes conventionnels, parfaitement coordonnés en vue de l'effet à produire (p. 23), et les jeux de mots ne sont pas parmi les moins importants (p. 24). Aussi M. Caland s'inscrit-il en faux, et nous nous inscrivons à sa suite, contre les théories qui ne veulent voir dans ces rites védiques que des rites vides, des formules mécaniques et un panthéon désorganisé. Symbolisme, non primitif, si l'on veut, mais symbolisme vivant, souvent très conscient de soi, tel était le symbolisme de ces précieux rituels.

M. Caland termine cette élégante dissertation par de très justes remarques sur les rapports entre ces groupes de rites et ceux que prescrit le rituel Atharvanique. Les buts sont les mêmes; les formes sont à peu près identiques; seuls les agents, le matériel, la tradition diffèrent. Aussi M. Caland se rattache-t-il à l'hypothèse émise autrefois par M. Foy, que la religion védique n'était pas à l'origine de la magie védique;

que celle-ci n'était pas non plus à la base de celle-là, mais qu'elles s'étaient toutes deux détachées de rituels où elles auraient été confondues. Cette hypothèse sur les origines respectives de la magie et de la religion a nos préférences non seulement en ce qui concerne l'Inde védique, mais en ce qui concerne la magie et la religion en général, et nous sommes heureux de la voir soutenue par un auteur aussi compétent que M. Caland.

M. M.

W. H. D. ROUSE. — *Greek Votive offerings. An Essay in the History of Greek Religion.* Cambridge, University Press, p. xiii-463 in-8°.

L'offrande votive est un des phénomènes religieux de la Grèce antique sur lequel nous sommes en possession d'un nombre presque infini de documents. Chose curieuse, c'est aussi l'un de ceux sur lesquels on a le plus négligé de faire un travail d'ensemble nécessaire. Nous ne possédions sur ce sujet capital, avant cette « œuvre de pionnier » (p. vi), que des articles d'encyclopédie et des catalogues archéologiques. De tous ces faits, M. R. nous donne la collection complète, du moins pour tout ce qui concerne la littérature et les monuments inscrits. Il ne pouvait, matériellement, songer à donner un inventaire même sommaire de la masse énorme d'objets votifs trouvés, à l'état brut, dans presque tous les sanctuaires grecs.

Si M. Rouse a su colliger tous les matériaux, il ne semble pas les avoir dominés ; il se rend lui-même compte des insuffisances du plan qu'il a suivi où les offrandes sont distinguées tantôt suivant leur destinataire divin (i), tantôt suivant les occasions où elles sont faites (iii-viii), tantôt suivant les choses offertes (ii et x), tantôt suivant le motif (ix) ; et où l'étude générale ne vient qu'en dernier lieu (x-xiv). Nous entendons bien que le sujet a des faces multiples, qu'il était impossible d'éviter les répétitions, les classifications entre-croisées, et qu'il faut considérer successivement la même donation au point de vue du style de la formule votive, au point de vue des intentions du donateur, au point de vue des occasions qu'il saisit, etc. — De luxueux *Indices* compensent seuls le désordre de ce livre (particulièrement apparent p. 324-326) et en font ressortir l'intérêt théorique. On verra sous les noms des divers dieux, sous les mots εὐχή, ἀναθήματα, sacrifice, etc., une énu-

mération abondante de pages où l'on trouvera ensuite une énumération encore plus abondante de faits précis, curieux. Mais nous ne pouvons dans ce compte rendu dire ce que, sur ces points, M. R. ajoute en faits et eût pu ajouter en théorie. Contentons-nous de signaler les passages intéressants concernant Esculape. (p. 192 et suiv., 229 et suiv.) ; une discussion fort bien conduite sur les relations qui existaient entre les attributs des dieux et les objets qui leur étaient dédiés (p. 380 et suiv.). Notons enfin la méthode avec laquelle procède M. R. ; il replace chaque offrande dans son cadre historique, la localise étroitement, la date, et marque le lieu et le temple. Cette sévère discipline l'a d'ailleurs conduit à l'une des conclusions les plus neuves de son travail. Avant le iv^e siècle (av. J.-C.), on ne trouve guère de véritable spécialisation dans les fonctions des dieux. Dans chaque sanctuaire, dans chaque ville on dédie toutes sortes de choses pour demander toutes sortes de choses à un dieu indifféremment choisi. Ce n'est que plus tard qu'on présente à tel dieu tel objet pour tel ou tel vœu (p. 398). C'est à la formation d'une religion grecque, quasi nationale, syncrétisme de cultes de cités, que se rattacherait donc la division du travail entre les dieux. Il y a là un élément important de preuve en faveur d'une théorie qui, heureusement, tend à devenir classique.

Nous avons surtout remarqué les chapitres concernant la théorie générale des offrandes votives, et, en premier lieu, les deux plus courts, les plus mal disposés il est vrai, qui concernent les formules dédicatoires. Ce que nous y signalerons plus particulièrement, c'est l'emploi des mots εὐχή, qui régulièrement veut dire vœu, *votum* ; celui du mot ἀναθήματα, pour désigner la chose mise de côté pour le dieu. Il y avait là deux faits à noter, capitaux au point de vue d'une théorie générale de la prière d'une part, de la consécration de l'autre. Il en résulte que la prière se confond, en Grèce, avec le vœu, et l'offrande y est simplement la sacralisation, à un dieu, d'une chose déterminée en relation avec l'offrant (de là les doubles génitifs, du donateur et du dieu destinataire) pour un objet déterminé, fût-ce un objet abstrait comme la conciliation définitive d'une divinité par exemple (propitiation, chap. ix).

Mais suivons M. Rouse dans son « esquisse générale » ; nous y trouvons surtout une classification des types d'offrandes : en objets donnés pour leur valeur intrinsèque déposés au sanctuaire pour l'enrichir (le sanctuaire se confondant d'ailleurs de

façon remarquable avec le trésor de la cité, chap. XIII), et en objets de valeur idéale, symbolique. Ces derniers se classent eux-mêmes assez mal sous les rubriques que M. R. leur impose : images de la divinité patronale, images de l'acte divin (Asclepias guérissant), images de l'acte rituel béni par la divinité (sacrifice, etc., chap. VIII), part du prix conquis en guerre ou au feu (chap. IV et suiv.), instruments et engins (p. 368), sous lesquels, naturellement, M. Rouse a quelque peine à faire rentrer l'offrande du cheveu (p. 370).

La difficulté du classement provient d'ailleurs d'une insuffisance de méthode, où dominant seuls les procédés, consciencieux mais souvent sommaires, de l'archéologie. L'absence d'idées générales ne mène pas nécessairement à la certitude et mène fatalement à l'obscurité. Pour l'offrande de cheveux en particulier, M. R. n'eût pas été embarrassé s'il en eût fait, en Grèce comme ailleurs, une des formes primitives de la consécration, et une façon d'établir un lien entre un individu et les choses sacrées. Naturellement il ne l'a pas pu, parce que toutes les choses se présentaient pour lui sur le même plan. De même, les faits qui veulent que telle ou telle statue soit du poids du fidèle, du malade, etc., recevaient par là leur explication. Et M. Rouse, pour n'avoir pas voulu s'avancer au delà des textes dédicatoires, qui n'exprimaient pas toute la pensée des donateurs Grecs, nous donne une idée imparfaite de ce que fut le système de l'offrande votive.

Les chapitres consacrés aux divers motifs des offrandes, et à la classification des types d'offrandes commandés par chacun de ces motifs sont, non seulement très riches de faits, mais mieux classés. Quant à la théorie des offrandes aux morts-héros, elle contient de curieuses et excellentes remarques (chap. I).

M. Rouse comprend sous le nom d'offrandes votives les offrandes de dîmes, trophées, prémices, et autres offrandes initiales (chap. II) (*Cf.* p. 350, 356, 369), sous prétexte que celles-ci étaient des actes de piété volontaire et non pas légalement commandés. Nous croyons qu'ici il joue un peu aveuglément sur le mot de « coutumier ». Si une prestation usuelle n'est pas une prestation obligatoire sous menace de peine criminelle, c'est du moins un acte moralement obligatoire; et nous avons même des exemples de peines surnaturelles attachées à des défauts d'accomplissement de ces offrandes de dîmes et prémices. D'autre part, M. R. s'est laissé entraîner à

appeler « offrandes votives » des institutions qui, certainement, étaient sorties de ce système de faits, mais n'en faisaient plus partie : statues élevées aux magistrats victorieux ou populaires, offrandes d'esclaves qui n'étaient que des voies de droit pour les émanciper (p. 335 sqq.).

Nous ne considérons pas comme fondé le refus de M. R. d'employer la classification des offrandes votives, en offrandes publiques et en offrandes privées.

M. M.

REV. J. HOLMES. — **Initiation Ceremonies of the Natives of the Papuan Gulf.** *Jour. of the Anthropological Institute*, 1902, XXXII, II, p. 418-425.

Ce travail a trait à l'initiation dans les tribus du district d'Elema en Nouvelle-Guinée; et l'auteur en marque bien l'importance considérable (p. 418). Elle est du type connu, et marque l'entrée du jeune homme dans la société des hommes, après quoi il devient un guerrier (p. 424). Divers détails du cérémoniel prouvent qu'il s'agit aussi de marquer l'abandon, par le jeune homme, de la famille de sa mère (p. 409). Résidence dans la maison des hommes, tabous de silence, repas en commun; visite d'abord des messagers des dieux, avec tabous des femmes; son des « diables », puis présentation au dieu, dans le bois, transmission des traditions, démonstrations du pouvoir des sorciers, rien ne manque à cet ensemble considérable de rites sur lesquels M. H. nous promet de plus amples renseignements.

HROLF VAUGHAN STEVENS. — **Namengebung und Heirat bei den Orang Temia auf der Halbinsel Malaka.** Hrsrgg. v. H. Stöner, *Globus*, 1902, p. 253-257.

On a souvent dénié l'authenticité des faits observés par Hrolf Vaughan Stevens, cet explorateur mort fou dans la presque île de Malacca. Nous attendons encore les preuves de cette assertion, qui s'adresse à des faits fort vraisemblables, et, par places, fort bien étudiés. Le nom est secret, et change soit au moment de l'entrée dans la société des hommes, soit à celui du mariage, pour la femme. La possession permet au magicien d'un certain ordre de séparer l'âme du nom (*sic*), même par delà la mort. Il est imposé au cours de cérémonies d'une espèce de couronnement avec un bandeau d'écorce; les

enfants portent alors des bandeaux différents suivant les couleurs de leurs totems. Lors de l'initiation (p. 254-255) le rite du changement et de la mort figurée est tout à fait remarquable (p. 155, col. 2). Le mariage est proprement l'équivalent de l'initiation pour les jeunes filles (p. 256, col. 1) et se compose de divers rites symboliques qui marquent la prise de possession religieuse du mari sur sa femme (prise du bandeau, en particulier).

M. M.

E. DOUTTÉ. — **Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques annexes dans le sud du Maroc.** Alger, imprimerie V. Heintz, 39 p. in-8°.

M. Doutté étudie deux choses dans cette fructueuse brochure : un vieux mécanisme rituel et son passage dans une nouvelle religion. Il s'agit des *Kerkour*, tas de pierres indiquant le caractère spécial d'un certain lieu. M. Doutté en énumère plusieurs espèces ; les uns sont des bornes élevées temporairement sur les terrains soustraits à la pâture ; les autres sont des monuments commémoratifs ; d'autres marquent les places où l'on a trouvé des cadavres (*menzeh*), lavé un mort ; d'autres encore le lieu d'un assassinat (*mechhed*) ; enfin on élève des *kerkour* autour des tombeaux de saints, surtout de saints peu orthodoxes.

Le rite d'ajouter une pierre au tas ou d'élever un petit *kerkour* à côté d'un grand a été considéré soit comme une offrande, soit comme un rite d'expulsion du mal. M. Doutté a quelque peine à concilier théoriquement les deux hypothèses. Il les concilie historiquement. Le rite qu'il incline à regarder comme un rite d'expulsion du mal est devenu réellement une des formes de l'offrande au marabout : dans certains cas, il est vrai, les malades, avant de déposer cette offrande, en frottent la partie de leur corps qui est atteinte ; ailleurs on dépose une pierre, ou l'on noue une cordelette autour d'un arbre, *sâr lechchikh*, c'est-à-dire « par honte pour le saint » ; le malade, dans ce cas, se met sous la sauvegarde de l'honneur du marabout. Si M. Doutté avait poursuivi son travail, il serait arrivé sans peine à nous donner une théorie de son rite qui sera plus compréhensive que celle de l'expulsion du mal. Entre la pierre déposée et l'homme qui la dépose, existe une relation de continuité ; cette relation peut être, à volonté, per-

pétuée ou rompue ; ce sont les phénomènes d'abstraction et d'attention que nous avons signalés dans notre travail sur le sacrifice qui différencient le mécanisme rituel.

Les *kerkour* sont un héritage du paganisme préhistorique. Le culte des marabouts a servi à le faire entrer dans l'Islam, à ce point que certains *kerkour* ont donné naissance à des marabouts anonymes. Le rite en somme est invariable ; l'enveloppe des représentations correspondantes a été particulièrement altérée.

H. H.

A. L. FLETCHER. — **Star Cult among the Pawnee.** *American Anthropologist*, 1902, N. S. IV, p. 730-737.

G. A. DORSEY. — **The Osage Mourning-War Ceremony.** *American Anthropologist*, 1902, IV, p. 404-416. — Cérémonie de quatre jours préalable à la recherche d'un scalp de vendetta.

A. DIETRICH. — **Die Religion des Mithras.** *Bonner Jahrbücher*, 1902, p. 26-42.

A. DIETRICH. — **Eine Mithras Liturgie.** Leipzig, Teubner, x-230 p. in-8°.

W. CALAND. — **Ueber das rituelle Sutra des Baudhayana.** (*Abhandlungen f. die Kunde des Morgenlandes*, XII. Bd. Nr. 1.) Leipzig, Brockhaus, 1903, VIII-65 p. gr. in-8°.

F. CABROL et H. LECLERCQ. — **Monumenta ecclesiae liturgica.** V, I : *Reliquiae liturgicae vetustissimae. I : Ab aevo apostolico ad pacem ecclesiae.* Paris, Firmin-Didot et C^o, 1900-1902, cccxv-488 p. gr. in-4°.

K. BOECKENHOFF. — **Das apostolische Speisegesetz in den ersten 5 Jahrhunderten.** *Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchl. Rechtsquellen.* Paderborn, F. Schöningh, 1903, VII-142 p. in-8°.

S. J. CURTISS. — **Firstlings and other sacrifices.** *Journal of Biblical Literature*, XXII, 1903, I, p. 45-49.

S. J. CURTISS. — **The semitic sacrifice of reconciliation.** *The Expositor*, 1902, p. 454-462.

S. J. CURTISS. — **Discoveries of a vicarious element in primitive semitic sacrifice.** *The Expositor*, 1902.

J. WORCESTER. — **The jewish sacrifices and their christian meaning.** Boston, New-Church Union, 1902, 138 p. in-12.

- J. C. LAMBERT. — **The passover and the Lord's supper.** *Journal of Theological Studies*, 1903, p. 184-193.
- W. B. FRANKLAND. — **The early eucharist (A. D. 30-180).** London, C. J. Clay and Sons, 1902, xi-132 p. in-4°.
- J. HOFFMANN. — **Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exeget. u. historisch-krit. Untersuchung.** Berlin, G. Reimer, 1903, vii-267 p. in-8°.
- P. LADEUZE. — **L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la didachè.** *Revue de l'Orient Chrétien*, 1902, 3, p. 339-359.
- A. SCHEIWILER. — **Die drei Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten.** *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.* Hrsg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, III, 4. Mainz, F. Kirchheim, 1903, viii-185 p. gr. in-8°.
- H. R. MACKINTOSH. — **The objective aspect of the Lord's supper.** *The Expositor*, 1903, p. 180-198.
- M. LEPIN. — **L'idée du sacrifice eucharistique dans l'église anglicane.** *Univers Catholique*, 1902, 6, p. 161-190.
- F. S. RENZ. — **Die Geschichte des Messopfer-Begriffs od. der alte Glaube u. die neuen Theorien üb. das Wesen des unblutigen Opfers.** II. Neuzeitliche Kirche. Freising, Datterer, 1902, iv-506 u. xix p.
- A. LECLÈRE. — **Le Cûd-Kantana-Mangala ou Fête de la coupe de la Houppie.** — H. DUFOUR. — **Documents Photographiques sur les Fêtes ayant accompagné la coupe solennelle des cheveux du prince Chandalekha.** *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, I, 1901, p. 208-243.
- L. STIÉDA. — **Die Infibulation bei Griechen und Römer.** *Anatomisch-Archäologische Studien*, III. Wiesbaden, Bergmann, 1902.
- S. N. KUTNA. — **Studien über die Beschneidung.** *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1902, n° 5-6.
- A. WIEDEMANN. — **Die Beschneidung im alten Ägypten.** *Orientalistische Literaturzeitung*, p. 18-19.
- DE PUNIET. — **La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne.** *Revue des Questions Historiques*, 1902, II, p. 382-423.
- A. STAERK. — **Der Taufritus in der griechischrussischen Kirche, sein apostolischer Ursprung u. seine Entwicklung.** Freiburg i. B., Herder, 1903, xv-94 p. in-8°.

- G. HORNER. — **The service for the consecration of a church and altar according to the Coptic rite.** Ed. with translations from a Coptic and Arabic manusc. of A. D. 1307. London, Harrisons, 1902, xiv-94 and 504 p. in-8°.
- G. GRAF. — **Ein alter Weiheritus der morgenländischen Kirche.** Nach d. arab. Texte übers. *Kathol.* 1902, p. 272-281.
- D. MENANT. — **L'entretien du feu sacré dans le culte Mazdéen.** *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1902, p. 101-111.
- I. GOLDZIHHER. — **Les serments des Juifs (Mélanges Judéo-Arabes, XIII).** *Revue des Études juives*, 1902, 2, p. 1-8.
- B. KAHLE. — **Ueber Steinhaufen insbesondere auf Island.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 319-325.
- E. BLIND. — **Gynäkologisch interessante « Ex Voto ».** *Globus*, Juillet 1902, vol. 82, n° 5, p. 69-75. (Intéressante étude sur les représentations votives, symboliques, des organes génitaux de la femme.)
- M. HÖEFLER. — **Heilbrote.** *Janus*, 1902, 7° année.
- P. MANDONNET. — **Les règles et le gouvernement de l'ordre de pénitentiâ au XIII^e siècle.** Paris, Fischbacher, 1902, 108 p. in-8°.
- E. FISCHER. — **Zur Geschichte der evangelischen Beichte. I.** Die katolische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit. (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, VIII, 2.) Leipzig, Dieterich, 1902, vii-246 p. in-8°.
- J. HUNGER. — **Becherwahrsagung bei den Babyloniern.** Nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit. (*Leipziger semitische Studien.* Hrsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern. I. Bd. I. Heft.) Leipzig; J. C. Hinrichs', 1903, III, 80 p. in-8°.
- A. BOISSIER. — **La consultation de l'oracle à l'époque d'Assurbanapal.** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1902.
- LEFÉBURE. — **Le vase divinatoire.** *Sphinx*, VI, 2, S. 61.
- A. BOISSIER. — **Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne. 1.** Le rituel de Nippour concernant les éclipses. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1902.
- A. BOISSIER. — **Matériaux pour l'étude de la religion assyro-**

babylonienne. *Proceedings of the Society of Biblical archaeology*, 1903, p. 23-29 ; 75-81.

W. FOY. — *Ethnographische Beziehungen zwischen Britisch und Deutsch Neu-Guinea*. *Globus*, 1902, II, vol. 82, 24, p. 379 et suiv. (Masques et ornements de danse.)

C. — *Rites oraux*.

TH. ENGERT. — *Der Betende Gerechte der Psalmen*. (*Le juste priant dans les Psaumes*.) *Historisch-Kritische Untersuchung*. Würzburg, Göbel u. Scherer, 1902, p. iv-134 in-8°.

P. DREWS. — *Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. I. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der Römischen Messe*. Tübingen, Mohr, 1902, 38 in-8°.

O. DIBELIUS. — *Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*. Giessen, Ricker, 1903, p. xii-180 p. in-8°.

La prière commence enfin à attirer, par elle-même, l'attention des historiens et des exégètes, qui jusqu'ici n'en traitaient guère que secondairement, à propos de textes dont ils faisaient le commentaire, ou à propos d'une histoire de la liturgie d'une religion. Les travaux se multiplient à son sujet, et peut-être le jour n'est-il pas éloigné où une bonne série de monographies nous renseigneront sur ses formes et son évolution dans les diverses religions. Pourtant, des trois études que nous signalons, une seule, celle de M. Dibelius porte sur la prière considérée en elle-même. Des deux autres, l'une, celle de M. Engert, a une tendance purement exégétique, et l'autre se place surtout au point de vue liturgique.

Le travail de M. l'abbé Engert sur les Psaumes a été, au fond, suscité par la remarquable étude de Coblenz, sur le même sujet, dont nous avons rendu compte autrefois ici même (*Année*, t. II, p. 266). La principale nouveauté qui le signale à notre attention est une espèce d'histoire de l'exégèse biblique sur cette question. Le problème de savoir quel est ce juste qui prie dans les Psaumes, qui exhale son âme et dit constamment *je*, est en effet aussi ancien que l'exégèse elle-même. Il se posait pour la plus ancienne synagogue (p. 3-5); il se posait pour la plus ancienne Église (p. 5-27). Loin d'être, à ce moment, résolu, il était l'objet d'ardents débats, entre

« historisants » et « allégorisants », mais ni l'un ni l'autre des partis ne voyaient, dans les Psaumes, la prière d'un simple prophète : l'Église idéale, le Christ, le peuple élu étaient tour à tour les sujets priants. Ce n'est qu'avec l'exégèse Juive du haut moyen âge, dont dépend la plus ancienne critique catholique (v. p. 38), et enfin avec les premiers travaux de la Réforme et de l'Église que « l'hypothèse » individualiste commence à se faire jour. Elle n'a été définitivement victorieuse que dans le temps de la critique rationaliste. — Cette courte histoire de l'exégèse des Psaumes a vraiment un intérêt méthodologique, même sociologique : elle nous montre, en effet, comment le sens d'un même texte a changé pour les générations successives; de quelles traditions, de quelles suppositions accumulées notre science est faite; et comment l'exégèse quelquefois n'a fait qu'appliquer les idées courantes.

Un argument nous a frappé parmi ceux que M. Engert nous propose contre la théorie « de la personnification » dans l'exégèse des psaumes. Il trouve qu'elle s'accorde mal avec le « collectivisme » du culte juif, même dans le second temple, et l'impossibilité où aurait été une prière strictement individuelle de devenir d'un emploi liturgique. Peut-être cet argument aurait-il gagné à être développé. — L'extrême brièveté avec laquelle M. Engert dégage ses conclusions de la critique à laquelle il soumet les différentes théories proposées, laisse d'ailleurs, en général, le regret que l'auteur n'ait pas fait, à un moment donné, abstraction de tous les travaux antérieurs aux siens, ou à ceux de M. Scholz, son maître évidemment, pour exposer ses propres idées. Les relations entre la littérature prophétique eschatologique (p. 125-132) d'une part et les psaumes de l'autre sont un de ces sujets où les redites abondent, mais où les vues de M. Engert eussent pu le mener à des thèses intéressantes. La conclusion où il soutient que le « juste » qui dit « je » dans les psaumes n'est que le peuple d'Israël priant, dans son service officiel, et se considérant comme l'élu Messianique de Dieu, est certainement en partie vraie. Enfin, il est intéressant de noter que l'auteur se refuse à admettre qu'un individu déterminé soit l'auteur même d'un seul psaume; il en fait l'œuvre d'une école tout entière.

Les psaumes ont acquis, évidemment très tôt, un caractère exclusivement liturgique. Le « canon » de la messe (rubriques XIX-XXX), lui, dès l'origine, n'est qu'un système de prières qui a toujours été attaché à un système de rites manuels, sacrifi-

ciels en particulier. Aussi ne comprenons-nous pas très bien le principe de M. Drews qui, pour en rechercher l'origine, les formes les plus anciennes, le lieu de naissance, procède d'une façon exclusivement philologique. Si, dans ces matières, la philologie est un guide nécessaire, ce n'est pas nécessairement le guide infaillible. et, en tout cas, les conclusions sont trop arbitraires et dépendent trop exclusivement du philologue, quand elles ne portent que sur les textes, et ne portent pas aussi sur les autres parties du rituel considérées simultanément. Aussi, admettons un instant la théorie de M. Drews. que le « canon » romain suppose : 1° une ancienne construction qui serait analogue au plan de l'anaphora syrienne; 2° un bouleversement de cette structure primitive, où les prières d'intercession seraient passées de la fin au commencement. Elle semble ingénieusement construite et reposer sur de très fines observations. Mais il faudrait expliquer comment il y aurait eu un changement parallèle dans les rites manuels, et comment aurait pu disparaître, entre les prières et les rites préparatoires à l'oblation et la consécration elle-même, un temps nécessaire pour mentionner, dans le rite oral, les intéressés au sacrifice. Enfin, en supposant que la forme littéraire et même le changement littéraire du « canon » viennent, à Rome, une fois de Syrie, l'autre fois d'Alexandrie, qu'est-ce que cela prouve pour la liturgie complète de la messe? Les questions de forme n'étaient que des questions de modes, assez secondaires pour les *sacerdotes*, encore plus secondaires pour les fidèles. Nous sommes d'ailleurs, pour notre compte, plus frappés de la relative uniformité du rituel chrétien primitif que des questions, presque insolubles historiquement, de l'origine de chacun de ses détails.

L'ouvrage de début de M. Dibelius se présente sous des formes modestes, mais il mène à des résultats curieux. M. D. croit qu'il est « impossible d'écrire une histoire de la prière ». Impossible est évidemment excessif. Mais il remarque que si les formes et le fond d'une prière changent difficilement, les idées qui lui correspondent, les commentaires qu'on en donne varient et flottent et qu'il est intéressant de faire un tableau de leurs oscillations et de leurs transformations.

Le troisième des Essais (p. 71 sqq.), dont se compose son livre, n'est pas sans intérêt sociologique, bien qu'il se présente sous forme d'histoire et même d'histoire littéraire. Il s'agit d'expliquer une curieuse coïncidence entre les commentaires

de Luther à la prière dominicale et les commentaires qu'en donnaient les vieux auteurs de catéchismes haut-allemands du IX^e au XIII^e siècle. M. Dibelius montre que cette coïncidence ne vient pas d'une tradition orale, mais du fait que Luther et ses prédécesseurs avaient puisé à une même source, aux Pères. Il est précisément intéressant de noter, à notre point de vue, ce retour et cette éclipse d'une même interprétation d'un même texte, qui coïncident avec la naissance et la destruction, en pays allemand, du catholicisme exclusivement Romain. Le fait social, le fait ecclésiastique, le fait dogmatique ne sont qu'un seul et même fait. La prière dominicale retrouve tel ou tel sens quand on retrouve un état social analogue à celui où elle le possédait.

Le sujet choisi par M. Dibelius prêtait admirablement à de pareilles études, puisque le *Pater Noster*, étant l'unique prière évangélique, celle contre laquelle la liturgie ecclésiastique ne pouvait rien, devait, nécessairement, être entendu de façons diverses par les diverses Églises à leurs divers moments (v. p. 60). L'auteur marque donc très heureusement les difficultés qu'ont eues les pères grecs de l'Église à trouver un sens logiquement satisfaisant à la prière dominicale. La philosophie, les tendances intellectualistes, les tendances mystiques, auxquelles ils donnent cours dans leurs commentaires, sont loin de la simple tendance religieuse judéo-chrétienne primitive. Le nom de « Père » donné au dieu leur est une énigme. Le sens que toute cette prière prend n'est que le produit du contact de deux civilisations.

Le premier essai de M. Dibelius ne porte pas simplement sur le *Pater noster*, mais sur les origines de toutes les idées de l'ancienne Église concernant la prière (p. 1-58). Le livre ne fait donc pas du tout double emploi avec celui de M. von der Goltz que nous avons analysé l'an dernier (t. VI, p. 390). Ce travail apporte aussi une contribution neuve à l'étude des rapports entre les notions grecques concernant la prière et les notions chrétiennes. Dans un court paragraphe, nous voyons la philosophie grecque en proie aux mêmes difficultés, pour expliquer les rites traditionnels, que celles où se trouvera plus tard la théologie des Pères. Mais nous ne pouvons considérer que comme trop sommaires les courtes indications, peut-être inutiles, sur la prière grecque (p. 1-8).

M. Dibelius aperçoit une espèce « d'évolution » dans la série des idées qu'ont eues les pères de l'Église sur la prière, de Clé-

ment d'Alexandrie (p. 20) à Grégoire de Nysse (p. 50). Mais le mot d'évolution est inexact. Il y a tout simplement un fond religieux commun (p. 57), une même piété, sur laquelle, d'ailleurs, M. D. nous renseigne mal. Sur ce fond, flotte une hésitation constante entre une façon mystique et rationaliste de comprendre la prière comme une union à Dieu, et une façon populaire de la comprendre comme une demande, plus ou moins nécessairement exaucée. Il y a là en effet un double courant que notre auteur a su excellemment déceler.

Peut-être y avait-il d'autres caractères et d'autres notions qui eussent dû entrer en ligne de compte. L'idée d'oraison mentale et l'opposition entre la prière publique et la prière individuelle naissent à cette époque-là. M. Dibelius néglige ce problème.

M. M.

J. GOLDZIHNER. — **Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dans les prières des Mahométans** (Mélanges judéo-arabes, XIV). *Revue des Etudes juives*, 1902, 2, p. 9 sqq.

Id. — **La prière naïve du berger** (id. XV). *Ibid.*, p. 11 sqq.

P. HEINRICH. — **Fragment eines Gebetbuches aus Yemen**. *Ein Beitrag zur Geschichte der jüd. u. jüd.-arab. Synagogalpoesie u. zur Kenntnis des arab. Vulgärdialects in Yemen*. Wien, C. Gerold's Sohn, 1902, 84 p. in-8°.

K. MICHEL. — **Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit**. (*Studien üb. christliche Denkmäler*. Hrsg. v. Johs. Ficker. Neue Folge der archäolog. Studien zum Christl. u. Mittel-alter. I) Leipzig, Dietrich, 1902, x-127 p. 8°.

FR. CUMONT. — **Une formule grecque de renonciation au Judaïsme**. Sonderabdruck aus dem Bosmannheft der *Wiener Studien* (XXIV, 2), 11 p.

Id. — **La conversion des Juifs Byzantins au IX^e siècle**. Extrait de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*.

G. PITRÉ. — **Il paternostro di S. Giuliano**. *Archivio per lo Studio delle Tradizioni popolari*, Vol. XXI, 1, p. 3-10.

VIII. — REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

A. — *Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels*.

H. USENER. — **Dreiheit**. *Ein Versuch Mythologischer Zahlenlehre*. Extr. du *Rhein. Mus.* N.F., LVIII. Bonn, 1903 (p. 1-48, 161-208, 324-364).

MC GEE. — **Primitive Numbers**. *19th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, part. 2, 1897-98, Washington, Gov. Pr. Off., 1900 (1902), p. 821-832.

CYRUS THOMAS. — **Numeral Systems of Mexico and Central America**. *Id., ib.*, p. 853-956.

Le travail de M. Usener est tel qu'on ne sait trop qu'y admirer, de la sûreté et de l'abondance de l'érudition, ou de l'intelligence des questions générales, ou du sens profond des réalités sociales. Documents de Folk-lore, d'archéologie et d'épigraphie classiques, documents littéraires et historiques abondent au point d'en faire un travail modèle de « philologie », au vieux sens du mot. Et la partie philosophique de cette œuvre, courte par le nombre de pages, mais capitale par la qualité des développements, le dispute en intérêt à cette espèce de tact sociologique qui fait que M. Usener a, sans en avoir proprement conscience, le sentiment direct que les phénomènes qu'il étudie sont le produit de l'action combinée d'hommes pensant en société. Même le début du travail (p. 1-4) nous fait supposer qu'il conçoit obscurément que les conséquences de ses recherches dépassent le cercle encore étroit d'une « théorie de l'arithmétique mythologique ». Il nous montre en désordre le rôle du nombre 3 dans les formules littéraires, dans la prière, le culte, et une espèce de rythme traditionnel dans tous ces produits et ces actes de la vie sociale.

Au fond même, ce travail est une véritable contribution à la théorie des représentations collectives plutôt qu'à la mythologie. En effet, l'hypothèse finale de M. U. est que, si le nombre 3 a eu une telle importance dans les mythologies antiques, le Folk-lore, le christianisme, c'est qu'il était doué, en vertu de survivances obscures, d'un prestige spécial qui lui venait des temps reculés, où le nombre 3 avait été (ici M. U. se rattache à l'hypothèse de Diels¹) le « nombre final » que connaissait l'humanité. On voit, en effet, que la numération, apparemment la plus primitive, est la numération par 2, que l'on rencontre encore en Australie et dans une bonne partie de l'Amérique du Sud. Mais nous craignons qu'il n'ait été sur ce point mal guidé par la *Grundriss der Sprachwissen-*

1. *Arch. f. Gesch. d. Philo.*, 1897, X, p. 332, et *Festschr. f. Th. Gomperz*, p. 8.

schaft de Fr. W. Muller qui était insuffisamment informé sur ce point¹. En tout cas, nous croyons que M. U. s'est mal exprimé. Dans le cas de la numération par 2, 3 n'est nullement le point terminus où s'arrête la faculté de compter de ces groupes sociaux. Car 3 s'appelle $2 + 1$, et n'est pas plus une merveille pour leur entendement que $4 + 1$ qui se dit $2 + 2 + 1$, chiffre au delà duquel ils ne vont guère s'ils n'adoptent la numération quinaire. M. Usener ne se sert pas davantage d'une expression très exacte quand il dit que ces peuples n'ont pas développé de « concept de nombre au delà de 3 ». Il est vrai qu'ils n'ont pas de *nom* qui soit propre à 3, et de concept abstrait et indivisible correspondant à ce nombre, puisque, pour eux, 3 n'est pensé que comme $2 + 1$. Mais, ils connaissent le nombre 3. Comme le remarque M. Tylor dans un admirable chapitre de sa *Civilisation primitive*², les « noms numériques des enfants » (qui peuvent être divers jusqu'à 9 enfants dans bien des tribus australiennes), prouvent que l'absence de noms de nombres ne prouve pas l'absence de l'idée concrète de nombres. Nous n'admettrions donc la théorie de M. Usener que s'il la corrigeait en disant : « 3 est devenu nombre typique parce qu'il a été le *premier* après le premier nombre nommé qu'ait connu l'humanité, c'est-à-dire après 2. » C'est d'ailleurs, au fond, l'idée de M. Usener qu'il n'a simplement pas réussi à exprimer ; car c'est bien 2 qui est pour lui le premier nombre, d'ailleurs donné dans le concret, que l'homme ait nommé ou, ce qui revient au même, abstrait (p. 342-347).

Mais si nous avons à faire quelques réserves sur ce point particulier, nous éprouvons, au contraire, une impression de certitude à lire la partie du travail qui concerne le rôle du nombre 3 dans la mythologie, en général, et en particulier, la formation de la notion de trinité. — En premier lieu, dans toute l'étendue de la civilisation antique, dans le christianisme (Pistis, Agape, Elpis, filles de Sophia, p. 11) et aussi dans le Folk-lore moderne lui-même, les triades de divinités identiques du type des 3 *Fortunæ*, *Parce* abondent. Outre les frères et sœurs mythiques, on trouve des dieux indépendants,

1. Cf. par exemple Usener, p. 359, et Ridley, *Kamilaroi and other Australian languages*, p. 71. à propos de la numération Dippil.

2. Chap. VIII, que nous signalons à M. Usener en même temps que les travaux américains que nous citons plus bas. (V. surtout, trad. fr., I, p. 292.)

de sexes différents, associés suivant ce nombre fatidique (en particulier dans le serment, dans le juron, cf. *drei Teufels Namen*). Mais la notion de triade, dès cette époque, n'existait pas seule, celle de l'unité essentielle des trois personnages mythiques y était souvent corrélatrice (*Hermes omnia solus et ter unus*, p. 36). En d'autres termes la notion de trinité existait dès avant l'Église chrétienne primitive, où elle ne se fait que lentement jour, avec des incertitudes et des hésitations, pour ne pénétrer que plus lentement encore dans le rituel, et conquérir sa fête (p. 47).

Mais le fait brut des triades et trinités mythologiques, est encore moins intéressant que la forme que l'on donne, dans les représentations figurées, à cette notion fondamentale. Ici ce sont les images de dieux tricéphales (Gaule, etc.). là ce sont les images trimorphes (Hécate, etc.) ; images naturellement communes aux démons, peut-être encore plus qu'aux dieux (p. 169 et suiv.). L'unité de la trinité chrétienne en arrive à être représentée elle-même par des sortes de figures tricéphales (p. 188, le démon lui-même a été peint ainsi, p. 183), par trois figures semblables, etc. — La question se pose donc maintenant en termes plus précis. Après cette revue des faits, y a-t-il dans ces notions le fruit d'une segmentation ou celui d'une multiplication de l'image mythique (II, § b). Ici, un fait historique typique permet à M. Usener de répondre. On saisit dans l'antiquité grecque le passage très net de dyades et dualités divines à des triades et trinités divines (cas d'Aphrodite, p. 195 et p. 205), *Fortunæ* d'Antium, etc. Le caractère secondaire de beaucoup des trinités divines est donc démontré (p. 321). — Mais comment s'est opéré ce passage de la dualité à la trinité ? On peut le soupçonner dans quelques cas ; par exemple, on aperçoit, sous la triade Eleusinienne, la dyade Déméter-Koré ; on peut le démontrer dans d'autres, pour Hécate en particulier (p. 332), où la duplication est évidemment primitive (2 moitiés du mois). Donc M. U. conclut cette partie de son travail en admettant une espèce de dualisme primitif et une tendance générale, le plus souvent satisfaite, vers les triades et trinités. Et c'est ici que se place la conclusion que nous avons critiquée, en partie, plus haut. Tandis que les autres nombres ne deviennent que peu typiques, deux, primitivement donné dans la mythologie, cède sa place de nombre « parfait » à trois, qui finit par l'être, et même par le rester, dans certain traits du langage courant.

Sur la formation des « nombres typiques », (surtout 7, 12, 360, 300) en particulier à partir de notions astronomiques et chronologiques appliquées au rituel, M. U. émet encore quelques hypothèses et signale des faits intéressants (p. 362 et suiv.). — Nous signalerons à M. Usener quelques légères taches; l'oubli (en particulier, p. 41) du *ποισχυριον*, le *godesh* hébréo-judaïque; que les Abipons n'étaient pas Argentins, et qu'il n'est pas du tout évident que le baptême (de Jésus et de ses suivants) soit d'origine européenne, bien loin de là.

Le travail de M. Mc Gee est d'une portée plus générale encore, puisqu'il ne s'agit de rien moins que d'une théorie du nombre, et que le premier chapitre, intitulé « la place du nombre dans la pensée primitive » contient (p. 825, 826) toute une théorie du développement de la pensée scientifique, à partir de la pensée mystique, théorie un peu excessive dans la forme où elle est exprimée, mais juste dans le fond. M. Mc Gee a de plus cet avantage d'avoir été, par ses études d'ethnologue, mis en contact direct avec des phénomènes plus primitifs que ceux où est cantonné M. Usener. De là d'excellentes expressions, comme par exemple, que « les peuples primitifs voient dans les nombres des qualités et des puissances », et que cet état des notions se manifeste plutôt par des habitudes d'action que par des idées abstraites. De plus, l'ethnologie américaine et l'anthropologie en général mettaient M. Mc Gee en face de la numération quinaire — décimale — vigésimale, dont la base est la manière naturelle de compter sur ses doigts; il avait donc à sa disposition des faits plus variés que ceux dont s'est servi M. Usener. Enfin il avait aussi devant lui une tradition scientifique déjà ancienne, puisque, depuis que Powell avait posé la question, il y avait eu en Amérique, les travaux de Conant¹ et de Cushing². Mais, comme tous les travaux de généralisation de M. Mc Gee, celui-ci souffre d'une érudition hâtive, d'une pensée encore plus rapide, et d'une langue philosophique extraordinaire (ex. *responsivity of mind*, p. 827). Les meilleures idées se trouvent ainsi gâchées, faussées, obscurcies (ex. les remarques, p. 832,

1. *The number concept*, N.Y., 1896.

² *Manual concepts*, *American Anthropologist*, vol. V, 1892, p. 289-317. Nous regrettons de n'avoir pas eu connaissance de ce travail, lorsque nous avons rédigé, M. Durkheim et moi, notre mémoire (*Année*, t. VI) sur les *classifications primitives*. Il devance le nôtre pour une partie.

sur l'égoïsme—ethnocentrisme de la pensée, du langage, de la mythologie primitive).

D'après M. Mc Gee, si nous le comprenons et si nous mettons dans ses hypothèses un ordre que nous n'y trouvons pas, nous trouverions, à la base du concept abstrait de nombre, un concept mystique égocentrique, progressivement analysé, augmenté et enrichi. D'abord viendrait le nombre 2, provenant de sensations internes, « du double moi », droite et gauche, ou plutôt avant et arrière (p. 842, 845); puis 4, formé de ces deux sensations associées à la notion des régions terrestres et au culte des points cardinaux, qui peut dominer par exemple tous les usages de certaines tribus américaines. Puis viendrait 5, la main, et la numération quinaire; celle-ci associée au système de 4 donnerait la numération vigésimale américaine, et de là viendraient les valeurs mystiques reconnues à 20 et à ses multiples. Enfin, l'auteur admet la déduction proposée par Cushing du système sénaire qui serait donné par l'addition aux 4 régions des notions du haut et du bas, et de là au système septénaire (addition du centre moi).

Une partie de ces déductions nous semble parfaitement juste, en ce qui concerne les sociétés américaines. Mais elles ne rendent pas compte de faits non américains, tels que ceux dont s'est servi M. Usener, et la valeur mystique de 3 y trouverait difficilement son explication. De même que, par contre, M. Usener expliquerait mal les mythologies à quadruple et quintuple ou sextuple segmentation. Au surplus, M. Mc Gee donne une valeur excessive au symbole du svastika.

Le travail de M. Cyrus Thomas est surtout un travail de linguistique américaine, et, pour le problème qui nous occupe, n'a d'autre intérêt que celui de limiter l'aire d'extension de la numération manuelle-vigésimale américaine et de bien marquer (p. 948 et suiv.) l'importance, dans les civilisations de l'Amérique Centrale, des nombres 4 et 20. Nous y louerons aussi le rôle donné, par opposition à Cushing, aux besoins chronologiques dans la formation des noms de nombre.

En tout cas, nous nous trouvons dès maintenant en présence d'un ensemble considérable de travaux sur le nombre, et, en réalité, sur le nombre comme représentation collective, puisqu'on l'étudie surtout en mythologie, dans le culte, dans la mystique. Le problème est posé. Peut-être l'est-il imparfaitement, en termes insuffisamment sociologiques. Nous nous

contentons de poser ce point d'interrogation. Mais nous sommes frappés du fait déjà signalé par M. Tylor, que, dans des sociétés qui comptent mal jusqu'à 5, on distingue, par des noms divers, jusqu'à 9 enfants, et que l'on compte souvent (sans les nombrer) une quantité beaucoup plus considérable de clans. M. Mc Gee qui ajoute tant d'importance au totémisme ne s'étonnera pas si nous lui signalons comme autre moment de la numération binaire, la dichotomie sociale primitive en deux clans exogamiques. Rapprochant ces faits de ceux que nous avons signalés dans notre mémoire sur les *Classifications*, où nous avons noté des divisions bipartites, quadripartites, etc. du monde entier, nous nous croyons fondé à dire qu'il y a là un problème complémentaire à traiter, avant d'admettre, comme définitives, les théories, au fond purement anthropologiques, de M. Usener et de M. Mc Gee.

Nous faisons enfin remarquer, d'un point de vue strictement logique, que, dès l'origine, on n'a pu nombrer ensemble que des choses de même espèce. Car toute numération est une addition. Il y a là une pierre d'achoppement contre toutes les théories exclusives du genre de celles qui tirent de l'observation directe des phénomènes même la notion du nombre 2; car les idées, ou sensations, de droite et de gauche, de jour et de nuit, d'hiver et d'été ne font pas deux, quoiqu'elles soient accouplées. Tandis que très tôt l'individu et la société ont dû compter ensemble les membres de la société et leurs groupes, qui, eux, étaient de mêmes genres et pouvaient être additionnés.

Pour en revenir à l'arithmétique mythologique, nous trouvons nécessaire une étude de la notion curieuse qui rend mystique un nombre typique augmenté ou diminué de l'unité: système de l'ennéade (10 — 1) ou (3 × 3), de l'ogdoade (7 + 1), 11 et 13 (dans la numération duodécimale), 99, 101, 999, 1001, etc.

M. M.

M. HOEFLER. — *Besegnungsformeln*. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1903, p. 163-178.

Cet article est à signaler en raison des études qu'il peut suggérer. Ils'agit d'abord des noms des maladies mentionnées par les charmes médicaux allemands et de la méthode de dénomination dont ils témoignent; puis de la représentation des maladies, des idées de nombre, de couleur, d'action, de cause

et d'agent (démon) qui interviennent dans leur classification; puis de leurs associations avec certains êtres, animaux, plantes, êtres spirituels: des puissances spécialement affectées à la guérison. Il s'agit aussi de la thérapeutique qui dérive directement de la représentation du mal, et enfin des origines et de la date des méthodes. Mais la classification proposée par M. Höfler est pour nous bien obscure. Nous ne comprenons pas très bien ce qu'il veut nous montrer. On croirait d'abord qu'il fait une étude de sémantique; plus loin c'est un travail de technologie; c'est surtout en somme une étude des modes de représentation et de classification. La base de cet article est le *Krankheitsnamenbuch* (1899) de M. Höfler que nous avons omis de signaler. Nous réparons cet oubli.

H. H.

K. TH. PREUSS. — *Die Sünde in der Mexikanischen Religion*. *Globus*, 1903, I, p. 253 sqq., p. 258 sqq.

Nul doute que les textes mexicains, ou plus précisément nahuatl, ne nous donnent des éclaircissements fort précieux sur la nature intime des phénomènes religieux. Le travail, clair et documenté de M. Preuss, sur la notion du péché, en est une preuve.

La faute rituelle, omission d'un rite ou infraction à un rite, voilà le péché (p. 253-254, col. 1). Par exemple, quiconque ne fête pas la fête de Tlaloc, dieu de l'eau, devait être atteint de diarrhée. Peut-être la définition proposée par M. Preuss, où les dieux interviennent d'une façon trop directe, est-elle un peu étroite, vu que la notion du péché est possible sans qu'il y ait de faute envers une personnalité divine nettement constituée. La difficulté qu'il éprouve à rendre compte des péchés sexuels provient de là peut-être. Toujours est-il que le péché enveloppe le crime et la faute laïque: l'ivrognerie doit être confessée aux dieux et aux prêtres du Pulque (boisson enivrante). Une fois dans la vie, les dieux relevaient le Mexicain de ses crimes par l'intermédiaire des prêtres. Même la faute morale est un péché: la trop grande confiance en soi est punie par le dieu des richesses (p. 255, col. 2). Ainsi fonctionnait la Némésis en Grèce.

Les Mexicains en étaient encore, au moment de la conquête, à établir une parfaite réciprocité entre la notion de malheur et celle de péché. Le malheureux, le malade, le mort, l'esclave surtout sont des pécheurs; et inversement si on a péché on

devient malheureux. Sanction matérielle et faute rituelle étaient liées par une véritable nécessité logique, comme ils le sont encore dans l'esprit de bien des adeptes de nos religions. Le dieu agit à la façon d'un automate (p. 270, 271, col. 2). La peine vient des dieux, mais le sort vient des hommes, ou plutôt du signe sous lequel ils sont nés, et qui les voue au malheur et au crime. M. Preuss ne trouve à cette règle d'autre exception que les cas où les dieux (en l'espèce des esprits de femmes mortes en couches) attaquent les jeunes enfants; mais elle confirme la règle, parce que justement le jour où étaient censées rôder ces âmes était jour néfaste.

M. Preuss met admirablement en lumière une conséquence de ces remarques fort importantes. Comme le péché se trouve sanctionné dès ici-bas, il n'y avait pas besoin, pour les Mexicains, d'inventer une justice d'outre-tombe. Tous les ancêtres deviennent des dieux, et même les dieux sont des ancêtres et mènent encore la vie de ces derniers. La théorie de M. Preuss, que nous admettons volontiers, peut s'appliquer à bien d'autres religions qu'à celles de l'Amérique centrale.

Une curieuse réaction de la notion de péché sur la mythologie a été la formation de l'idée de dieu pécheur (v. p. 269, col. 1, etc.). On lui trouverait un certain nombre d'équivalents dans d'autres religions: telle serait la figure du Trita Aptya des Hindous de l'époque védique.

VAN RONKEL. — Ein von einem Syrischen Schriftsteller erwähnter Fall von Vampirismus. *Tijdschrift voor indische Taal- Land- en Volkenkunde*, XLVI, 1.

E. VIGSTROM. — Geister- und Gespensterglaube aus Västra Göttinge und Skåne, Schweden. *Globus*, 1903, I, p. 43-45.

F. TETZNER. — Seelen- und Erdmännchenglauben bei Deutschen, Slawen und Balten. *Globus*, 1903, I, vol. 83, p. 235-239 (Croyance à l'homunculus chez les anciens Teutons et Slaves d'Allemagne et Baltes).

I. GOLDZHER. — Der Seelenvogel im Islamischen Volksglauben. *Globus*, 1903, I, p. 301-306. Étude comparative sur la représentation de l'âme par un oiseau.

CHERVIN. — Traditions populaires relatives à la parole. Paris, De Rudeval, p. 53 in-8°.

CH. RENEL. — L'Arc-en-ciel dans la tradition religieuse de

l'antiquité. *Revue de l'histoire des religions*, 1902, II, p. 58-80. (Fait avec Mélusine et Roscher.)

FR. BOLL. — *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Mit einem Beitrag von Karl Dyroff. Leipzig, Teubner, 1903.

W. MAX MUELLER. — Zur Geschichte der Tierkreisbilder in Aegypten. *Orientalistische Literaturzeitung*, 1903, janvier.

ED. MAHLER. — Die Entstehung der Zeit- und Kreisteilung. *Orientalistische Literaturzeitung*, 1903, janvier.

J. KELLER. — Astronomische Ansichten der Isubu in Kamerun. *Zeitschr. f. Afrikanische u. Ozeanische Sprachen*, 1902, VI, p. 167-173. Renseignements sur une astronomie animiste et totémistique. Cf. *Globus*, 1902, II, p. 177.

G. B. GORDON. — On the use of zero and twenty in the Maya Time System. *American Anthropologist*, 1902, N. S. IV, p. 237-276.

E. SELER. — *Abhandlungen und Vorträge*. 1. Die Korrekturen der Jahreslänge und der Länge der Venusperiode in den mexikanischen Bilderschriften. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 27-49.

P. VOLZ. — Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1903, xvi-412 p. gr. in-8°.

U. BENIGNI. — L'inferno pagano nell' inferno cristiano. *Bessarione*, 1902, juillet-août, p. 49-56.

B. — Représentations des êtres religieux.

A. HILLEBRANDT. — *Vedische Mythologie*, 3° vol. Breslau, Marcus, 1902, xxii-463 p. in-8°.

M. Hillebrandt est arrivé au terme de ses recherches de mythologie védique, étoffant chaque jour sa méthode, étendant son érudition, et ouvrant de plus en plus son œuvre aux tentatives qui font sortir la mythologie du cercle des préoccupations exclusives d'exégèse et de philologie (v. p. ix). Même il se rapproche des doctrines que nous soutenons ici: quand il recherche de façon constante les conditions sociales, géographiques et politiques (il se borne malheureusement là), qui ont présidé à la formation de tel et tel mythe, ou à l'agrégation de tel mythe avec tel autre. Notons à ce sujet que certaines de ses conjectures historiques semblent plus heureuses que

celles du tome précédent. Ainsi l'interprétation qui place le mythe d'Indra-Vrtra dans le Caboulistan (p. 170, v. les principes p. 247), constitue tout au moins une tentative intéressante pour rattacher certains mythes à des phénomènes de climatologie (v. aussi p. 268, n. 1, p. 273 à propos de *dāsa*).

Mais ce que nous applaudissons surtout dans les patients travaux de M. Hillebrandt, c'est la manière dont il a poursuivi l'application d'une analyse sociologique et historique à des problèmes moins contestables. Pour lui, la mythologie du Rig-Veda n'est qu'un fragment, spécialisé, de la mythologie hindoue. Elle constitue un complexe de mythes complexes qui ne représente, de l'ensemble des traditions courantes, qu'un produit syncrétique, uniformisé autant que possible, et appliqué surtout aux rites des sacrifices du Soma (Cf. p. xmi. xvi, p. 398, etc.). Le Rig-Veda est, pour M. Hillebrandt, ce qu'il est pour la tradition classique dans l'Inde, le Veda du prêtre récitant au sacrifice solennel ; il est cela et rien de plus. Mais tout le rituel Hindou, et en particulier la liturgie du Rig, n'est qu'un gigantesque « conglomérat » de traditions divergentes de clans et d'écoles brahmaniques. De ces divers groupes on distingue bien la diversité primitive sans pouvoir toujours démêler les lignes de démarcation originelles, sans pouvoir classer la série des travaux par lesquels la caste brahmanique, en voie de formation, a uniformisé ses rites et ses croyances. M. Hillebrandt tient compte de cette hétérogénéité et de ce travail de diaskeuase. C'est par là qu'il explique les contradictions entre les livres du Rig-Veda, entre ce Veda et les autres, entre les Vedas et les Sûtras liturgiques. C'est à cette même cause qu'il attribue en principe les vicissitudes du rite : montrant ici un culte, qui tente de s'annexer un mythe, là un dieu qui pénètre dans un rite qui n'était pas primitivement fait pour lui. Quelques conjectures que soient souvent les hypothèses de M. H., elles n'en sont pas moins émises d'une façon éminemment critique et en vue de conclusions qui, même erronées, peuvent nous mener à résoudre des problèmes d'origine qui, autrement, seraient insolubles. La mythologie védique cesse d'être une chose en l'air et une métaphysique. Elle devient quelque chose de complexe (v. p. vi), de vivant. Elle se soude à des phénomènes historiques et sociaux. Et les questions, au lieu de tourner dans le cercle perpétuel des classements plus ou moins arbitraires des textes, en secondaires et primitifs, en essentiels et accidentels,

trouvent maintenant un terrain sûr où se poser. Enfin, principe louable, chaque fois qu'il en a l'occasion, M. H. rattache les faits de la mythologie et du culte védiques aux faits de l'Inde classique et moderne (ex. p. 365, etc.).

Nous exagérons à dessein ces traits du travail. L'ouvrage en lui-même semble n'être qu'un compromis entre ces tendances nouvelles et les anciennes traditions exégétiques. M. H. n'a pas renoncé au naturisme, au moins restreint à la mythologie des grands dieux. Il n'a même pas observé sa théorie de la complexité du mythe védique, en ce sens qu'il ne cherche toujours qu'une seule explication simpliste pour une figure divine : cette explication étant d'ordinaire lunaire plutôt que solaire. Il n'a même pas tout à fait dépouillé les vieilles manières de la philologie, qui tient à plier à notre logique européenne des concepts extra-européens (ex. p. 46, il serait plus logique..., etc.).

Ce volume est de beaucoup le plus considérable des trois par le nombre des personnalités divines qui y sont étudiées. Sont passés successivement en revue : Varuna et le groupe des Adityas ; Savitar et le groupe des *Rbhus* ses compagnons ; le premier de ceux-ci étant un dieu solaire (p. 127), les seconds ayant été d'abord des dieux d'un clan déterminé, puis identifiés avec les génies des saisons (p. 153) ; Indra et les Maruts, ces « bourgeois des dieux », identifiés à la troupe des génies du vent, *Vāyu-Vāta* (Cf. *ventus*), le vent, ayant fini par s'agréger à eux (p. 327 sqq.) ; enfin la foule des petits dieux, ayant à leur tête *Viṣṇu*, dieu solaire, *Pūṣan*, dieu d'un clan de berger qui pénètre mal la mythologie védique, les *Aṅvins* sur les caractères desquels M. H. évite prudemment de se prononcer, car ce sont déjà des figures décomposées, etc. ; les eaux, les plantes, les animaux, les mânes, les démons, les sorciers (p. 423 sqq.) ; et enfin le groupe incertain de *Asuras*, des dieux démons, à propos desquels M. H. écrit une excellente monographie historique.

Le centre de l'ouvrage est naturellement fourni par les mythes, proéminents dans le Rig-Veda, de *Varuna* et d'*Indra*. A propos du premier, M. H. n'admet ni la tradition brahmanique qui n'y voit qu'un dieu des eaux, ni l'interprétation européenne qui y voit alternativement un dieu solaire et le dieu du ciel (*Varuna* n'égale plus, d'après les derniers travaux, *Ὀυρανός*). Il y voit une espèce de second Soma, encore un dieu lunaire, et, pour cela, se fonde tout particulièrement sur un

moment du sacrifice du Soma-dieu : quand on apporte la plante victime, on la traite comme « le roi Varuna ». Son associé Vrtra serait plus spécialement le dieu solaire de ce cycle mythique. L'identification avec les eaux ne serait que postérieure. Mais nous ne voyons pas dans tous les arguments de M. H. rien qui établisse, en dehors d'un système, en dehors du système de M. H., la nonprimitivité de la conception Varuna = dieu des eaux, nullement incompatible d'ailleurs avec toute autre conception, lunaire, céleste ou solaire. Décidément, ici, l'auteur a tendu vers une explication trop nette (p. 46).

La monographie consacrée à Indra et à ses hauts faits est, au contraire de la précédente, plus riche d'idées et plus nuancée de contours. Ce qui en fait l'originalité, c'est que, par simple examen des textes, M. H. a vraiment détruit une superstition traditionnelle dans le brahmanisme et dans la science européenne. On voyait dans Indra un dieu du tonnerre : M. H. prouve que ce trait n'est nullement originaire. Le mythe d'Indra tuant Vrtra, qui date de la période Indo-Iranienne, s'appliquerait primitivement et fondamentalement à un dieu du printemps, meurtrier du dragon-hiver, détenteur des eaux des fleuves alimentés par la fonte des neiges. L'hypothèse de M. H. est fort vraisemblable et étayée des preuves les plus ingénieuses ; parmi les meilleures, signalons surtout celle qui fait du sacrifice du Soma un sacrifice printanier. — C'est, d'après notre auteur, à de tous autres cycles et à de tous autres clans védiques qu'appartiendraient les divers combats d'Indra contre d'autres démons.

Il est très remarquable qu'en tout cela M. H. soit probablement resté à mi-chemin sur la voie qui eût pu le conduire à la vérité. Il a bien vu que le mythe du Soma est le mythe central du Rig-Veda ; il a bien vu les relations qui unissent Soma lune et dieu des plantes à Agni, le feu, à Varuna, lune-eaux, à Indra, etc. Mais il n'a peut-être pas saisi toute la complexité de ce mythe gigantesque, sur lequel tous les Vedas ne font que broder. Pour nous permettre une incursion sociologique sur le domaine de l'Inde et celui de l'hypothèse, nous rappellerons la théorie des doublets proposés par M. Henry¹ : les démons auxiliaires des dieux ne seraient que le produit

1. *Rev. crit.*, 1891, 32, p. 499; *Atharva veda*, livres X-XII, 1894, Paris, p. 164.

d'une simple fructification de l'imagemythique. Nous rappellerions ensuite les textes qui identifient Soma et Indra, Soma et Vrtra¹, le dieu tué et le dieu tueur, le dieu tué et le démon. Remarquant enfin que tous ces dédoublements se greffent autour du sacrifice printanier d'une plante dieu, nous apercevions que nous avons ici le fruit d'un syncrétisme rituel travaillant sur un culte et sur un mythe concernant à la fois toute la nature et, spécialement, la végétation. De telle sorte que nous ne nous étonnerions plus de voir dire, dès cette époque, que Soma c'est Varuna (les eaux), c'est Agni (le feu), c'est le soleil, c'est un démon, c'est un dieu vainqueur, etc. — Que Soma ait été plus spécialement attribué à la lune, c'est un fait qui ne saurait nous embarrasser. L'image mythique, et c'est ce qui ressort non seulement du sens que nous donnerions à nos recherches, mais encore ce qui ressort de celles de M. Hillebrandt, est non seulement symbolique, descriptive, mais vivace et pouvant engendrer de véritables contraires, à l'intérieur du genre. On ne peut expliquer ce meurtre du dieu ? Au moment où on le tue on en fait un démon. L'instinct d'avant il était un autre dieu roi, une fois tué il redevient dieu.

M. H. n'a pas examiné les idées théologiques, pour ainsi parler, telles que celle d'ordre rituel, *rta* ; ni les principes de la mythologie, arithmétique mythologique, théorie des dieux pères, etc. Sur tous ces points le livre de Bergaigne, la *Religion Védique*, reste à consulter. Mais, dès maintenant, l'influence de la *Vedische Mythologie* de M. H. doit se faire sentir sur toutes nos études.

M. M.

FR. GIESEBRECHT. — *Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*. Königsberg, Thomas et Oppermann, 1901, 144 p. in-8°.

Le « nom de Jahvé » séjourne dans le temple de Jérusalem ; il réside dans l'ange ; il vient au secours de ceux qui l'invoquent, etc. M. Giesebrecht montre que, dans ces formules bibliques, « nom » est à prendre à la lettre, et que les écrivains de l'Ancien Testament ne se distinguent essentiellement pas, en ce qui concerne l'importance accordée au nom divin,

1. S. Lévi. *Doctrine du sacrifice*, 1895, p. 169, n.

des autres Sémites : le nom est une réalité positive. Le phénomène est d'ailleurs universel, et a été étudié par Nyrop, v. Andrian et d'autres dans des mémoires que M. Giesebrecht analyse longuement. Les parallèles égyptiens, particulièrement nombreux et significatifs, ont été réunis par Lefébure dans un article (*La Vertu et la Vie du Nom*, dans *Mélusine*, VIII) qu'on est surpris de ne pas trouver cité.

A. WIEDEMANN. — **Osiris végétant.** *Muséon*, 1903, p. 111-123.

Dans un tombeau de la vallée des Rois, à Thèbes, et qui date du xv^e siècle avant Jésus-Christ, M. Loret a trouvé un objet dont on n'a pas d'autre exemple : une épaisse natte de roseaux, posée sur un cadre de bois, est couverte d'une toile sur laquelle est dessinée en noir l'image d'un Osiris de grandeur humaine. Tout l'intérieur de cette image est recouvert d'une couche de terre labourable dans laquelle on a semé de l'orge : les grains avaient germé et étaient sortis avec des pousses d'une longueur de six à huit centimètres. C'est, exemplaire unique dans l'humanité, un dieu végétant. On a voulu figurer la résurrection d'Osiris ; le dieu, sous la forme de l'orge germinant, obtient une vie nouvelle (p. 111). L'idée qui a donné naissance à la fabrication d'une telle image était en effet fort répandue dans l'Égypte ancienne, comme le montrent diverses représentations d'Osiris germinant, le rituel des fêtes d'Osiris au mois de choiak, le titre du dieu « Osiris qui est dans les grains », l'inscription du cercueil d'Amamon où il est question de la « végétation qui sort d'Osiris, qui germe des côtes d'Osiris, pour faire vivre les hommes ». La conception qui fait des céréales des plantes sorties d'Osiris se retrouve jusque dans le texte de Firmicus Maternus qui raconte qu'on identifiait Osiris aux semences.

Quelle est, se demande Wiedemann, l'origine de l'idée ainsi attachée à Osiris ? « On ne peut établir par ces pratiques qu'Osiris lui-même aurait été un dieu de la végétation. Cette conception contredirait tout ce que nous savons de l'idée sur laquelle repose la divinité d'Osiris. Osiris est la contre-partie divine de l'homme vertueux, surtout du roi ; le mythe détaillé avec emphase sa mort et sa résurrection, considérées comme le type de la destinée de l'homme... La vie de la plante n'a rien à faire dans la légende type du dieu » (p. 116). Le

savant égyptologue estime qu'Osiris ne doit son rôle de dieu végétant qu'à sa confusion avec Neper, le dieu du grain.

Cette conclusion de Wiedemann ne nous semble pas acceptable ; le « lit funéraire » de Maherpera, rapproché des textes qui l'illustrent, nous semble au contraire fournir la preuve du caractère primitivement agraire du plus populaire des dieux égyptiens ; tout indique qu'il y a une relation étroite entre Osiris dieu des morts et Osiris dieu de la végétation, et que c'est le mythe de la résurrection du génie agraire qui est à la base du riche développement que l'Égypte a donné à l'idée de la renaissance des pieux, féaux d'Osiris.

ISIDORE LÉVY.

E. MAASS. — **Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen.** *Aus der Kultur des Niederganges der Antiken Welt.* Berlin, Weidmann, 1902, vii-311 p. in-8°.

Le livre de M. Maass comprend d'une part de longues recherches archéologiques sur les monuments et les textes latins ou grecs relatifs aux dieux des jours ; de l'autre, une très courte histoire de la semaine. On a reproché à ses études archéologiques de ne pas être complètes ; à vrai dire nous ne pensons pas que les insuffisances de son information amoindrissent beaucoup la valeur de ses conclusions et nous lui reprochons plus volontiers d'avoir traité de trop de choses diverses que de ne pas nous donner une encyclopédie. Il nous livre des renseignements précieux sur les représentations que les Romains de l'Empire ont attachées à la division du temps en semaines ; elles sont importantes et typiques ; nous n'avons pas à nous occuper d'autre chose.

Sur les causes prochaines ou lointaines de l'adoption de la semaine dans le monde gréco-romain, M. M. ne nous dit rien, mais il nous renseigne abondamment sur le fait. La semaine est déjà une institution juive, à cette différence près que les jours, à part le sabbat, n'ont pas chez les juifs de désignation spéciale. Mais la semaine planétaire gréco-romaine, qui paraît commencer le samedi, par le jour de Saturne, le premier dieu de la liste planétaire, n'est pas une imitation directe de la semaine juive.

Quelques textes assyriens mentionnent une division semblable des mois en périodes de sept jours avec jour sabbatique ; d'autre part s'est produite en Assyrie l'association d'un certain

nombre de grands dieux avec les planètes, auxquelles dans la semaine commune sont assignés les jours; le type de concordance entre les dieux et les planètes qui s'y établit est la base de la concordance gréco-romaine. Dion Cassius, et M. M. se range à son avis, attribue aux Égyptiens (il faut entendre par là les Grecs d'Alexandrie) l'invention de la semaine planétaire dont nous avons hérité. En Occident, la concordance planétaire est connue et même populaire avant la catastrophe de Pompéi, sans que nous sachions si le cycle théorique des sept jours sert déjà de division pratique du temps. Les dieux planétaires figurent dans les thermes de Trajan (p. 157-158) et au Circus Maximus. A partir du III^e siècle les monuments où ils sont figurés se multiplient; ils sont nombreux en Gaule et dans les provinces rhénanes. Les dieux planétaires de la semaine paraissent avoir dès lors une réelle importance dans la vie. Des Romains, ils passent aux Germains, par contagion, avant la propagande chrétienne. Un des noms usuels de la liste des dieux planétaires et de la semaine est *Septizodium* où l'on retrouve le même mot ζώδιον, avec la même signification (astre) que dans le mot zodiaque. Par *Septizodium* on entend proprement cette notion de la semaine et les chrétiens la répudient de même qu'ils essaient de répudier la désignation des jours par les dieux. L'étude de ce mot est le point de départ du livre de M. M. Il démontre avec toute apparence de raison que le fameux *Septizonium* (lire *Septizodium*), construit par Septime Sévère entre le Palatin et le Cœlius, était un monument destiné à porter les images des dieux des jours.

Il ne s'agit pas d'une division purement conventionnelle ou administrative du temps, mais d'une division religieuse. L'idée de la semaine ne va pas sans la représentation des dieux des jours et sans la croyance à leurs pouvoirs cosmiques. On n'est pas renseigné sur le culte dont ils devaient être l'objet, mais la figuration de ces divinités sur des monuments est déjà un acte de culte; c'est une invocation écrite ou sculptée. En tous cas les figures des dieux des jours sont associées à des cultes réguliers et capitaux, le culte de la Fortune en Orient, celui de l'empereur en Occident, par exemple au septizodium et dans les monuments gallo-rhénans signalés plus haut. M. M. indique bien quel était le caractère de la croyance en question quand il montre que les dieux des jours remplacent les anciens dieux du Destin ou s'associent à eux; ce sont des puissances fatales et régulatrices du monde (p. 275-277). Il fait

remarquer aussi que les empereurs dont les noms reviennent le plus souvent sous sa plume, Adrien, Septime Sévère, Alexandre Sévère, sont connus par l'intérêt qu'ils portèrent à l'astrologie. La semaine planétaire est en effet une invention astrologique et c'est de la diffusion et de la popularisation des idées astrologiques que résulta son adoption. D'autre part c'est à l'intérieur même de l'astrologie que s'est produite, au profit des planètes, l'élimination progressive de toutes les autres séries d'influences astrales.

M. M. a raison de comparer la figuration des dieux des jours à la récitation de la liste des voyelles représentant les planètes ou à l'invocation des planètes dans les charmes magiques. Il s'agit dans tous ces cas de symboliser les forces cosmiques dans les actes qui affectent l'ordre naturel du monde, soit qu'ils le modifient, soit qu'ils le consolident ou le restaurent; mais si on les symbolise, c'est pour les évoquer. La statuette de Fortune panthée qui est représentée à la page 242 témoigne bien de ce désir de représentation totale. L'idée, pseudo-scientifique à l'origine, des influences planétaires utilisables est devenue en se popularisant magique ou religieuse. Nous avons déjà signalé le fait dans *L'Année sociologique* en rendant compte du *Mithra* de M. Cumont. Elle est devenue religieuse dans le cas présent par la consécration officielle que lui ont donnée les empereurs. L'observation du cycle hebdomadaire a donc été imposée par des croyances, devenues religieuses, sur l'ordre physique et mystique du monde. Nous savons que toutes les lois astrologiques n'ont pas eu le même sort que celle-ci et que l'astrologie a été dans l'empire, avant et après les Sévères, l'objet d'une surveillance administrative et, à diverses reprises, d'interdiction légale. Le fait que les dieux planétaires comptaient parmi les grands dieux officiels n'a certes pas été indifférent. On a dû considérer autant leurs figures de dieux que leurs fonctions de planètes. Nous aimerions à savoir jusqu'où est allée leur association avec les anciens types divins et, par exemple, dans quelle mesure l'ancien calendrier des fêtes a été mis d'accord avec le calendrier hebdomadaire; en d'autres termes si les dieux ont été complètement confondus dans leurs cultes avec leurs planètes homonymes. M. M. n'a pas abordé de front l'étude de cette question; est-ce faute de documents? Toutefois les dieux planétaires paraissent n'avoir jamais eu malgré tout le même degré d'indépendance et d'individualité que leurs prototypes;

à en juger par les documents de M. M., ils forment une sorte de collectivité indivisible. Le christianisme a d'ailleurs interrompu leur évolution.

M. M. a étudié incidemment tout un groupe de monuments mystérieux, trouvés en Gaule et dans la vallée du Rhin, dont quelques-uns sont associés à des autels planétaires. Ils représentent un cavalier en costume militaire foulant au pied de son cheval un géant auguipède ou supporté par lui. Le cavalier est quelquefois flanqué d'une roue. M. M. soutient, et nous admettons volontiers avec lui, que le cavalier représente l'empereur régnant, le géant, les Germains vaincus et que les monuments commémorent des victoires remportées contre les bandes d'invasisseurs germaniques. Quant à la roue, ce n'est pas une roue solaire, mais la roue de la fortune. Le type de ce groupe est gréco-oriental. Un des prototypes doit être, selon M. M. (p. 217-227), un groupe représentant Poseidon à cheval luttant contre le géant Polybotes, que Pausanias avait vu à Athènes, près du temple de Déméter. La figure asiatique du dieu cavalier, la figure égyptienne de l'Horus luttant contre Sét, ne sont pas étrangères non plus à la formation de notre type gallo-rhénan; or on a déjà montré que les empereurs romains avaient été quelquefois représentés en Orient sous les espèces du dieu cavalier luttant contre des monstres. Ainsi non seulement le type plastique de ces monuments mais leur affectation spéciale est orientale ou grecque. Mais de même que le dieu cavalier oriental a survécu dans le Saint-Georges chrétien, de même les monuments impériaux de la Gaule romaine ont été la souche, selon M. M., de cultes et de mythes populaires. Les mythes de saints militaires tueurs de dragons se rattachent à ces monuments et la roue qui figure souvent dans les fêtes n'est autre que la roue de fortune du cavalier à l'anguipède. Nous ne croyons pas, bien entendu, que la présence de ces monuments suffise à expliquer la formation des mythes en question et l'institution des cultes correspondants, mais elle peut avoir servi à les localiser. Notons que les monuments sont élevés par l'initiative locale ou privée, que, si M. M. les interprète bien, ils témoignent de l'intérêt éveillé par les luttes des armées impériales contre les Germains; ils sont le symbole de préoccupations générales très pressantes et par là étaient destinés à devenir des objets de piété populaire. Il est naturel que celle-ci ait attaché à ces effigies, purement figuratives ou commémoratives peut-être dans la pensée de ceux

qui les ont élevées, des représentations religieuses plus parfaites et que, dans l'émiettement des couches supérieures de la civilisation antique, ces dernières aient prévalu.

H. H.

P. THOMÉ. — **Die Götzen aus Kilimandscharo.** *Globus*, 1903, I, p. 211. (Fétiches des chefs.)

Tu. PREUSS. — **Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhang.** *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1903, p. 129-234.

A. VAN GENNEP. — **Notes sur les Domovoï.** *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, I, p. 206-221.

A. FURTWÄENGLER. — **Apis und Hermes-Thoth.** *Bonner Jahrbücher*, 1902, p. 239-242.

LEFÉBURE. — **Les dieux du type rat dans le culte égyptien.** *Sphinx*, VI, p. 189 sqq.

R. DUSSAUD. — **Notes de mythologie Syrienne.** Paris, Leroux, 1903, 67 p. in-8°.

E. KOENIG. — **War « Jahve » eine « Kanaanäische Gottheit » ?** *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1902, p. 828-831.

W. O. E. OESTERLEY. — **The development of monotheism in Israel.** *The Expositor*, 1902.

J. FREELAND. — **The « shekinah » and the real presence.** *Dublin Review*, 1903, p. 341 sqq.

K. BORNHÄUSER. — **Die Vergottungslehre des Athanasius u. Johannes Damascenus.** Ein Beitrag zur Kritik v. A. Harnacks Wesen des Christentums (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Hrsrg. v. A. Schlatter u. H. Cremer, VII, 2). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1903. 118 p. in-8°.

R. STECK. — **Das Christusproblem.** *Protestantische Monatshefte*, 1903, p. 85-95.

A. RITTER. — **Christus der Erlöser.** Linz, Oesterreichische Verlagsanstalt, 1903, vii-303 p. in-8°.

A. BECK. — **Die Trinitätslehre des hl. Hilarius v. Poitiers.** (*Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte*, III. Bd., 2. u. 3. Heft.) Mainz, F. Kirchheim, 1903, 256 p. gr. in-8°.

- G. CALVIA. — *Gesù Cristo nelle leggende sarde*. *Archivio per lo Studio delle Tradizioni popolari*, XXI, p. 64-71.
- M. GASTER. — *The letter of Toledo*. (Contribution à l'étude du mythe de l'Antechrist.) *Folk-lore*, 1902, p. 115-134.
- E. WESTERMARK. — *Sul culto dei Santi nel Marocco*. *Actes du XII^e Congrès international des Orientalistes*. (Rome, 1899), t. III, I, p. 151-177.
- E. PINET. — *Le culte de sainte Geneviève à travers les siècles ; la compagnie des porteurs de la châsse de sainte Geneviève (1525-1902)*. Paris, Roger et Chernoviz, 1903, xvi-350 p. in-8°.
- G. POLIVKA. — *Slavische Sagen vom Wechselbalg* (petit démon substitué par les fées à un enfant). *Archiv für Religionswissenschaft*, 1903, p. 151-162.
- J. AURIAULT. — *La sainteté au IV^e siècle*. Paris, Vitte, 1903, 243 p. in-16.

C. — Les Mythes.

FR. KAUFFMANN. — *Balder ; Mythos und Sage*. *Nach ihren dichterischen und religiösen Elementen untersucht*. (Texte und Untersuchungen zur alt-germanischen Religionsgeschichte, Untersuchungen. I.) Strasbourg, Trübner, 1902, xii-308 p. in-8°.

M. Kauffmann connaît les travaux de l'école anthropologique anglaise et les nôtres ; il s'en inspire et vient de nous donner, en appliquant leurs principes à l'étude systématique des mythes, un excellent modèle de monographie mythologique. Nous ne voulons pas être à son égard en reste de compliments.

Nous ne dirons rien, de l'introduction où il passe en revue la série des explications auxquelles le mythe de Balder a donné lieu ; c'est une utile revue des études sur l'antiquité germanique et des systèmes d'exégèse mythologique, car ceux-ci ont tous été successivement appelés à résoudre ce problème difficile. Nous laissons aux philologues le soin de juger le premier chapitre où sont rapprochés, comparés et commentés les témoignages du mythe, bribes de textes, allusions, récits tronqués. La légende, la saga est représentée par un long récit de Saxo Grammaticus ; M. Kauffmann lui consacre tout un chapitre où il démêle les deux traditions embrouillées

par le chroniqueur. Du rapprochement de ces différents textes il résulte qu'il a circulé dans le monde scandinave une histoire du dieu Balder dont on peut distinguer trois versions principales, une islandaise, une norvégienne et une danoise ; ces versions diffèrent relativement peu et il est possible de les ramener à une forme commune que M. Kauffmann nous propose en ces termes (p. 133) : « Höther était un Ase puissant et un fils de roi. Il aimait la Walkyrie Nanna, fille du roi Gefar. La beauté de la jeune fille éveilla dans le cœur du demi-dieu Balder une passion dévorante qui ne lui laissa de cesse qu'il n'eût éloigné la belle Nanna de Höther. Des oracles avertissent les deux Ases, en particulier Höther est mis en garde contre son rival par les Walkyries. Il apprend qu'il ne pourra rien contre son rival, s'il ne réussit pas à aller au pays des morts et à s'emparer d'un rameau de gui où Frigg a caché la vie de Balder. Höther part et reçoit la plante de la main de Loki. Pendant son absence, Balder a séduit Nanna, Höther à son retour l'apprend et médite de se venger. Cependant que le rameau de gui a été détaché, Balder s'affaiblit et est assailli de songes qui lui annoncent sa fin. Höther choisit son temps ; un jour que les dieux étaient rassemblés pour une joute, il lance contre Balder le rameau de gui et le tue ; Höther s'enfuit ; les dieux envoient l'âme de Balder dans l'autre monde sur sa barque qui sert de bûcher ; ils pleurent Balder, mais même la puissance magique de leurs larmes ne réussit pas à le délivrer. Nanna partage le sort de Balder. — Odin suscite un vengeur (Vali-Bour), âgé d'une nuit, qui fait monter Höther sur le bûcher et l'envoie à son tour chez les morts. Mais Balder et Höther reviendront habiter les champs des Ases quand la terre sera rajeunie et que les anciens dieux seront morts.

Ce récit est une légende, c'est même à l'occasion un conte, mais derrière le conte est la légende. M. Kauffmann suppose un mythe ; ce mythe était attaché à un culte, dont il rassemble quelques indices qui, pour peu significatifs qu'ils soient, n'en ont pas moins leur valeur ; on en trouve même et des plus importants dans Saxo Grammaticus. A la légende et au mythe doivent s'appliquer deux méthodes d'investigations différentes. D'un côté il s'agit de formes ; on classe les versions, on établit des types, des filiations ; on remonte jusqu'aux sources ou aux souches des familles de mythes constitués ; tel est l'objet du chapitre intitulé *Sagenkritik*. De

l'autrecôté ils'agit decroyances. Il faut dégager des enveloppes artificielles, du vêtement poétique du mythe, le noyau auquel s'attache la croyance; tel est l'objet de toute la deuxième moitié du livre.

M. Kauffmann a divisé sa recherche en deux parties. L'une porte sur la vie de Balder, l'autre sur sa mort. Il commence par comparer au mythe de Balder un type de conte dont voici le schème. Un géant, ou un magicien, a enlevé ou possède légitimement une jeune femme, qui est ou qui doit devenir la femme, la fiancée ou la maîtresse d'un prince. Le prince entreprend de tuer le géant, mais il n'y peut réussir. La jeune femme lui vient en aide en arrachant par ruse à son puissant seigneur le secret de son gage de vie. La vie du géant est enfermée dans un œuf ou tout autre chose, qui se trouve dans une poule, ou une brebis ou tout autre animal, qui se trouve lui-même dans un endroit mystérieux. Le prince part à la conquête du gage de vie de son adversaire; il a généralement pour auxiliaire trois animaux. Il tue le géant, suivant les cas, soit en détruisant l'œuf, soit en l'en frappant. M. Kauffmann nous cite plusieurs exemplaires allemands et scandinaves de ce conte. Il en cite également d'autres pour montrer qu'il ne dérive pas du mythe de Balder, mais que le mythe de Balder en a subi l'influence; delà vient que la lutte des deux dieux est devenue une rivalité amoureuse. Faut-il en conclure que le personnage de Nanna n'appartient point au mythe, mais à la légende? M. Kauffmann ne s'explique pas très clairement sur ce point.

Le conte défalqué, il reste pour le mythe l'idée du gage de vie et celle que le gage de vie fournit l'arme avec laquelle on frappe le dieu qui meurt. Il reste aussi naturellement la figure de Balder.

Balder n'est pas autre chose qu'un roi-prêtre-dieu du type de ceux que nous a fait connaître M. Frazer. Son nom même le désigne comme tel; il signifie « le prince ou le seigneur » (anglo-saxon. *bealdor*). Son portrait est celui du roi et de l'aristocrate idéal. M. Kauffmann établit que cette idée du roi-prêtre-dieu est commune dans le monde germanique. Le roi est *gulja* (gothique = *gudis*); c'est un homme plein du dieu; il a, par la connaissance de la magie, de pleins pouvoirs sur la nature et par conséquent il est responsable des sécheresses, disettes et autres imperfections du cours des choses. Il est inviolable. Son pouvoir magique tient à son

inviolabilité, particulièrement à la sainteté de sa chevelure.

La mort de Balder est une mort rituelle, plus exactement c'est un sacrifice. Mais c'est un sacrifice d'un roi-prêtre-dieu. C'est le pendant du sacrifice de Nemi où le prêtre était tué par son successeur, quand celui-ci s'était saisi du fameux rameau « d'or ». Reste à montrer que ce genre de sacrifice était connu et pratiqué en Germanie et en Scandinavie. D'abord on constate que l'idée d'un sacrifice de roi transformant sa victime en compagnon d'Odin, en fils d'Odin, en demi-dieu, est partout présente: la mort violente du roi ou du prince, qui le fait entrer au Valhall, est conçue comme un sacrifice; il est à noter que par là le mort devient un des *Einherjar*, un des génies de la suite d'Odin, c'est-à-dire, en somme, l'égal de Balder. M. Kauffmann (p. 247) nous cite ensuite le récit de la mort du roi Vikar (*Gautreksaga*) sacrifié à Odin par son compagnon Starkadhr; les circonstances du récit rappellent de fort près celles de la mort de Balder dans l'Edda de Snorri. Nous savons d'autre part que les rois burgondes étaient déposés en cas de disette. Enfin on nous cite (p. 174) un cas formel de sacrifice du roi, destiné à conjurer une sécheresse persistante (*ynqlingat*). Il résulte de ces faits que le sacrifice du roi était sinon pratiqué, du moins possible. Mais ici le Folk-lore apporte un supplément de preuve. Il est à croire que les sacrifices d'effigies promenées triomphalement, qui ont persisté jusqu'à nos jours dans les rites du carnaval, remontent à l'antiquité germanique. A ces sacrifices d'effigies royalement traitées pourrait se rattacher le mythe de Balder. Il aurait été sous sa forme première un mythe rituel (*spell*, p. 299).

Cette comparaison du mythe de Balder avec le rituel permet d'en expliquer tous les détails. Les dieux sont présents, c'est l'assistance du sacrifice. Balder est attaché à un poteau, rite sacrificiel. La joute des dieux, qui tirent sur Balder pour éprouver qu'il est invulnérable, rappelle les joutes qui précèdent, dans nos fêtes agraires, le choix de la victime ou le sacrifice lui-même. Balder mort, les dieux jettent des pierres sur son corps; de même on lapide le mannequin du carnaval: c'est pour éviter la responsabilité du crime sacré qu'est la mise à mort de la victime, ou bien pour communiquer à celle-ci les péchés et les impuretés qu'elle doit emporter avec elle. Il n'est pas jusqu'à la boisson sacrée qui fait le pouvoir magique de Balder qui ne rappelle les breuvages enivrants qu'on fait boire quelquefois aux victimes. Quant à Höher, il est la figure typique et

divine du prêtre régulier de la société germanique. Le dualisme, formé par les deux dieux rivaux, répond au dualisme des pouvoirs sociaux. La comparaison du mythe avec le sacrifice est légitimée par le fait qu'il est possible de le rattacher effectivement à un culte sacrificiel. M. Kauffmann n'est pas le premier qui ait voulu faire du mythe de Balder l'écho d'une fête périodique. Grimm et d'autres avec lui en ont fait le mythe de la Saint-Jean. M. Kauffmann croit que le sacrifice ou la fête qui en a formé le thème est plutôt une cérémonie de fin ou de commencement d'une année dont les survivances figurent dans le Folk-lore du carnaval, du carême et de Pâques. Malheureusement il écourte sa démonstration. Reste le fait que les feux de la Saint-Jean sont nommés quelque part feux de Balder.

De même que les victimes de ces fêtes populaires sont des boucs émissaires, des victimes expiatoires, de même Balder sert de bouc émissaire aux dieux. Leurs crimes et les conséquences de leurs crimes doivent être effacés par le sacrifice expiatoire. C'est un sacrifice aux dieux infernaux, à Loki; c'est ce que prouve l'emploi du gui; dans le sacrifice du roi Vikar, l'arme est un roseau fourni par Odin à qui la victime est destinée; c'est la plante sacrée du dieu qui fournit l'arme dont on frappe les victimes. Balder étant voué aux dieux infernaux, ne ressuscite pas immédiatement dans le Valhall, bien que, comme toute victime sacrificielle, il doive sortir du sacrifice plus glorieux et plus divin. Son apothéose est renvoyée au jour du cataclysme qui renouvellera le monde. Le mythe cosmologique est enfermé dans le cadre du mythe sacrificiel.

On voit quelle est la doctrine adoptée par M. Kauffmann. La croyance dont le mythe est l'objet et qui le distingue de la légende a pour signe son association intime à des rites. L'analyse du mythe consiste à rechercher autour de quels rites on suppose qu'il s'est formé. M. Kauffmann est ritualiste. Dans l'espèce, le mythe de Balder est un mythe de sacrifice du dieu. Mais ici l'auteur laisse notre curiosité en suspens. Le mythe prête à quelques observations qu'il n'a pas faites. Tout d'abord on constate que, à en juger par les documents rassemblés, le sacrifice du dieu est purement mythique; la victime, poupée ou même roi, n'est pas exactement assimilée au dieu du sacrifice mythique; si la fête a jamais été présentée comme une commémoration du mythe de Balder, nous en

avons perdu toute trace. D'autre part il y a lieu de se demander ce que devient Höther, le sacrificateur; plusieurs hypothèses sont possibles: il peut s'enfuir pour ne plus réparaître, ou succéder à la victime et en somme la réincarner, pour être sacrifié à son tour; nous ne sommes pas en état de choisir. Enfin M. Kauffmann nous apprend que le gui est à la foi le gage de vie de Balder et l'arme de Loki; il s'ensuit que Balder et Loki sont susceptibles de se confondre. La fête de Balder comportait sans doute deux cérémonies parallèles, équivalentes: ablation du gui et sacrifice, sacrifice humain ou sacrifice d'effigie; elle devait ressembler à la fameuse fête du gui des druides Gaulois. Cette cérémonie complexe a donné lieu à des spécialisations de fonctions, à des dédoublements de personnalité semblables à ceux que l'on constate dans les représentations qui correspondent au sacrifice égyptien. Mais ici interviennent d'autres phénomènes dont la comparaison du rite et du mythe ne suffisent pas à donner la clef. Il s'agit alors uniquement de représentations collectives. M. Kauffmann n'entre pas dans l'étude de ces phénomènes et pourtant il nous a donné une excellente page sur la forme objective de pensée qu'est le mythe (p. 170 sqq.) qui nous en fait désirer d'autres. Son travail, en somme, tourne un peu court. Nous ne le lui reprochons qu'avec modération et nous en sommes un peu responsables, puisqu'il a emprunté son schème d'analyse à notre travail sur le sacrifice. Nous avons été tentés nous-même de rattacher aussi souvent que possible le rite au mythe parce que, au début de nos études sociologiques, le caractère social du rite nous paraissait plus évident et plus facile à étudier que celui du mythe. Mais nous avons toujours pensé, et sur ce point notre pensée devient tous les jours plus nette, que l'étude sociologique des mythes avait un intérêt en elle-même. La comparaison des mythes aux rites qui leur correspondent est un moyen d'analyse qui, sans nul doute, est précieux; elle nous donne un moyen d'apercevoir comment les mythes se sont formés, mais ce n'est qu'un moyen.

H. H.

S. REINACH. — La mort d'Orphée. Extrait de la *Revue archéologique*, 1902, 39 p.

M. S. Reinach fait ici, toutes proportions gardées, pour le mythe d'Orphée, ce que M. Kauffmann a fait pour le mythe de

Balder. Il nous y montre le thème du sacrifice du dieu : Orphée est mis à mort rituellement, il descend aux Enfers, il ressuscite; enfin c'est précisément un *culture-hero*, comme tous les dieux sacrifiés énumérés dans le livre de M. Robertson, analysé plus haut (p. 259). Plus exactement, il s'agit d'un sacrifice où le dieu est mis en pièce, comme Zagreus ou comme Osiris. La victime n'est pas une victime humaine, c'est un renard; en effet, nous dit M. Reinach, Orphée étant Thrace et portant le costume national, était coiffé de l'*alopeke*, sorte de capuchon en peau de renard; quant aux femmes qui l'ont mis en pièces, les Bassarides, elles étaient déguisées en renards (*βασσαρις* = renard); à supposer qu'elles étaient les prêtresses du sacrifice supposé, elles devaient porter le déguisement du dieu. Reste à prouver qu'il y avait bien en Thrace un culte sacrificiel du renard, célébré par des femmes, d'une part, d'autre part qu'Orphée était bien, dans le même pays, l'objet d'un culte régulier, auquel le mythe aurait été solidement attaché. M. Reinach ne le démontre pas. Il nous parle des renards de Samson, des *rufecanes* des *Cerealia* latines, qui peut-être étaient des renards, puis des renards génies de la moisson signalés dans la Hesse, en Westphalie, dans la Côte-d'Or et la Loire-Inférieure; n'oublions pas d'ailleurs le dieu Bassareus. Quant au culte d'Orphée, une note de la page 21 citant un texte de Plutarque (*Alex.* 2) nous apprend que les femmes de Thrace célébraient de tout temps des orgies orphiques. C'est tout. M. R. pense sans doute comme nous que le meilleur témoin d'un culte primitif d'Orphée c'est encore l'orphisme. D'ailleurs cette théorie fait procéder un mythe sacrificiel d'un sacrifice totémique, que nous entreverrions à travers un sacrifice agraire; de plus le totem en question serait un totem féminin. Mais ces hypothèses totémistiques sont un terrain glissant et M. S. Reinach sait déjà que nous n'osons pas toujours l'y suivre.

H. H.

JAMES MOONEY. — *Myths of the Cherokees*. 19th Ann. Report of the Bureau of American Ethnology, for 1897-1898. Washington, Gov. Pr. Off., 1900 (1902), part 1, p. 1-576, in-4°.

M. Mooney est un des meilleurs ethnographes de cette incomparable école du Bureau d'Ethnologie Américaine. Non seulement il nous a sauvé les *Sacred Formulas* des Cherokees (VIIth Report), mais il nous donne de cette tribu, maintenant

christianisée, tous les documents mythologiques qu'il en a pu recueillir. La moisson est encore riche : cependant, le Folk-lore, la partie légendaire et littéraire subsistent seuls à peu près intacts. La partie proprement mythique, attachée directement aux grands cultes (danse du maïs-vert, etc.), a disparu. Nous n'en saisissons plus, de loin en loin, grâce à l'érudition et aux notes de M. Mooney, que les relations avec les cultes magiques, avec les tabous sympathiques. Nous ne voyons surtout pas les liens qui la soudaient à l'organisation sociale en 7 clans totémiques (p. 212), sur laquelle heureusement l'auteur nous promet un prochain et nouveau travail. Le seul trait qui la rapproche directement des faits rituels est celui des rites qui entourent la communication, solennelle et secrète, de la tradition mythique (p. 230 sqq.). — Quant au long mythe cosmologique et migratoire que l'on répétait dans les interminables séances rituelles, il a disparu, presque entier. Il ne semble plus en rester que des parcelles : origine du monde, origine du feu, origine des animaux de chasse et du maïs (3), origine de la maladie et de la magie, origine du soleil, des tonnerres, déluge, etc. (p. 261). Le reste de la mythologie est du type étiologique régulier en Amérique; une histoire rend compte de chaque trait de mœurs, ou de chaque particularité des espèces de quadrupèdes, de reptiles, de poissons, d'oiseaux, d'insectes, de plantes. Parmi les plus utiles indications de M. Mooney nous signalons les tableaux d'ensemble qu'il dresse des croyances mythiques, religieuses et magiques, concernant chacune de ces grandes classes d'êtres (p. 261 sqq., 280 sqq., 394 sqq., 420 sqq.). Une série d'autres textes sont des légendes et des contes. Il est curieux de voir les Cherokees, transportés à des milliers de lieues de leur pays, raconter encore des légendes locales.

Des notes et parallèles très riches, un glossaire très clair enrichissent ce livre et en font un précieux répertoire de mythologie américaine comparée.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à raconter la tragique histoire de cette admirable nation des Cherokees, qui, douce, loyale et riche, fut la victime des jalousies de colons Européens, représentants d'une civilisation injuste et hétérogène à la leur. Elle abonde en documents précis, et fournit un excellent type de ce qu'a été le conflit des deux ordres de groupements sociaux aux États-Unis.

M. M.

R. B. DIXON. — **Maidu Myths.** *Bull. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* Vol. XVII, partie II, p. 33-118. Extrait. New-York, 1902, in-8°.

R. B. DIXON. — **System and Sequence in Maidu Mythology.** *Journal of American Folk-lore*, 1903, XVI, p. 32-37.

FRANZ BOAS. — **Kathlamet Texts.** *Bureau of American Ethnology. Bulletin* 26. Washington, 1901, (1902), 261 p. in-4°.

Les Maidu sont une tribu de Californie, sur le point de s'européaniser. M. Dixon a heureusement recueilli à temps leur mythologie dont il marque, dans son article du *Journ. of Amer. F.-L.*, le caractère systématique. Ne fût-ce qu'à ce point de vue, la conservation de ce fait était précieuse : surtout si l'on songe que cette cosmologie et cette mythologie parfaitement organisées contiennent, même quant à l'ordre de groupements des thèmes principaux, des équivalents extraordinairement analogues aux mythes et aux complexus mythiques Indo-Européens.

M. Dixon, dans son exposé, suit surtout les traditions de la section septentrionale et montagnarde de la tribu. Elle est la mieux isolée et le souvenir des fables y a été moins altéré. Là, l'histoire du monde et des dieux est divisée en plusieurs périodes. D'abord, une période de création : tout était eau ; « Initié de la terre » ou « Faiseur de la terre » fait le monde et les êtres, tous humains, tandis que (le) Coyote (chien des prairies) y introduit la mort (*Maidu M.* p. 39-51). A propos de cette partie du travail de M. Dixon, remarquons que, si nous n'avions pas eu son court article explicatif, nous n'eussions pas su que *Earth Maker* et *Earth Initiate* ne sont qu'un seul et même personnage mythique. Remarquons aussi en passant ces noms d'Initié, de Nommeur, celui de « Père de la Société secrète », appliqués à d'autres figures du même cycle, pour indiquer à M. D. une relation évidemment directe entre les mythes et la société des hommes dont il nous signale assez mal l'existence (*M. M.*, p. 36). — Dans la seconde période, il y a conflit entre le dieu bon et les puissances mauvaises, à la tête desquelles est le Coyote, et c'est de ce moment que datent les espèces animales, dans lesquelles les hommes sont changés par des séries d'imprécations et de vengeances, du type Nord-Américain usuel (nos 10 et suiv.). Cette

période se termine par la victoire du dieu bon, qui disparaît comme le soleil, victoire imparfaite, puisque les hommes vivent dans le monde que Coyote a rendu mauvais. Dans d'autres versions c'est un certain « Conquérant », aîné de deux jumeaux qui, homologue du dieu bon, débarrasse le monde de ses monstres (Cf. *M. M.*, p. 51 sqq.) ; c'est un équivalent parfait des mythes du Transformeur (*M. M.*, p. 37), l'Hercule du nord-ouest du Pacifique.

M. Dixon donne excellemment des références où il indique tous les principaux thèmes communs à cette mythologie et à toutes les mythologies de cette partie de l'Amérique. En somme, il contribue, lui aussi pour sa part, à la mythologie comparée de cette « province » ethnographique. Nous louons encore l'habitude, que nous retrouvons également dans le travail de M. Boas, de donner le résumé sommaire des textes de mythes et de contes.

Les mythes des Kathlamet sont aussi une précieuse rareté. M. Boas les a recueillis du dernier Indien de cette souche qui eût été capable de les conter. Mais ce ne sont déjà plus que des fragments de mythologie et des contes épars. Signalons comme particulièrement intéressant pour l'étude des tabous le mythe où le Coyote s'entend révéler par ses excréments la série des tabous nécessaires pour la pêche au saumon (p. 36 sqq.) ; notons aussi un mythe du déluge (n° 2), causé par le castor. Pourquoi M. Boas considère-t-il comme des contes des mythes aussi caractérisés que les histoires du frère-cadet (p. 175) et des guerres contre les revenants (p. 180-186) ?

M. M.

MURRAY ANTHONY POTTER. — **Sohrab and Rustem. The epic theme of a combat between father and son. A Study of its Genesis and Use in Literatur and popular Tradition.** Londres, D. Nutt, 1902, XII-234 p. in-8°.

Il serait juste de traiter de ce livre dans les sections que nous consacrons aux études relatives aux institutions familiales et à l'esthétique sociologique et de n'en point parler ici. Mais d'abord rien ne nous dit que le thème choisi soit plus épique que mythique ou plus mythique qu'épique : la question n'a pas été posée. De plus on n'est pas encore convenu de répartir les thèmes de la littérature anonyme en deux classes, épique et mythique. A supposer que ces deux classes fus-

sent distinguées, on peut se demander si, de part et d'autre, la genèse des thèmes n'est pas sensiblement la même; auquel cas il serait évidemment avantageux de chercher dans l'étude des épopées des contributions à celle de la mythologie. Enfin M. Potter appartient à une école, je veux parler de celle qui est si brillamment représentée par M. Sydney Hartland et sa *Legend of Perseus*, qui applique aux thèmes mythiques la méthode d'exégèse qu'il applique, lui, à un thème qu'il qualifie d'épique. Il nous donne un si bel exemple de cette méthode que nous ne saurions manquer l'occasion qu'il nous offre de l'exposer encore une fois et d'en montrer les limites. Mais qu'il ne nous accuse pas de l'attaquer à tort; nous lui accordons qu'il a d'avance paré nos critiques ou qu'elles passent par-dessus sa tête.

Rustem étant à la chasse sur les frontières du Turan, près de la ville de Semenjan, eut son cheval volé par les Turcs. Il s'en vint à pied à Semenjan, fut bien accueilli par le roi, et, pendant la nuit, visité par sa fille, Tehmineh, amoureuse de la gloire du héros et de sa force. Rustem partit, lui laissant un onyx qui devait être le signe distinctif de leur fils. Neuf mois après naquit Sohrab. A dix ans il était si fort que personne n'osait lutter avec lui. Il obtient de sa mère, par menace, le secret de sa naissance. Là-dessus il rassemble une armée pour aller à la recherche de Rustem. Il rencontre l'armée iranienne. On lui assure que Rustem n'y est pas. Un combat singulier s'engage entre le père qui cache son nom et le fils qui cache son onyx. Le troisième jour Sohrab est tué. Telle est l'histoire de Sohrab et Rustem racontée par le Shah Nameh.

Ce n'est pas le sujet du livre, mais un exemple entre beaucoup d'autres. Il n'est ni plus typique, ni plus commenté. Il vient en tête et fournit le titre, rien de plus.

Sous ce titre l'auteur nous donne d'abord un long et copieux catalogue de cas semblables qui ne prétend pas à être exhaustif et que nous n'avons cure de compléter. Le premier groupe d'équivalents, le plus important, comprend les récits où le père connaît la mère de son enfant loin de sa patrie ou de sa résidence ordinaire et dans lesquels l'union est transitoire. On distingue un premier sous-groupe où le père est un mortel, un deuxième sous-groupe où le père n'est pas un mortel ordinaire. Le second groupe comprend les récits où l'union du père et de la mère paraît de nature à durer, mais est accidentellement interrompue. Dans le premier et le plus impor-

tant des sous-groupes, le père doit s'éloigner pour l'exil ou la guerre. C'est le cas du poème d'Hildebrandt. Dans le deuxième sous-groupe, où ne se rangent que des exemplaires récents, c'est la mère et le fils ou tous les deux ensemble qui sont victimes de quelque accident qui les éloigne du père et de la maison. Dans le troisième sous-groupe, l'enfant est exposé en raison d'une prédiction; c'est le cas d'Œdipe.

Viennent ensuite une série de récits parallèles sans issue tragique dont le sujet comporte, entre autres épisodes, quelque union éphémère, la naissance d'un fils, la recherche du père par le fils et leur rencontre finale. Ces nouveaux récits nous amènent lentement à la description de l'état social où ce genre de faits divers a pu se produire. C'est ainsi que M. Potter conçoit l'explication de son thème.

Deux sortes d'explications avaient déjà été proposées, il les signale brièvement pour les rejeter sans délai. Des mythologues y voyaient la lutte de deux générations de dieux (Orest Miller), plus spécialement de deux générations de dieux agraires (Miss Weston). Liebrecht recourait à une coutume, pratiquée à Raratonga, suivant laquelle le fils devait se battre avec le père pour avoir sa part des biens paternels. La conjecture de Liebrecht procède d'une méthode qui n'est autre que celle que suit M. Potter. Celui-ci le note en passant. De part et d'autre il s'agit de chercher dans la réalité les situations de la fable.

M. Potter trouve dans l'ordre des institutions relatives au mariage les faits qui justifient ces situations. Elles supposent d'abord l'exogamie; le père cherche ou trouve une femme hors de son groupe. Mais l'exogamie n'est pas une condition suffisante. Il faut d'abord que le mari réside chez sa femme ou que la femme tienne maison à part; en tous cas que son mari ne l'emmène pas chez lui et qu'elle reste indépendante. L'enfant appartient dans la plupart des variantes à la famille de sa mère; son oncle maternel est son plus proche parent, à telles enseignes que nous avons un récit où le père, dans le combat, est remplacé par l'oncle maternel. La paternité est incertaine et laisse place à l'hypothèse des paternités divines ou mystérieuses; en tous cas elle doit être indifférente. Si la paternité est indifférente, l'union n'est pas nécessairement durable. Si d'autre part la femme a la prééminence dans la famille par le fait que c'est elle qui la constitue, on ne s'étonne pas de lui voir prendre l'initiative dans les prélimi-

naires du mariage : c'est elle qui choisit et qui fait les avances. Toutes ces conditions qui paraissent assez bien s'enchaîner idéalement et qui en effet se tiennent étroitement dans la composition du thème sont en réalité réunies dans les sociétés « matriarcales ». M. Potter multiplie à plaisir les exemples de ces institutions, mais avec la préoccupation de montrer qu'elles sont attestées ou qu'il en subsiste des restes partout où l'on relève des versions indépendantes du thème en question. La correspondance des institutions et du thème est spécialement notée, dans trois cas : chez les Gypsies Transylvaniens, les Maoris et les Arawaks ; dans ces trois cas le récit est la traduction fidèle et immédiate de la vie sociale. L'inventaire des survivances est particulièrement copieux et suggestif ; il intéressera ceux qui s'adonnent à l'étude des institutions familiales.

Faut-il rattacher aux institutions matriarcales la coutume de l'hospitalité sexuelle ? Il est permis d'en douter ; dans un certain nombre des exemples cités, on voit que l'hôte prête sa femme à l'étranger pour en avoir un fils d'un sang plus noble. Peut-être faut-il chercher dans la condition même de l'étranger la raison d'être de cette coutume ? Celle-ci suffit en effet à rendre presque compte des variantes du premier groupe. Le peu d'importance attaché par un grand nombre de sociétés à la virginité des nouvelles épouses ne s'explique pas non plus nécessairement et uniquement par des institutions matriarcales. Mais nous ne voulons pas chicaner l'auteur sur ce point. Si l'on accorde que les variantes considérées forment un groupe compact, inséparable, il est naturel de chercher une explication qui vaille pour toutes et nous admettons volontiers avec M. Potter que le système des institutions matriarcales présente bien et présente seul la réunion des situations que comporte le thème. Plus exactement, comme on nous le fait justement observer, ce thème date de la transition du matriarcat au patriarcat : il suppose en effet d'abord que la paternité crée un lien assez étroit pour que la recherche du père soit aux yeux du fils un objet capital et que la rencontre ait un intérêt tragique ; il suppose en outre que la condition du fils de père inconnu soit anormale et presque honteuse.

M. Potter pense nous avoir donné toute l'explication de son thème, et c'est là-dessus que nous ne nous entendons pas avec lui. Il importe de noter d'abord qu'il s'agit d'un thème, c'est-à-dire d'un groupe tout fait d'épisodes qui s'appellent les uns

les autres et se reproduisent dans le même ordre ; les versions ne sont pas le produit d'une invention ou d'une observation individuelle originale, mais de l'imitation de versions antérieures ; il s'agit donc d'œuvre collective. Or, on nous explique bien comment la formation d'un pareil thème est possible, mais on ne nous dit pas pourquoi il s'est formé ; nous savons où la pensée collective a trouvé les éléments de sa composition, mais d'où vient qu'elle a dû les reproduire indéfiniment ? Devons-nous croire que tout ce qui est perçu soit nécessairement reproduit et prêter aux inventeurs des thèmes épiques ou mythiques un naturalisme étudié ? Je ne le pense pas. Il faut expliquer l'impérieuse attention dont ont été l'objet le petit nombre des thèmes qui suffisent à l'imagination humaine. Le caractère pathétique de l'aventure n'y suffit pas dans le cas présent ; il est en effet très atténué dans la plupart des versions, complètement effacé dans quelques autres ; de plus il est douteux qu'en ce temps de paternités incertaines où M. Potter place la naissance de son thème, le dramatique de la situation ait généralement provoqué l'émotion tragique qu'inspirent les plus beaux de ces récits. Nous demandons d'ailleurs plus qu'une appréciation subjective de leur intérêt esthétique.

Sans chercher à rajeunir la vieille théorie, condamnée à juste titre, qui prêtait aux mythes des significations précises, nous sommes logiquement amenés à rechercher derrière les œuvres de la pensée collective les objets qui la mettent en branle. Les données immédiates de l'observation (et nous y rangeons les incidents de la vie sociale) fournissent les éléments d'un langage qui suggère, exprime et analyse, comme faire se peut, les objets que la collectivité veut se représenter. Aussi croyons-nous que, dans l'explication d'un thème quelconque, il faut distinguer deux moments : 1° l'étude directe de ses éléments expressifs, comportant celle de leurs variantes et de leur origine ; 2° la recherche de l'objet à exprimer, celle-ci doit faire appel à d'autres données que celles qui sont fournies par l'examen même du thème. Nous avons par exemple des mythes de sacrifices, des mythes de fêtes, qui sont la représentation d'un sacrifice ou d'une fête en termes de narration : le schème d'une pareille narration comporte la description du rite, l'indication de ses effets et la détermination de son origine. Les institutions sociales sont seulement des objets de représentation privilégiés et ont été la

souche d'autant de mythes différents qu'elles ont été de fois représentées; ces mythes ont eux-mêmes fourni des thèmes, lesquels ont été englobés dans la narration d'autres mythes. M. Potter, comme M. Sydney Hartland, part peut-être de ce principe quand il préconise l'explication des thèmes par les coutumes. Nous sommes d'accord sur le principe, nos observations tendent à montrer que nous différons sur l'application et sur la méthode de recherche. Et c'est pourquoi nous notons que dans le cas présent nous n'avons pas affaire au mythe d'une institution et, en tous cas, que le thème étudié s'éloigne de la formule habituelle des mythes d'institution, ou encore que nous ne sommes pas en état de reconstituer ses versions primitives. M. Potter pourrait nous répondre d'un mot qu'il ne s'agit pas de mythe, mais d'épopée et par conséquent d'esthétique; mais nous n'en serions pas plus avancés et l'explication demandée nous serait encore refusée. Qui nous assure d'ailleurs que le thème soit déjà purement épique; il figure dans nombre de mythes; c'est un élément essentiel du mythe d'Œdipe; il est associé dans ce mythe et dans d'autres variantes à l'union incestueuse du fils et de sa mère. Faut-il chercher de ce côté, en rassemblant de nouveaux types de variantes, l'explication qui nous échappe?

KARL BUDDE. — *Das alte Testament und die Ausgrabungen. Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen.* 18. Folge. Giessen, J. Ricker, 1903, 39 p. in-12.

La conférence de M. Budde est dirigée contre les exagérations du système de Winckler qui prétend retrouver jusque dans les traditions relatives à Saül, David et Salomon des mythes astrologiques babyloniens. Mais l'auteur n'a pas su lui-même trouver la juste mesure en revendiquant pour Israël l'originalité de ses légendes: de ce que le premier Jéhoviste qui écrivait vers 300 avant Jésus-Christ ne parle pas du déluge, il n'en résulte pas forcément qu'il ignorait toute tradition sur ce sujet, encore moins qu'Israël n'en possédait aucune.

C. FOSSEY.

H. RADAU. — *The creation-story of Genesis I. A sumerian Theogony and Cosmogony.* Chicago, The open court publishing company, 1902, 70 p. in-8°.

L'objet de M. Radau est de démontrer l'origine sumérienne

du poème assyrien de la création, et de pousser plus loin qu'on ne l'a fait jusqu'à présent la comparaison de ce récit avec celui du premier chapitre de la Genèse. Gunkel et après lui Zimmern avaient démontré la parenté du mythe hébraïque avec le mythe babylonien en réunissant les allusions éparses dans la Bible et qui avaient facilement échappé à la censure du reviseur monothéiste. M. Radau s'efforce maintenant de retrouver, sous les abstractions du récit élohiste de Gen. I, tous les personnages du mythe naturaliste de la Babylonie: par exemple cette lumière qui est si singulièrement créée avant le soleil et les astres n'est autre que le Mardouk babylonien; le dieu a été écarté par le rédacteur monothéiste, mais son attribut, la lumière, a été maintenu, parce qu'il était nécessaire à la division de la création en sept jours. De pareilles explications, si ingénieuses qu'elles soient, restent toujours conjecturales. Mais M. Radau les a étayées sur une étude systématique du vieux panthéon sumérien, qu'il sera toujours utile de consulter.

C. FOSSEY.

S. REINACH. — *Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés.* Extrait de la *Revue archéologique*, 1903, 48 p.

M. S. Reinach nous donne ici un bien curieux exemple de cette mythologie iconographique qu'a inventée M. Clermont Ganneau. Il prend comme texte la description des supplices des enfers dans l'Énéide. Il ne se contente pas de dire que cette description suppose des peintures, des images traditionnelles, suffisamment attestées par quelques vases peints. Il prétend, et c'est là sa découverte, que ces images remontent à des images simples qui ne représentaient pas des supplices infernaux, mais auxquelles l'imagination populaire avait fini par prêter une pareille signification. La fable du crime de Salmonée est inspirée par une peinture représentant un chariot sacré, servant à provoquer l'orage et la pluie par sympathie. La figure d'un mort vers lequel vole un vautour a produit le mythe de Tityon; Sisyphe avant de rouler éternellement un rocher qui retombe toujours, construisait le Sisyphéion de Corinthe. Quant aux Danaïdes, le mythe rapportait que, avec leur père Danaos, elles avaient doté l'Argolide de puits; on a dû les représenter fréquemment dans l'acte de remplir ces puits. M. Reinach appelle notre attention sur ce fait que le mouvement représenté par ces figures a été interprété comme un

mouvement continu et perpétuel. Le fait est intéressant à noter ; c'est une des façons dont a été résolu le problème que soulevait la difficulté de la représentation des actes mythiques dans le temps.

H. H.

H. DELEHAYE, S. J. — **Les légendes hagiographiques.**
Besançon, impr. Jacquemin, 1903, 68 p. in-8°.

Ce n'est pas nous qui reprocherons au P. Delehaye, comme il craint qu'on ne le fasse, d'exprimer ici des idées banales. Il faut lui savoir gré de tirer quelques-unes des conclusions du travail critique des Bollandistes, de les ordonner avec méthode et de les traduire en termes suffisamment généraux. Les conclusions dont il s'agit sont précisément celles qui nous importent. Nous les enregistrons avec d'autant plus de plaisir qu'elles sont un appoint à nos propres études.

Le P. Delehaye ne nie pas qu'il n'y ait dans la masse des vies de saints des documents authentiques ; mais le nombre en est infime. Quant au reste, il ne s'attarde pas à y chercher un noyau de vérité historique. Ces compositions nous font connaître les idées et sentiments de leur auteur et de leur public, mais il est inutile de leur demander autre chose. Ce ne sont pas des œuvres historiques, mais des œuvres d'imagination ou d'édification, plus exactement l'un et l'autre à la fois. On peut leur appliquer les noms de mythe, conte, légende et roman.

De ces quatre noms, le P. Delehaye retient les deux derniers. Il emploie le mot de légende dans les sens de conte ou de mythe rattaché au nom d'un personnage historique ou représenté comme tel et abandonne le sens originaire de récit lu à la fête du saint. M. Gruppe dans sa *Griechische Mythologie* a tenté de faire passer dans la terminologie scientifique le dernier emploi de ce mot. Mais nous nous sommes déjà rangés au même parti que le P. Delehaye, pensant que le mot de mythe convenait et suffisait pour désigner les récits à fonction rituelle.

Nous n'avons qu'une querelle à faire au P. Delehaye et nous nous en débarrasserons tout de suite. Il définit le mythe par sa matière et considère comme la matière du mythe les phénomènes naturels. Or, telle que l'a définie le P. Delehaye, l'hagiographie est pour nous une mythologie. Les documents hagiographiques, nous dit-il page 3, se reconnaissent à leur caractère *religieux*, c'est-à-dire à leur fonction religieuse ;

ils sont « inspirés par le culte des saints et destinés à le promouvoir ». Plus exactement, les vies de saints sont des mythes dès qu'elles deviennent l'objet d'une croyance collective conduisant à des actes religieux, tels que la consécration de sanctuaires, des fêtes ou la commémoration des actes prêtés au saint, commémoration qui est tantôt dramatique, tantôt faite par une lecture le jour de la fête choisie.

Les vies de saints ne sont pas des œuvres individuelles, mais collectives. C'est ce que le P. Delehaye met très bien en lumière. Elles sont le produit de la collaboration de l'imagination populaire et des rédacteurs. Il étudie séparément leurs deux œuvres. Il n'est pas, à vrai dire, très facile d'établir les responsabilités. Les hagiographes sont pour la plupart des représentants fort exacts de l'imagination populaire ; pour peu qu'ils inventent, elle se reconnaît dans leurs œuvres en les adoptant.

Le P. Delehaye définit par l'énumération de quelques traits le travail de l'imagination populaire : consécration d'un petit nombre de personnages représentatifs, à qui l'on attribue successivement les mêmes œuvres ; confusion des homonymes ; mépris des dates et de la géographie ; simplification des figures historiques par leur réduction à un trait, à une épithète caractéristique, constitution de types héroïques, groupement des personnages secondaires autour des personnages principaux de l'histoire sainte ; rattachement des récits nouveaux à la mythologie écrite et consacrée, dans l'espèce, à l'écriture sainte ; épisodes thématiques. Après en avoir énuméré quelques-uns, l'auteur termine par un jugement peu flatteur sur les facultés inventives de l'imagination populaire. Elle est objective, terre à terre, elle aime la localisation, mais là se borne sa précision ; à toutes les questions qu'elle se pose, elle satisfait par un nombre limité de réponses. Derrière l'œuvre de l'imagination, on aperçoit le désir collectif qui l'alimente. C'est le patriotisme de clocher, l'émulation du merveilleux, etc.

Nous passons ensuite au métier des hagiographes. On distingue les romans à leçon morale où tout est imaginaire, mais qui ne tardent pas à se transformer en histoires véritables, et les ouvrages dont le point de départ est historique. On nous montre l'historien à l'œuvre. Sur des données le plus souvent nulles, il construit une amplification à la mode antique, fût-ce à l'aide de plagiats. L'hagiographie est un genre qui impose à l'écrivain certaines obligations, des scènes à faire, des figures

traditionnelles. Même les faux retentissants, contre lesquels s'indignent les Bollandistes, peuvent être justifiés par une tradition littéraire.

Le P. Delehaye termine par un aperçu des classifications auxquelles se prêtent les textes hagiographiques.

H. H.

- W. MATTHEWS. — **Myths of Gestation and Parturition.** *American Anthropologist*, 1902. N. S. Vol. IV, p. 707-743. (Rapport entre les mythes cosmogoniques et les représentations concernant l'enfantement.)
- E. v. SCHKOPP. — **Religiöse Anschauungen der Bakoko** (Kamerun). *Globus*, 1903, I, p. 331 sqq. (Prête à ces peuples un monothéisme pur.)
- H. VAUGHAN STEVENS. — **Die Schöpfungssage der Orang Temia auf der Halbinsel Malaka.** *Globus*, 1903, I, p. 47-49. (Voir surtout p. 48, col. 2, origine des totems.)
- F. WIPPRECHT. — **Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen.** I. Donaueschingen, Progr. des Progymn., 1902, in-4°, 46 p.
- L. W. KING. — **Seven tablets of creation in the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world.** 2 vol.
- F. V. ZAPLETAL. — **Der Schöpfungsbericht der Genesis** (I, 1-2, 3). Mit Berücksicht. d. neuesten Entdeckgn. u. Forschgn. erklärt. Freiburg (Schw.), Univ. Buchhdlg., v-104 p. in-8°.
- J. FROBERGER. — **Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der « voraussetzungslosen » Völkerpsychologie.** *Eine krit. Skizze.* (Erweit. Abdr. aus dem « Pastor bonus ».) Trier, Paulinus-Druckerei, 1903, 48 p. in-8°.
- N. J. D. WHITE. — **The virginbirth.** *Expositor*, 1903, mars, p. 198-207.
- T. A. HOBEN. — **The virginbirth.** II. *Ibid.*, p. 709-752.
- E. STUCKEN. — **Beiträge zur orientalischen Mythologie.** I. *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1902, 3, 27 p. in-8°.
- G. PINCHES. — **Gilgames and the Hero of the Flood.** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXV, p. 113-122, 195-201.
- P. JENSEN. — **Das Gilgames Epos in der israelitischen Legende.** *Zeitschrift für Assyriologie*, XVI, 1902, p. 406-412.

- P. JENSEN. — **Nachträge zu meinen Thesen über die griechischen Gilgames-Sagen.** *Ibid.*, p. 413-414.
- CH. DIECKMANN. — **Das Gilgames-Epos in seiner Bedeutung f. Bibel u. Babel.** Leipzig, Ch. Steffen, 1902, 198 p. in-8.
- B. MEISSNER. — **Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamesepos.** *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1902, 1.
- G. HÜSING. — **Zum Etanamythos.** *Archiv für Religionswissenschaft*, 1903, p. 178-191.
- C. FRIES. — **Babylonische und griechische Mythologie.** *Neue Jahrbücher für Philologie*, IX, 1902, p. 689-707.
- R. HOLLAND. — **Die Sagen von Daidalos und Ikaros.** Leipzig, Edelmann, 1902, in-4°, 38 p.
- G. KNAACK. — **Zur Sage von Daidalos und Ikaros.** *Hermes*, 1902, p. 598-607.
- W. O. E. OESTERLEY. — **The sacrifice of Isaac.** *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1902.
- CASANOVA. — **De quelques légendes astronomiques arabes considérées dans leurs rapports avec la mythologie égyptienne.** *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, II, 1. Le Caire, 1902, 1 sqq.
- W. J. HARDING KING. — **Myths Current in the Sahara Desert.** *Folk-Lore*, 1902, p. 204-211.

D. — *Légendes et contes.*

Un des premiers problèmes que rencontre le Folk-lore comparé est l'uniformité des types de contes et de mythes à l'intérieur de provinces géographiques curieusement limitées. Les uns et les autres ne se propagent pas seulement dans des groupes spéciaux de même famille linguistique; ils ne suivent pas non plus nécessairement les formes techniques, ce que l'on appelle la civilisation matérielle. Un mythe peut faire fortune dans des sociétés fort diverses, et avoir des destinées qui le portent sur les points les plus inattendus. L'extension d'une tradition donnée, l'histoire de ses migrations et celle de ses thèmes sont des éléments intégrants de sa vie, comme phénomène social. Et quoique nous ne connaissions pas bien les raisons, d'ordre sociologique, qui font que tel mythe est emprunté, tel autre ne l'étant pas, que c'est une

tribu tout à fait étrangère qui l'adopte, des tribus apparentées ne l'adoptant pas, nous soupçonnons qu'il y a là des causes profondes qu'il s'agira, un jour, de démêler. L'emprunt d'un mot, celui d'une arme, d'un droit, d'un instrument de musique, supposent, tout comme l'emprunt d'un mythe, une série de conditions, de relations entre le groupe social emprunteur et le groupe social possesseur, qui méritent d'être démêlées.

W. BOGORAS. — *The Folk-Lore of North-eastern Asia, as compared with that of North-western America.* *American Anthropologist*, N. S. vol. 4, n° 4, 1902, p. 577-684.

Le travail de M. Bogoras est une importante contribution à cette étude de l'extension des croyances, des mythes, et même des usages, que M. Boas, sous l'influence duquel il travaille, a depuis longtemps commencée pour l'Amérique du Nord (*Journal of American Folk-Lore*, 1891, etc., cf. *Eskimos of Baffin Land*, etc., p. 366 sqq. Voir ci-dessus page 225). Mais M. Bogoras a étendu son champ d'observation aux Chukchees et aux autres tribus de l'extrême N.-O. Sibérien, qu'il a d'ailleurs observés. Il nous a mis en présence, au point de vue des contes et des mythes, d'une « province géographique », comme dirait M. Bastian, d'une extension considérable et d'une configuration remarquable. Une même mythologie, un même répertoire de fables serait en vogue depuis le nord de Vancouver en Amérique, jusqu'au sud du Kamtchatka en Asie. On dirait qu'il y a eu une espèce de littérature fabuleuse, légendaire et religieuse qui s'est répandue sur tous les bords du Pacifique Nord : tribus sibériennes, tribus esquimaux, tribus indiennes auraient un corps uniforme de traditions. Mais seules les tribus maritimes s'y seraient intéressées, et le point de départ possible aurait été ce qu'il est exact d'appeler la civilisation du nord-ouest du Pacifique ; les Esquimaux auraient joué le rôle d'actifs transmetteurs. Les tribus de même race, de même langue, indiennes ou sibériennes ou esquimaux qui ne sont pas riveraines de la mer, auraient au contraire de toutes autres mythologies.

Les rapports techniques et commerciaux créent ainsi des liens intellectuels souvent plus forts que ceux de la race et de la langue et dominant la propagation des légendes, des contes, des mythes.

M. M.

P. ROSSI. — *Le rumanze ed il Folk-Lore in Calabria.* Cosenza, tip. R. Riccio, 1903, 164 p. in-8°.

M. P. Rossi, dont nous avons déjà signalé les travaux de psychologie collective, nous présente ce petit livre comme un travail de vacances et demande, pour ses imperfections philologiques, l'indulgence de ses lecteurs. A vrai dire, nous aurions préféré qu'il nous donnât les contes, les *rumanze* publiées dans la deuxième partie de son livre, sous une forme moins littéraire, plus voisine des narrations originales, moins agréable, puisqu'il la qualifie telle, mais plus exacte ; de bons documents folkloriques sont toujours les bienvenus ; pour faire l'histoire d'un conte et le classer, il faut en connaître les formules fixes ; or nous devons supposer qu'il y en a d'autres dans les *rumanze* calabraises que les *ninne-nanne*, les bouts de chansons, les berceuses, que l'auteur nous transmet fidèlement. Toutefois, c'est déjà beaucoup de connaître la trame des récits et des idées qui y passent. Ces 23 contes, d'ailleurs, sont les pièces justificatives d'une étude sur les fables un peu discursive, mais pleine de sens et d'une portée très générale.

Les fables et les contes sont-ils religieux ? M. R. énumère quelques mauvaises raisons, auxquelles il ne souscrit pas, de les considérer comme tels : miracles, magie, présence des saints. Nous avons déjà écarté, pour notre compte, cette vieille question : la fable n'est religieuse qu'à l'état de mythe ; c'est la croyance qui est le critérium de la religion. Nous sommes donc prêts à dire avec l'auteur que la fable est *una produzione sui generis*. Les contes sont une classe à part de phénomènes sociaux, car ce sont bien des œuvres de la collectivité, de la foule, comme dit M. R. : c'est l'art à demi conscient du peuple.

Toujours préoccupé de sa division des sciences « psychosociologiques » dont on a déjà fait ici la critique (t. IV, p. 131 sqq.), M. R. pose en principe que l'étude des contes est une étude de psychologie collective, de psychologie sociale, de sociologie et de psychologie générale. Là-dessus il s'explique (p. 10 sqq.). Nous suivons mal son raisonnement, mais nous comprenons qu'il s'agit, en somme, de la « mémoire organique et psychique de la foule ». En d'autres termes, ce qui attire l'attention de M. R., dans les fables, ce sont les souvenirs qu'elles contiennent des états de conscience collectifs de la

société où elles sont racontées; ce sont les expressions « pétrifiées » et survivantes de ces états de conscience abolis. A chaque concours de circonstances historiques par lesquelles a passé un peuple donné, à chaque contact ethnique, correspond un état de conscience nouveau qui s'exprime dans des séries homogènes de représentations, idées ou images. M. R. donne à ces séries le nom de *cycles*. Il doit, par suite, y avoir ici autant de cycles que de périodes dans l'histoire de l'Italie méridionale. Or cette histoire présente des vicissitudes variées. Sur le vieux fond presque pur des « Méditerranéens » de M. Sergi ont passé d'autres Méditerranéens, Grecs de la Grèce propre, Arabes, Espagnols, puis les Normands; M. R. n'oublie que les Byzantins. Il y a un ou des cycles primitifs, celui du totémisme, celui du fétichisme, auquel il joint le créaturisme (création *ex nihilo*) et le métabolisme (métamorphose) des légendes magiques; vient ensuite le cycle chrétien, avec de nouveaux épisodes et des personnages nouveaux, Jésus, les saints, saint Martin surtout, la mort; puis le cycle celtique des fées et de l'ogre; le cycle héroïque qui a, nous dit-on, des analogies avec le cycle d'Arthur et de la table ronde et se compose d'images chevaleresques; le cycle arabe des mille et une nuits; enfin un cycle « humain » qui comporte des épisodes et des sentiments très communs.

Cette classification, un peu flottante, par cycles appelle quelques explications. Sous la rubrique totémisme sont cités des exemples de simple *gague de vie*; sous la rubrique fétichisme, nous trouvons des faits de sympathie; les *fate* de nos romances sont très différentes des fées celtiques; la provenance des ogres est incertaine. Il y a des fables qui appartiennent tout entières à un seul cycle, mais la plupart les ont traversés tous et s'y sont successivement enrichies; elles sont, pour parler comme M. R., qui décidément aime les termes techniques, *polycycliques*.

Les éléments cycliques mis à part, reste la fable proprement dite, la trame, le canevas; tout cela est œuvre purement individuelle, œuvre de l'auteur et repose sur des expériences vécues, des choses vues. Mais sur ce point, M. R. ne développe pas sa pensée et nous craignons de la fausser en y insistant. Disons seulement que nous comprenons mal la distinction.

Les énoncés des lois des « formations historico-sociales », auxquels M. R. a l'air d'attacher une certaine importance,

nous laissent vraiment froids, les voici : « 1° Les formations historico-sociales évoluent dans une aire déterminée. 2° Elles obéissent à la loi d'évolution et sont d'autant plus complexes que sont plus nombreux les états de conscience où elles s'élaborent. 3° Elles sont extrêmement plastiques, se confondent, s'entrecoupent, se tronquent et reforment des produits nouveaux. » C'est trop vrai ou trop vague pour des études qui demandent aujourd'hui tant de précision.

Quant au mot *cycle*, il nous paraît mal choisi. Il sert déjà à désigner les groupes d'histoires, légendes, mythes, contes qui tournent autour d'un même personnage ou d'un épisode central et qui sont capables de s'aggréger les uns aux autres ou de se confondre les uns dans les autres.

De l'ensemble des contes, nous ne pouvons rien dire puisque la collection n'a pas la prétention d'être complète. Nous n'avons donc pas à nous demander si elle ressemble aux collections grecques, arabes, espagnoles ou celtiques. Nous n'y trouvons que des types et des thèmes très connus. Les thèmes de la recherche de la fiancée et des épreuves dominant de beaucoup. Nous signalons deux variantes intéressantes du conte de Psyché (p. 102 et 157) et des variantes du conte de Cendrillon (p. 131, 145 sqq.).

H. H.

TH. ACHELIS. — *Ursprung und Bedeutung des Märchens*. *Beil. z. Allgemeinen Zeitung*. München, 1903, p. 245.

D. MAC RITCHIE. — *Zwerge in Geschichte und Überlieferung*. *Globus*, 1902, 82, n° 7, p. 101 sqq.

R. F. ARNOLD. — *Die Natur verrät heimliche Liebe* (suite). *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 291-295.

K. F. SMITH. — *The tale of Gyges and the King of Lydia*. *American Journal of Philology*, 1902, XXIII, 3.

J. HALÉVY. — *La folie de Nabuchodonosor*. *Revue sémitique*, 1902, p. 281-286.

M. E. B. HOWITT. — *Some native Legends of Central Australia*. *Folk-lore*, 1903, p. 403-417.

RALPH S. PORTER. — *The story of Bantugan* (héros national des Moros de Mindanao). *Journal of American Folk-lore*, 1902, p. 143-161.

RALPH S. PORTER. — *The Story of Datto Pata Mata* (Moros de Mindanao). *Ibid.*, p. 162-5.

- WILHELM LEDERBOGEN. — **Kameruner Märchen**. Berlin, Deutscher Kolonialverlag, 1902.
- G. GRAMATZKA. — **Sagen der Khamti und Singpho** (Assam). *Globus*, 1903, I, 364. Concerne aussi les rites.
- A. BONIFACY. — **Contes populaires des Mans du Tonkin**. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1902, II, p. 268-279.
- O. SIERICH. — **Samoanische Märchen**. *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1902, XV, V et VI, p. 167-200. (Suite, II-XIV, d'une série de contes mythiques très intéressants.)
- MARY LASLEY. — **Sac and Fox Tales**. *Journal of American Folklore*, 1902, p. 170-178.
- G. A. DORSEY. — **Wichita tales**. *Journal of American Folklore*, 1902, p. 213-240.
- B. CHALATIANZ. — **Die armenische Heldensage** (suite et fin). *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 64, 271, 391, 402.
- W. BUGIEL. — **Polnische Sagen aus der Provinz Posen**. *Globus*, 1903, I, p. 127-130.
- S. KRAUSS. — **Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen**. Berlin, Calvary, 1902, VIII-309 p. in-8°.

E. — Dogmes.

- L. DE LA VALLÉE POUSSIN. — **Dogmatique bouddhique : la négation de l'âme et la doctrine de l'acte**. *Journal Asiatique*, 1902, II, p. 237-306.
- J. TURMEL. — **Le dogme du péché originel après saint Augustin dans l'Église latine**. La condition primitive de l'homme et la notion de sa chute. Essence du péché originel ; progrès, déclin et chute de la théorie augustinienne ; la théorie de saint Anselme et la théorie de Catharin. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1902, p. 289-321 ; 510-533 ; 1903, p. 1-24.
- V. ERMONI. — **Histoire du Credo**. Le symbole des apôtres (*Science et religion*). Paris, Bloud et Cie, 1903, 64 p. in-16.
- E. DE FAYE. — **Introduction à l'étude du gnosticisme** (suite). *Revue de l'histoire des religions*, 1902, II, p. 31-57.
- E. BLOCHET. — **Études sur l'ésotérisme musulman** (suite). *Journal Asiatique*, 1902, II, p. 49-111.
- A. RÉVILLE. — **La critique biblique et son introduction dans le**

- clergé catholique français au XIX^e siècle**. *Revue de l'histoire des religions*, 1902, II, p. 81-87.
- J. HALÉVY. — **Notes évangéliques : III. Les généalogies de Jésus ; V. La parabole du festin de noces ; VI. Conception et naissance de Jésus selon les synoptiques ; VII. La visite des Mages et l'établissement à Nazareth**. *Revue sémitique*, 1902, p. 213-228 ; 305-330 ; 1903, p. 32-43 ; p. 210-239.
- D. CASTELLI. — **Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura talmudica**. *Actes du XII^e Congrès international des Orientalistes* (Rome 1899), t. III, I, p. 57-109.

IX. — LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET LEUR ORGANISATION

- A. HARNACK. — **Jus Ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs**. *Sitzungsberichte der kgl. Preuss. Ak. der Wiss.*, 1903, p. 211-226.

Ce court travail est plein de faits et de la plus grande portée, car cette notion de « droit ecclésiastique », de « droit canon » comme on dit en France, est des plus importantes, pour toute l'histoire de l'Église et pour la théorie des sociétés religieuses. D'une part, c'est une notion spéciale à cette série de phénomènes religieux, dont on chercherait vainement l'équivalent en aucune autre civilisation ; nulle part ailleurs, la religion n'a pris aussi nettement conscience qu'il y avait un droit spécial pour la régir. D'autre part, on en saisit ici l'origine et on voit, non seulement l'idée de l'institution, mais l'institution elle-même naître, croître et arriver à son expression définitive.

Elle ne pouvait apparaître, M. H. l'a bien vu, que dans une société rompue à l'exercice, à la connaissance claire de son droit, du droit. Elle n'apparaît donc que chez les Pères de l'Église latine ; elle est une notion d'origine romaine dont les premières traces se trouvent chez Tertullien (p. 214). Mais ce droit est simplement conçu comme une espèce de statut intérieur, réglant la vie de l'Église à la façon de la *lex* des divers collèges, associations purement religieuses ou corporatives et religieuses à la fois. Le *jus* dépend du « symbole » et ne lie que les gens de même confession et de la même façon. Il y avait là comme une masse, un germe d'où tout le reste va naître. D'abord se manifestent les divers droits des divers

membres de l'Église hiérarchisée, droit des évêques d'abord ; puis, à la suite des controverses nécessaires, dès le commencement du III^e siècle, le *jus delicta donandi* puis le *jus baptismi* sont définis. Au moment du concile de Nicée, la notion de *κανών εκκλησιαστικός* est parfaitement nette, l'Église sait ce qu'est son droit intérieur, mais ce n'est que progressivement qu'elle en fait un droit divin, *jus divinum*, et l'oppose au *jus humanum*, à la loi romaine devenue progressivement purement laïque. Et c'est entre 363 et 375 que, s'arrogeant un droit absolu sur les « clercs », l'Église commence la série de ses empiètements sur le droit civil et pénal de l'État.

M. M.

E. PREUSCHEN. — *Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung.* Giessen, Ricker, 1903, 68 p. in-8°.

Quelques lignes relatives à l'intérêt général de l'étude du monachisme servent d'introduction à cette brochure. Le reste est une étude critique qui procède d'un article de Weingarten, publié en 1876 dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Weingarten établissait que toute la littérature que nous possédions au sujet des moines d'Égypte était trompeuse, que le monachisme chrétien n'avait été institué que vers 350, à l'imitation de ce qui se pratiquait dans les sanctuaires de Sérapis. Il est en effet question, dans une série de Papyrus grecs d'Égypte trouvés à Saqqarah, de personnages nommés les *κατοχοι*, vivant en *κατοχή* dans le temps de Sérapis. On a supposé que le mot n'avait pas ici son sens ordinaire de *possédé* et qu'il signifiait *reclus* ; ces personnages auraient été des pénitents vivant en cellule dans une partie du temple. M. Preuschen renverse cette hypothèse. Il considère Sérapis comme un dieu médecin dont le culte, importé du dehors, d'Asie Mineure ou d'Orient, doit être comparé au culte d'Asklepios ou à celui d'autres divinités, comme le Baal syrien de Baetocécé. Ce dernier avait également ses *possédés*. Les *κατοχοι* sont les gens qui viennent au temple pour y obtenir, par le rite connu de l'*incubation*, un songe divinatoire. Or nous avons des documents parmi nos papyrus grecs qui nous apprennent que ces songes pouvaient se demander par procuration, les *κατοχοι* que nous voyons s'éterniser dans les temples étaient de pauvres diables qui songaient pour d'autres moyennant une

pétite rétribution. Continuellement inspirés du dieu, ils finissaient par obtenir une certaine considération et par former une classe spéciale de personnages religieux, distincts des prêtres ; il va de soi que les *κατοχοι* en exercice, étant dans un état religieux, étaient soumis à certaines restrictions d'activité ; ils ne sortaient pas du temple. Il semble qu'il y ait eu également au temple de Sérapis des hiérodules à l'orientale.

M. Preuschen nie donc la relation qu'on a voulu établir entre le culte de Sérapis et l'institution du monachisme ascétique. Mais, revenant sur le sens du mot *κατοχοι*, il conclut en disant que les songeurs du temple de Sérapis appartiennent à une vaste classe de religieux où il range les prophètes, les Rékabites, les Esséniens, Thérapeutes et autres, classe d'inspirés qui vivent de leur dieu. L'existence de cette classe est un phénomène universel dont le monachisme chrétien ne serait qu'une reproduction.

H. H.

A. HARNACK. — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* Leipzig, Hinrichs, 1902, XII-561 p. in-8°

C'est la première fois qu'on étudie spécialement la propagande chrétienne des trois premiers siècles. M. Harnack la considère ici comme un phénomène à part, dont il essaie de nous faire connaître les tenants et les aboutissants. Il s'interdit rigoureusement toute espèce de digression qui briserait le fil de son exposé. Nous essayerons de dire quel est l'intérêt sociologique d'un pareil sujet.

Nous sommes habitués à regarder la surprenante rapidité de la propagation du christianisme comme un fait accidentel et pour ainsi dire miraculeux ; c'est déjà penser qu'il dépasse ce dont nous croyons capable l'activité des individus. M. Harnack ne réussit pas seulement à le rendre parfaitement intelligible et comparable aux autres cas connus de propagande religieuse, mais encore il ne nous laisse aucun doute sur la nature sociale de ce phénomène ; des forces sociales y sont en jeu, des états sociaux y sont impliqués. M. Harnack, qui n'est pas sociologue, s'exprime en d'autres termes, mais il ne nous est pas interdit de tirer de son livre la leçon qu'il renferme ; ce n'est pas un problème d'histoire qu'il cherche à résoudre, mais un problème de sociologie, plus exactement de sociologie religieuse, et, somme toute, il le traite comme tel. Il nous montre

d'abord que la propagande n'est pas l'œuvre d'individus isolés, sans mandat, mais une œuvre publique et commune ; les missionnaires ne sont pas seulement en fait échauffés et exaltés par le zèle collectif d'une société surexcitée, mais ils sont en droit de se considérer comme des mandataires réguliers ; de plus ils n'enseignent pas en vertu de la persuasion qu'ils peuvent avoir individuellement de posséder une vérité précieuse et bonne à communiquer, mais ils sont mus par des représentations collectives qui les obligent à prêcher les ignorants et leur font du prosélytisme un devoir ; enfin cette prédication a pour conséquences immédiates des faits de structure sociale. Mais il ne suffit pas de s'occuper des convertisseurs ; le problème est à deux faces et il faut tenir compte des convertis.

Le grand nombre des conversions doit nous éloigner d'y voir des faits purement individuels ; des états individuels reproduits à tant d'exemplaires ont chance d'être des états collectifs ; on peut leur chercher des causes communes soit dans la condition générale de la société à laquelle appartiennent les convertis, soit dans celle des institutions religieuses antérieures. En outre, leur conversion compte au même titre dans l'histoire des institutions de cette société que dans celle de la religion prosélytique. A ce point de vue, on dira que la mission chrétienne est une révolution religieuse de l'hellénisme ou de l'empire romain. M. Harnack va plus loin. C'est un fait selon lui digne de remarque que le christianisme n'ait pas prospéré sur le sol sémitique ; il s'est vite détaché du judaïsme et quelques siècles plus tard le monde sémitique tout entier lui échappait presque sans lutte ; ce fait montre bien à quel point le christianisme est plus hellénique que judaïque. Il s'est complètement transplanté dans sa propagande et totalement hellénisé. La graine est sémitique, mais la pousse est grecque. Cette constatation est un des pivots du livre de M. Harnack.

L'auteur commence par la description du milieu où s'est produite la mission chrétienne et par l'énumération des conditions favorables qu'elle y rencontrait : unification du monde par l'hellénisme d'abord, puis par l'empire romain ; décomposition et démocratisation de l'ancienne société ; décadence des anciens cultes d'État ; tolérance à l'égard des nouvelles formes religieuses, liberté d'association. D'autres religions orientales, syriennes et perses, avaient servi d'avant-coureurs au chris-

tianisme ; il faut noter encore, avec la vulgarisation de l'instruction dans cette société démocratique, un abaissement général des sciences exactes et un engouement croissant pour une philosophie à tendances mystiques ; la science et la philosophie descendues au niveau de la pensée commune. Ce n'est pas tout : dans cette nouvelle société cosmopolite se faisaient jour des idées religieuses, contraires aux anciens cultes gréco-latins ; ces idées, à peu près générales au moins à l'état de tendances, se manifestaient dans certaines philosophies, qui frisaient la théologie, et dans les mystères. M. Harnack les définit à peu près en ces termes (p. 21) : distinction tranchée entre l'âme et le corps ; même distinction entre le monde et Dieu ; on exalte la divinité, on abaisse le monde, on traite la chair comme une souillure de l'esprit et le corps comme une prison de l'âme, on rêve d'une rédemption qui assure la vie éternelle ; on croit qu'elle dépend d'une connaissance, d'expiations et d'initiations sacramentelles ; on croit aussi que le rédempteur est présent ou prochain. Enfin la pensée religieuse ne fait plus acception de nationalités ; elle ne connaît que l'humanité et l'individu ; on ne conçoit plus de limites à la société religieuse. C'est déjà le programme d'un christianisme avant la lettre.

Les voies avaient été préparées à la mission chrétienne par la dispersion juive. Celle-ci avait semé le monde de communautés urbaines, nombreuses, puissantes et munies de privilèges précieux. La religion, dépouillée du culte sacrificiel qui se célébrait à Jérusalem, ressemblait fort à la religion diffuse de l'hellénisme. On sait que les communautés juives ont attiré des prosélytes, mais en les maintenant en dehors du cercle national et de la pratique de leurs rites distinctifs.

C'est dans les communautés juives que prêchèrent les premiers missionnaires ; c'est à ces païens judaïsants qu'ils s'adressèrent d'abord ; la communauté judaïsante d'Antioche fut le point de départ du mouvement (p. 37). L'originalité du christianisme a consisté à effacer les barrières qui séparaient, dans les communautés, juifs et judaïsants ; il transforme ces derniers en fidèles de plein exercice et il se donne le droit de le faire en imaginant que l'ancienne loi, étant accomplie par l'apparition du Messie, a été abrogée par Dieu lui-même, qui l'avait décrétée et que ses prescriptions, circoncision, culte sacrificiel, nationalisme, sont dorénavant abolies. Du moment où cette idée s'est imposée, nous dit M. Harnack, la

mission chez les païens n'était plus seulement une possibilité, mais un devoir (p. 39). La destruction du temple acheva l'œuvre de détachement commencée par saint Paul et les siens.

M. Harnack nous donne dans son deuxième livre une étude analytique des divers thèmes de la prédication. Nous n'avons qu'à les énumérer après lui.

1° Aux juifs on prêche la venue du royaume de Dieu et le messianisme du Christ; aux païens, la résurrection de la chair (*Anastasis*) et la moralité, spécialement sexuelle (*Encrateia*). Telle est la base de la prédication. Mais on y joint bien d'autres développements.

2° On prêche l'Évangile du Sauveur et du salut. Salut moral et salut physique. Jésus est un dieu médecin, médecin des âmes qui chasse les démons et ressuscite les morts; on peut l'opposer avec succès aux dieux médecins du paganisme.

3° On prêche l'Évangile de la charité et de l'assistance mutuelle, mais surtout on prêche d'exemple. On organise suffisamment les œuvres de solidarité, aumône, entretien des docteurs et des dignitaires, des veuves et des orphelins, des malades, des faibles et de ceux qui ne peuvent travailler, visite des prisonniers, ensevelissement des pauvres, protection des esclaves, secours extraordinaires dans les grandes calamités, indications de travail, hospitalité. M. Harnack nous retrace ici tout un système de solidarité sociale qui fait que chacun peut compter sur l'aide de tous, qu'il a le droit au secours, le droit au travail et que les droits sont effectifs. Tout ce système est essentiellement religieux, l'aumône fait partie du culte (p. 112, 151). Nous avons déjà signalé l'année dernière à propos d'un livre de M. Dobschütz (*Année Sociologique*, t. VI, p. 283) l'intérêt qu'a pour nous la morale positive du christianisme primitif.

4° On prêche l'Évangile de l'esprit et de la force, de l'austérité morale et de la sainteté. L'esprit de Dieu, le Saint-Esprit est présent dans la communauté. Il se manifeste dans les visions, les songes, l'extase, dans les élans d'enthousiasme religieux dont les missionnaires et les fidèles peuvent se trouver tout à coup transportés, dans les poussées d'inspiration qui les font prophétiser, improviser des prières et des hymnes, écrire des choses mystérieuses et saintes, enfin dans les miracles. Ces manifestations du Saint-Esprit sont des arguments d'autant plus forts qu'elles sont éminemment contagieuses. Un des effets du Saint-Esprit est la force merveilleuse dont il revêt

les corps débiles de ces missionnaires. On mérite et on entretient la présence du Saint-Esprit par l'ascétisme.

5° On prêche une religion qui procède à la fois de l'autorité et de la raison. Aux uns on parle de mystères, d'inintelligible, de folie sainte, de vérités révélées qui dépassent l'esprit humain. Aux autres on ne se contente pas de faire, textes en main, la preuve de la révélation, on leur parle le langage de la philosophie; on leur prouve que la révélation est une philosophie qui, par extraordinaire, ne s'éloigne point de la leu et satisfait à toutes les exigences, même contradictoires. Cette nouvelle philosophie avait en outre l'avantage singulier de justifier d'une façon satisfaisante les certitudes de ses adeptes, de légitimer leurs intuitions, de leur permettre la perception immédiate et sûre des réalités métaphysiques, et de plus elle donnait une valeur nouvelle aux symboles et aux images dont on aimait à envelopper la vérité. Ces symboles, étant des sacrements, avaient une force démonstrative, persuasive et instructive dont les autres étaient dénués, par manque de sainteté. Ainsi se fait la synthèse de l'autorité et de la raison. On construit une doctrine à plusieurs étages, avec des échappées pour les imaginations les plus folles, où les esprits les plus divers peuvent loger leurs préoccupations; la liturgie matérialiste des sacrements conduit pas à pas les idéalistes vers des sphères éthérées où ils contemplant face à face les vérités éternelles. Ainsi la nouvelle religion unit la philosophie et les mystères.

6°, 7° On prêche l'avènement d'un nouveau peuple, d'une troisième race distincte des Gentils et des Juifs, héritière des promesses divines. Ainsi l'Église affirme la conscience qu'elle a de son rôle historique, de son existence politique et elle en impose l'idée.

8° On prêche enfin la lutte contre le polythéisme et contre le paganisme. La nouvelle Église est révolutionnaire, elle prétend rompre avec le passé. Elle tend la main à l'hellénisme, mais c'est pour s'en séparer aussitôt violemment. Elle en retranche sans espoir de retour ceux qu'elle a réussi à lui soustraire.

Tels sont les thèmes habituels de la prédication chrétienne. Il va de soi qu'ils ne figuraient pas toujours nécessairement dans tous les sermons de mission; ceux-ci changeaient avec l'orateur et l'auditoire. Sans essayer de classer les thèmes dans un autre ordre que celui de M. Harnack, on peut dire qu'ils mettent en jeu tantôt des motifs presque purement intellec-

tuels, tantôt des motifs moins aisément définissables, plus émotionnels et sentimentaux. Il est certain que la seule présence de la société chrétienne était une prédication; elle attirait par son étroite solidarité, par son exacte discipline, par son effervescence intérieure; elle faisait tache d'huile; elle s'accroissait presque mécaniquement. D'autre part, l'Église faisait appel à l'intérêt; car elle était et paraissait être une force sociale; beaucoup d'évêques des trois premiers siècles furent des ambitieux; les brigues, parfois scandaleuses, auxquelles les élections donnaient lieu, en sont la preuve.

L'énumération des thèmes de la prédication nous montre à quel point le christianisme était syncrétique. C'est sur cette conclusion que M. Harnack termine son deuxième livre. Par là le christianisme était capable de s'adresser à tous les éléments de la population bigarrée qui composait le monde d'alors; chacun y retrouvait quelque chose de soi, surtout l'image de ses rêves. C'était même un pur syncrétisme, car il avait réduit à sa plus simple expression, en rompant avec le judaïsme, ce qu'il pouvait avoir par son origine de spécial et de national. A vrai dire, au moment où parut le christianisme, il n'était pas de culte qui ne fût syncrétique; la civilisation du monde gréco-latin était un syncrétisme. Mais le christianisme avait l'avantage de n'être plus un syncrétisme diffus. Il apportait avec lui un principe d'unité parce qu'il formait une société assez consciente de soi pour se distinguer fortement de toutes les autres, animée d'une véritable énergie religieuse qui l'aidait à faire la synthèse des contradictoires, et assez vivante pour absorber et assimiler rapidement ses nouvelles recrues. Le christianisme complétait donc à sa manière l'unification du monde commencée par l'hellénisme et continuée par l'administration romaine; il transformait l'uniformité un peu grise du syncrétisme habituel en cette sorte d'unité organique très forte qu'est l'unité religieuse.

Nous devons tirer de ces faits une leçon qui dépasse l'étude que M. Harnack s'est assignée. L'intérêt sociologique que présentent les signes de l'activité sociale qui se manifeste avec une telle intensité dans la primitive Église a déjà été signalé à notre attention par un livre dont nous avons rendu compte il y a quelques années (*Année sociologique*, t. II, p. 207), celui de M. Weinel sur les dons du Saint-Esprit. C'est bien d'activité sociale qu'il s'agit, comme en témoignent les expressions mêmes qu'emploie M. Harnack (p. 153) pour dépeindre les

effets moraux qu'on attribue à l'action du Saint-Esprit (*Cf. Paul, Galates, 5, 22*). Dans le travail qui est en tête de ce volume nous avons essayé de montrer comment des états affectifs de foules étaient la source de représentations collectives synthétiques différentes des représentations usuelles. Les dons du Saint-Esprit sont des phénomènes du même ordre que ceux qui se passent dans les foules très primitives dont nous parlions plus haut. On y voit les individus s'échapper à eux-mêmes, au point d'objectiver presque absolument ce qui se passe dans leur conscience; ils sortent entièrement du domaine de l'activité individuelle et volontaire. Il est à noter que les dons du Saint-Esprit ont cessé dès que l'Église s'est constitué un système d'habitudes sociales, un corps d'institutions suffisamment complexes pour encadrer son activité et qu'elle n'a plus eu besoin d'inventer sans cesse de toutes pièces sa vie collective. C'est également alors la fin de la primitive moralité chrétienne.

Un peu plus loin (p. 175), M. Harnack nous donne, en quelques mots, une vue intéressante sur la marche des religions et des civilisations. De la religion grecque, le christianisme a développé seulement ce qui n'avait trouvé son expression que dans les mystères, en dehors de la religion officielle; de même au XVI^e et au XVII^e siècles la science moderne a hérité, non pas de la scolastique, mais des kabbalistes et des alchimistes. De part et d'autre, c'est la fantaisie comprimée qui, pour un temps, a pris sa revanche. M. Harnack laisse à d'autres le soin de généraliser et de dire qu'il y a régulièrement dans les religions une sorte d'alternance de fonctions. Celles qui sont sacrifiées préparent dans l'ombre les éléments des formes nouvelles que font prévaloir les révolutions religieuses. Celles-ci rétablissent périodiquement l'équilibre rompu. L'étude du christianisme primitif pourrait être féconde en leçons de sociologie. C'est en effet un des phénomènes les plus parfaitement développés qui soient livrés à nos méditations.

Le troisième livre traite du personnel de la propagande. Les plus anciens textes nomment trois sortes d'agents: les apôtres, les prophètes et les docteurs. Ces trois séries de dignitaires sont déjà représentés dans les cadres juifs. Les apôtres étaient des fonctionnaires réguliers de la *Diaspora*; c'étaient eux qui percevaient le produit des collectes et le portaient à Jérusalem. La *Diaspora* chrétienne eut donc ses apôtres à l'exemple de la *Diaspora* juive et l'une de leurs fonctions était également

de faire des quêtes. Les apôtres paraissent investis régulièrement d'une sorte de délégation. Les prophètes et les docteurs sont des individus sans mandat officiel ; mais ils sont doués, à des degrés différents, de dons spirituels ; ils ont la grâce ; ils peuvent être considérés comme les dépositaires effectifs de la force sociale. Aux docteurs charismatiques s'adjoignirent plus tard des docteurs laïques qui tinrent des écoles semblables aux écoles de philosophie. Dès la fondation des premières communautés chrétiennes apparut une deuxième catégorie de fonctionnaires qui furent chargés spécialement de leur administration ; ce furent les surveillants (évêques, *episkopoi*), les serviteurs (diacres, *diakonoi*), les anciens (prêtres, *presbyteroi*) de la communauté. C'étaient des fonctionnaires à poste fixe, tandis que les autres étaient sans attaches et généralement errants. L'importance des deuxièmes fonctions croît avec l'importance des communautés et par le fait que les administrateurs furent naturellement appelés à présider à leurs exercices religieux et devinrent les ministres du culte. Les apôtres et les prophètes disparurent par extinction, mais entre les docteurs et les évêques une guerre ouverte s'engage, une fois disparue la première génération chrétienne. La défaite des docteurs coïncide avec la disparition des dons du Saint-Esprit. Après eux s'organise un nouveau type d'enseignement régulier, distinct à la fois de la prédication inspirée et de l'enseignement philosophique et dispensé par des prêtres. Mais alors la période de la mission proprement dite est finie. L'Église s'impose par sa masse même. Elle progresse par le seul fait qu'elle est présente et que ses doctrines sont crues par une partie de la société. La victoire définitive de l'épiscopat nous permet de dire avec plus d'assurance encore que plus haut que dans le christianisme primitif les forces prépondérantes sont celles qui tendent spécialement à l'organisation de la nouvelle société.

Les autres livres traitent du succès de la mission. Elle recrute des adeptes dans toutes les classes sociales, spécialement parmi les dignitaires, affranchis ou autres, de la cour impériale ; malgré des conditions défavorables, elle réussit également dans l'armée, mais c'est l'armée que frappent spécialement les persécutions, en raison des obligations imposées aux soldats par le culte des empereurs. D'autres persécutions sont des épurations de la cour impériale. En général le christianisme est à ses débuts une religion urbaine.

En conclusion de ses recherches sur l'extension du christianisme, M. Harnack nous donne un pourcentage approximatif par province de la population chrétienne à la fin du III^e siècle. Dans toute l'Asie Mineure, dans la Thrace occidentale, l'Arménie, à Édesse, les chrétiens forment à peu près la moitié de la population. A Antioche, dans la Cœlésyrie, à Chypre, en Égypte, à Rome, dans la Basse-Italie et dans une partie de l'Italie Centrale, dans l'Afrique proconsulaire et la Numidie, en Espagne, en Achaïe, Thessalie, Macédoine et sur la côte sud de la Gaule, les chrétiens forment une partie très importante de la population et ont une influence considérable. En Palestine, en Phénicie, en Arabie, en Mésopotamie, à l'intérieur de la péninsule des Balkans, dans l'Italie du Nord, en Mauritanie et en Tripolitaine, ils sont encore assez peu nombreux. Ils sont tout à fait isolés dans le reste de l'empire.

Ce tableau de répartition fournit un moyen topique de comparer le succès du christianisme à celui du mithraïsme, les deux propagandes paraissant encore se balancer au III^e siècle. Le mithraïsme est exclu de la partie grecque de l'empire, il prospère sur la périphérie et dans les colonies de vétérans, partout où il y a des soldats. Le mithraïsme reste pour la masse de l'empire une religion étrangère, toute colorée d'orientalisme. Le christianisme se présente au contraire comme l'héritier de l'hellénisme. Son exclusivisme, la force de son organisation sociale étaient d'autres avantages encore qui pouvaient lui assurer la victoire. Mais par le seul fait de sa situation centrale et par les liens très solides dont il s'était attaché aux philosophies dominantes, il avait pour lui la force de diffusion et l'autorité qu'ont les idées collectives présentes dans une société.

H. H.

H. BARGY. — **La Religion dans la Société aux États-Unis.** Paris, A. Colin, 1902, xx-299 p. in-12.

Bien qu'il y ait aux États-Unis plusieurs religions et une infinité de sectes, on peut parler de religion américaine. L'Amérique ne les a pas amalgamées, parce que, nous dit M. Bargy, elle ne s'est pas souciée de leurs contradictions et qu'elle n'a pas eu le temps de souffrir de leurs dissidences. Toutes les sectes américaines ont des caractères communs qui sont des caractères nationaux. Les Américains forment une société religieuse nationale qui s'est longtemps contentée de son unité morale,

mais qui est en train de se constituer ses organes généraux, c'est-à-dire des institutions d'entente collective. M. B. nous les fait connaître (p. 265) : c'est la conférence religieuse de l'État de New-York dont la session de 1900 réunit « les représentants de onze sectes, y compris des Juifs » ; la « Société de l'Effort chrétien » qui compte déjà trois millions et demi de membres, épiscopaliens, baptistes, congrégationalistes, etc. ; « la Fédération des Églises et des travailleurs chrétiens » de New-York, qui tend à répartir les quartiers entre les Églises de quelque confession qu'elles soient, etc. Le parlement des religions de Chicago a révélé à l'Europe ce mouvement de coopération. Les barrières qui séparent en Europe les sectes et les Églises tombent et s'effacent ici ; les Églises disparaissent dans l'unité de la société religieuse formée par la nation. Voilà un fait d'une importance capitale qui explique la vie présente du christianisme aux États-Unis. On s'y préoccupe avant tout, semble-t-il, de la solidarité du peuple entier ; on s'y soucie beaucoup moins de rester fidèle au credo d'une confession internationale ; la société religieuse ainsi formée est définie par un caractère national et non pas par une adhésion à une doctrine.

Les caractères généraux de la religion américaine peuvent s'exprimer comme il suit : souci de la morale et de la solidarité ; indifférence au dogme ; attachement passionné à la Bible, inspiratrice de la moralité et gage de l'unité religieuse. Ces caractères sont constants et M. B. nous les fait constater d'un bout à l'autre de l'histoire dialectique qu'il nous présente.

Elle commence avec l'Église de Leyde formée vers 1608 par un groupe de puritains réfugiés en Hollande et dirigée par John Robinson. Sous l'influence de son pasteur, cette petite communauté de réfractaires exilés renonce à peu près aux disputes dogmatiques pour ne songer qu'à défendre son union et sa pureté contre les influences du dehors. Le tableau qui nous est tracé de la vie religieuse de cette petite église rappelle celui que nous donnait l'année dernière M. Dobschütz des premières communautés chrétiennes (*Année sociologique*, T. VI, p. 283). La nécessité de l'union devint plus pressante encore quand les puritains de Leyde essaimèrent en Amérique ; à Plymouth en 1620, puis à Boston en 1630, il fallait songer d'abord à vivre ; la vie religieuse de la colonie se distingue mal de sa vie civile, politique ou économique ; c'est l'état de confusion sans désordre d'une société primitive où tout est

religieux. L'esprit religieux y est entièrement tourné vers la pratique et tout d'abord il est le lien social puisque la colonie est avant tout une Église ; la religion est *civique*. Les presbytériens de New-York et de Philadelphie imitent l'indifférence dogmatique des puritains du Massachusets ; de part et d'autre la religion est avant tout une morale ; mais la société est ici moins fortement constituée que dans les colonies puritaines ; elle a peine à se défendre contre les nouveaux venus qui lui apportent d'Europe leur esprit de dispute religieuse ; ceux-ci triomphent dans le synode presbytérien en 1736 et en 1741. L'esprit américain ne prévaut dans les anciennes communautés presbytériennes qu'avec le méthodisme « qui est moins une doctrine qu'une discipline » (p. 60 sqq.). Le méthodisme favorise la naissance de l'unitarisme qui érige en principe l'indifférence au dogme, qui renonce au dogme de la Trinité et de la divinité du Christ. Celui-ci se glisse imperceptiblement dans les églises et n'y devient visible qu'au XIX^e siècle.

« L'instinct positif, nous dit M. B., devient l'esprit positif ». La pensée américaine prend conscience de soi. Parmi les prédécesseurs des philosophes qui firent la théorie de ce positivisme religieux, M. B. cite deux ministres puritains de la première heure, Hooker et Shepard, puis, pour le XVIII^e siècle, Jonathan Edwards, qui tous trois prêchent la grâce contre le libre arbitre ; ces virulents prédicateurs sont un peu étonnés de se trouver là. C'est au contraire la juste place d'Emerson qui est bien l'apôtre d'une « mystique pratique ». — A côté de *l'esprit positif* se forme *l'esprit social*. Il trouve son expression doctrinale dans le *solidarisme* de Channing qui sort directement de l'unitarisme. Les disciples immédiats de Channing sont les *transcendantalistes* (p. 126 sqq.) qui concilient leur individualisme avec un socialisme qui ressemble par ses applications à celui de Fourier (p. 133). Henri James enveloppe les doctrines pratiques d'un voile obscur de métaphysique européenne d'où se dégage ce que M. B. appelle très heureusement une mystique sociale.

Mais qu'est devenu l'Unitarisme qui triomphait ainsi au milieu du XIX^e siècle ? Comment expliquer l'extension considérable de l'Église épiscopaliennne ? le succès de la propagande catholique ? M. B. nous répond que les premiers catholiques américains sont des successeurs de Channing et des transcendantalistes. Il en est bien ainsi de Brownson et du P. Hecker (p. 163 sqq.). Ils viennent au catholicisme par besoin de disci-

plaine sociale et parce qu'ils le croient favorable à leurs desseins d'activité pratique. Leur catholicisme est bien américain; il donne une éducation de citoyens aux Irlandais et aux masses latines (d'immigration récente; il est civique comme le rabbinat juif qui américanise ou tâche d'américaniser les nouveaux venus de Pologne et de Russie. M. B. nous dit aussi, et il dit vrai, que les églises épiscopaliennes sont des sortes d'églises laïques, que leurs recteurs sont des hommes d'affaires, que ce sont des faisceaux d'œuvres qu'il nous énumère (p. 227), écoles, clubs, bureaux de placements; c'est l'« Église institutionnelle ». L'église y est mutualiste; elle donne l'éducation sociale; elle veut que les fidèles y viennent par intérêt et en somme fait en apparence de l'intérêt collectif un motif religieux (p. 227). D'autre part M. B. nous montre l'évêque de New-York autorisant la plus large liberté dans la critique et l'interprétation de la Bible. Mais pourquoi nous dit-il que l'unitarisme est tombé parce qu'il n'était ni une Église, ni un système religieux ?

A vrai dire M. B. ne nous présente que quelques points lumineux, si l'on veut même tout un côté de la vie religieuse américaine, mais il ne prétend pas que son tableau soit complet. Gardons-nous donc d'en tirer des conclusions générales soit sur la nature, soit sur l'évolution de la religion. Il y a des épiscopaliens préoccupés du dogme et des catholiques qui demandent à l'Église romaine la sécurité intellectuelle; n'est-ce pas d'ailleurs autant, aujourd'hui comme au xvii^e siècle, par ignorance théologique que par positivisme qu'on fait à la doctrine une place secondaire? — Si les anciennes communautés étaient comparables à la primitive église, elles avaient comme elle leurs gnostiques; telle était cette romanesque Mrs Hutchinson, qui fut mêlée aux premières désunions politiques des colonies puritaines et condamnée par le conseil du Massachusetts. Le gnosticisme a dû fleurir parmi les exaltés des congrégations rigoristes. N'oublions pas que les dernières années ont vu naître la *Christian Science*.

Les œuvres de l'Église ne paraissent par faire tort au rite; la mission est double, celle de la mutualité est distincte de celle du culte; celui-ci est vivace, assidûment suivi et n'est pas remplacé par le prêche moral; si l'église perd de son caractère sacré, les manifestations unanimes et rythmiques de la piété des fidèles y suppléent. — Il faut aussi faire la part d'un esprit religieux qui ne peut pas se résoudre en positivisme et

en solidarisme pratique et qui pousse les hommes à s'agréger à des confessions définies, à des communautés bien liées où ils sont solidement encadrés; cet esprit religieux est encore capable de manifestations intenses et violentes dans les cas de conversions épidémiques à des sectes nouvelles. — Enfin le sentiment religieux ou la sensibilité religieuse qu'on voit poindre dans les diverses mystiques dont nous parle M. B. est fort en honneur aux États-Unis; on en a toujours cultivé comme une fleur rare l'individualisme apparent; on en a respecté les manifestations les plus excentriques et depuis quelques années on les considère comme des sujets choisis d'études psychologiques.

La religion américaine est donc à la fois plus complexe et plus semblable aux autres types de religion, moins singulière qu'on ne pourrait le croire à la lecture de cet excellent livre. Ses caractères sont en tous cas moins constants et varient avec le temps, les conditions, le degré de culture et l'âge des congrégations. Les phénomènes qui s'y passent ne sont pas des phénomènes exclusivement nationaux, manifestations spéciales du tempérament américain, ce sont des phénomènes généraux. Nous avons pu comparer les puritains de 1620 aux premiers chrétiens et nous considérons comme une loi le fait que, dans une Église naissante, dont les membres ne sont pas liés par d'autre lien social que le lien religieux, le souci de la solidarité doit passer avant tous les autres. C'est le fait des petites Églises de vie difficile et des Églises neuves, et quand on y réduit toute la doctrine, on tend à se grouper comme firent les transcendentalistes en petites chapelles, en phalanstères. On peut remarquer également que les paroisses catholiques des villes industrielles de France sont elles-mêmes avec leurs œuvres et leurs patronages, bien qu'à un moindre degré que les paroisses épiscopaliennes, des églises institutionnalisées. Il est à croire que la religion américaine doit satisfaire aux mêmes besoins, remplir les mêmes fonctions et passer, avec sa vitesse spéciale, par les mêmes phases que les autres religions.

Il résulte des faits et des textes cités que les Américains ont eu à un très haut degré le sentiment de la position subordonnée que l'individu occupe nécessairement dans la société religieuse; tant qu'il s'agit de la vie pratique sa volonté abdique devant celle de la société. La religion a toujours été pour eux une discipline. C'est pourquoi Mrs Hutchinson fut condamnée par

les Puritains ; elle les choquait moins par ses excentricités que par son insubordination ; ils la punirent comme révoltée. L'inconscience de soi prêchée par Emerson dans ses livres et dans sa vie est l'expression la plus parfaite de ce sentiment. J'explique aussi par là la grande place que tient la doctrine de la grâce chez les vieux prédicateurs, Hooker, Shepard et Jonathan Edwards ; ils veulent dire que l'homme ne fait pas son salut tout seul, mais en disciplinant sa volonté, en la subordonnant à la volonté divine ou à la volonté sociale. M. B. nous montre que pour les théologiens d'Amérique, et c'est un point à retenir, elles se distinguent mal l'une de l'autre. Au temps de Jonathan Edwards, Dieu était présent dans la ville de Northampton où il était pasteur ; plus tard on divinise l'homme pour sauver la divinité du Christ. L'américanisme est un *anthropomorphisme moral* (p. 190).

H. H.

KENNE MACDONALD. — *Social and Religious Life in the Highlands*. Edinburgh, R. W. Hunter, 1902, 319 p. in-8°.

L'auteur qui fut, dit-il dans sa préface, membre du « presbytery » de Lochcarron, l'un des plus agités de l'Église libre d'Écosse, s'est proposé de soumettre à ses coreligionnaires, pour leur instruction, le récit de la vie ecclésiastique dont il fut témoin et les instructions qu'il en a tirées. Il a d'ailleurs élargi son sujet en l'encadrant dans une sorte d'histoire religieuse de l'Écosse. Il l'ouvre par des réflexions fort judicieuses (p. 13) sur le peu d'importance qu'ont les prédispositions ethniques des peuples en regard de l'éducation et du milieu social ; mais cette réflexion juste n'est pas de nature sociologique, mais pratique. Nous passons condamnation sur les chapitres consacrés à la préhistoire, amusant mélange de mythologie et de roman scientifique, et même à l'histoire de l'Écosse avant le presbytérianisme. Mais les deux tiers du livre sont remplis par une histoire édifiante des églises presbytériennes dont l'intérêt croît à mesure qu'elle se transforme en chronique. Les documents n'y sont pas nombreux, en revanche les anecdotes y fourmillent. C'est un tableau des plus vivants de la vie intérieure des communautés presbytériennes, avec leurs ministres « modérés », fonctionnaires ignorants et tièdes imposés par le patronat, leurs ministres « évangéliques », véritables apôtres, leurs « hommes » inspirés, surtout leurs crises, formation de l'Église libre, rappro-

chement entre l'Église libre et la gauche de l'Église établie, agitations diverses à l'intérieur de l'une et de l'autre. Tout particulièrement intéressante est la propagande, de plus en plus persuasive, des séparatistes de l'Église libre en faveur de l'indépendance complète de l'Église à l'égard du pouvoir civil, du désétablissement. Une moisson d'anecdotes nous renseignent sur les rapports des ministres avec les fidèles, sur les préoccupations de la communauté, les problèmes qui alimentent les discussions. Il y a donc beaucoup à prendre dans ce livre, si on le considère comme un document. On y lira quelques pages curieuses sur « l'hérésie » de Robertson Smith et l'effervescence provoquée dans les presbytères par ses recherches bibliques. Nous serions curieux de savoir si l'auteur de ce livre les a beaucoup lues ?

H. H.

J. ROTH. — *Le salut individuel et le salut social*. *Revue chrétienne*, nov. 1902, p. 357-375.

A. F. ECKLIN. — *Erlösung und Versöhnung. Ein Beitrag zum Verständnis der Geschichte dieser Heilslehren, m. besond. Berücksicht. der Lehrweisen des XIX. Jahrh. bis u. m. Ritschl*. Basel, Helbing, 1903, XII-638 p. in-8°.

W. KAPP. — *Religion und Moral im Christentum Luthers*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1902, VII-103 p. in-8°.

A. BAUDRILLART. — *La charité aux premiers siècles du christianisme* (Science et religion). Paris, Bloud et C^o, 1903, 64 p. in-16.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ. — *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis*. *Revue de l'Histoire des religions*, 1902, II, p. 1-30.

W. KOEHLER. — *Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Eine dogmenhistor. Studie zum Verständnis der modernen Theologie*. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 35.) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1903, VII-37 p. in-8°.

O. MUSER. — *Die Trennung von Staat und Kirche. Der bad. Klosterstreit. Die Erziehungs- und Schulfrage*. Bamberg, Handelsdruckerei, 1903, VII-272 p. gr. in-8°.

W. THUEMMELE. — *Die Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier ; ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung*. (Exclusion des morts de la société religieuse.) Leipzig, Hinrichs, 1902, 146 p. in-8°.

DE CHIARENCEY. — **La gynécocratie religieuse chez les Toltèques occidentaux.** Paris, Leroux, 1902, 9 p. in-8°.

L. ZSCHARNACK. — **Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche.** Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1902, viii-192 p. gr. in-8°.

E. STAPFER. — **Les origines de l'essénisme.** *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1902, p. 385-398.

J.-M. BESSE. — **Le monastère en France au VI^e siècle.** *Science catholique*, 1902, p. 875-890.

II. VON CRIEGERN. — **Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins.** (*Schlessmann's Bücherei f. das christliche Haus. 4. Bd.*) Hamburg, G. Schlessman, 276, p. in-8°.

B. LABANCA. — **Del nome papa nelle chiese cristiane di oriente ed occidente.** Actes du XII^e Congrès international des orientalistes (Rome 1899), t. II, p. 47-101.

F. GILLMANN. — **Das Institut der Chorbischöfe im Orient.** Historischkanonist. Studie (*Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. Hrsg. v. E. Knœpfler, II. Reihe, Nr. 1.*) München, J.-J. Lentner, 1903, VI-136 p. in-8°.

P. FLADE. — **Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen** (*Studien zur geschichte der Theologie und der Kirche*, hrsg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg, IX. Bd., I Hft.). Leipzig, Dieterich, 1902, x-122 p. in-8°.

TROISIÈME SECTION

SOCIOLOGIE MORALE ET JURIDIQUE

(Étude des règles juridiques et morales considérées dans leur genèse.)

I. — THÉORIES GÉNÉRALES SUR LE DROIT ET LA MORALE

PAR MM. BOUGLÉ, DURKHEIM, FAUCONNET, LAPIE et PARODI

A. — Sur le droit en général.

Ugo FORTI. — **Il realismo nel diritto pubblico.** Cernusco, Savini, 1903, 137 pages, gr. in-8°.

Un effort pour rapprocher le droit de la réalité sociale (réalisme) a été tenté par l'école historique, puis par l'école de Post (jurisprudence ethnologique) : il est repris par l'école de « sociologie juridique » dont M. Duguit, avec son livre sur *l'État*, est, pour M. F., le plus ingénieux représentant. — Avant de discuter les principales idées de M. Duguit (ce qui est l'objet propre de son travail), M. F. se demande quelle influence la sociologie peut exercer sur le droit. Et sa réponse semble être qu'elle n'en exerce aucune, pour la bonne raison que, n'étant ni une science « fondamentale » (abstraite), ni une science « dérivée » (concrète), la sociologie n'existe pas ; on pourrait traduire sa pensée en disant : il n'y a pas de science sociale, il y a des sciences sociales, s'il n'allait pas jusqu'à refuser à ces dernières l'épithète qui les détermine (p. 92, n. 1). Le criminologiste peut, à son avis, étudier les causes économiques du crime, mais en se livrant à cette recherche il fait œuvre de criminologiste et non de sociologue ; on peut reconnaître que les diverses sciences ont des rapports étroits, sans avoir besoin d'admettre l'existence d'une science qui les englobe toutes.

Quant aux sciences particulières qui observent la réalité sociale, il ne faut pas exagérer les services qu'elles peuvent

rendre au droit : dans son désir de rapprocher le droit de la réalité, M. Duguit part en guerre contre les « fictions juridiques » : ces fictions, pour M. Forti, sont indispensables ; elles permettent à la jurisprudence de trancher des difficultés que la doctrine n'a pas prévues ; la fiction, c'est l'assimilation d'un cas à un autre, assimilation qui ne change rien à la réalité et qui repose toujours sur une vérité partielle. S'il exigeait la suppression des « fictions », le réalisme juridique serait un danger.

Passant du réalisme juridique en général au réalisme de M. Duguit en particulier, M. Forti en critique d'abord le postulat sociologique : il n'y a de réel que les individus, la société est un composé dont les individus sont les éléments simples. Pour M. F., au contraire, l'individu est aussi inconcevable sans la société, que la société sans l'individu : il n'existe pas d'individus abstraits, il n'y a que des « individus sociaux » : le rapport de l'individu à la société « n'est pas celui du simple au complexe, mais celui de la substance à la qualité ». On peut donc, sans réaliser des abstractions, parler de la société comme d'une réalité ; sans croire à une âme collective, on peut édifier une psychologie sociale.

De son postulat, M. Duguit tire sa théorie du droit objectif : puisqu'il n'existe que des individus, la règle de droit n'a pas d'existence hors des consciences individuelles ; en prenant conscience de leur solidarité, les individus s'imposent à eux-mêmes des règles de conduite destinées à la maintenir ou à la perfectionner : ces règles sont les règles de droit antérieures à l'organisation politique, à l'État. Doctrine assez voisine de celle de Bierling pour qui le droit tire toute sa vertu de sa reconnaissance par les consciences individuelles (*Anerkennung*). Mais ni Bierling ni Duguit ne peuvent réduire le droit objectif à des éléments subjectifs. Ce dernier n'accorde pas à la contrainte un rôle suffisant dans la définition du droit. Il a, en outre, le tort de considérer le droit comme antérieur à l'État ; en réalité, l'État n'apparaît pas sans le droit ni le droit sans l'État, et si l'on parle d'un droit s'imposant à l'État même, on veut dire que l'État (par l'organe de ses constituants ou de ses législateurs) règle la conduite de ses agents (pouvoir exécutif et pouvoir judiciaire).

Des critiques plus rapides sont adressées à deux autres théories de M. Duguit : la théorie du droit subjectif, considérée comme trop subtile parce qu'elle décompose cette notion en

deux autres (notion d'un « pouvoir de vouloir » à la fois subjectif et objectif, et notion d'une « situation juridique » particulière à chaque individu) ; la théorie de l'État, considérée comme défectueuse parce qu'elle regarde comme une fiction inutile l'utile notion de la personnalité juridique.

Nous n'avons pas à nous substituer à M. Duguit pour répondre à ces critiques. La première partie de l'ouvrage doit seule nous arrêter. Malgré son érudition, M. Forti se méprend sur les intentions de la sociologie contemporaine, quand il déclare que « la majorité des sociologues considère avec Worms la sociologie comme une philosophie des sciences sociales » ; une semblable erreur explique pourquoi notre auteur refuse à la sociologie le droit d'exister.

Qu'elle existe ou non comme science, peut-elle exercer une influence sur le droit ? Quelle est la valeur du « réalisme » et de la « sociologie juridique ? » Définissons ces termes. Par « sociologie juridique », nous entendons, dans l'Année, une étude descriptive et inductive des phénomènes juridiques et de leurs causes ; par « sociologie juridique », M. F. entend une doctrine normative qui demande à la sociologie le fondement du droit. De même, le « réalisme » n'est pas pour lui la description de la réalité, mais l'effort pour éliminer du droit tout concept éloigné de la réalité : celui de « fiction » par exemple, ou celui de « personne collective ». Au point de vue scientifique, ces concepts, si abstraits soient-ils, sont des réalités juridiques ; la sociologie juridique, telle que nous l'entendons, ne cherche ni à les faire disparaître ni à recommander leur emploi : elle tâche de découvrir leurs causes et de mesurer leur importance. Elle ne donnerait de préceptes aux législateurs et aux jurisconsultes que si elle était plus avancée. Mais dès maintenant, pourquoi serait-il interdit aux juristes de prendre connaissance de ses résultats ? Si provisoires qu'ils soient, ils peuvent contenir, à défaut de préceptes formels, des indications utiles.

P. L.

F. PUGLIA. — *La Funzione del diritto nella dinamica sociale*. Messina, Tarmarchi, 1903, p. xxxv-162, in-8°.

La « dynamique sociale » étudie les forces sociales en tant qu'elles produisent les phénomènes sociaux, leurs combinaisons, leurs conflits, en tant qu'elles sont, par suite, les conditions de l'ordre social et du bonheur. Ces forces, pour l'au-

teur, qui est disciple de Ward, ce sont surtout les individus autonomes, « centres d'énergie », ou plutôt ce sont les besoins individuels. On peut distinguer dans l'évolution des besoins trois phases : la première purement biologique, la seconde bio-sociologique, la troisième sociologique. Soit, par exemple, l'instinct biologique de défense ; il est bio-sociologique quand il se traduit par la vendetta, le talion ou la composition ; il est sociologique quand il est réglementé par un pouvoir politique. Cette dernière période est la période du droit : quelle est la fonction du droit ? On peut la définir en distinguant les normes juridiques des normes morales : les premières sont celles qui sont nécessaires pour l'existence de la société, tandis que les secondes sont simplement favorables à son perfectionnement. La fonction du droit, c'est donc de prévenir ou de supprimer les conflits qui dissoudraient la société ; pour y parvenir, il ne suffit pas, comme le croit Spencer, de fixer des limites à la liberté de chacun, cette justice négative serait incomplète ; pour coordonner les forces individuelles, il faut donner des préceptes positifs, imposer à tous des actes qui seront utiles aux plus faibles. « La fonction du droit est d'organiser les forces des individus associés ; elle se réalise par la limitation, par la protection des forces individuelles et par l'aide donnée aux individualités faibles, mais aptes à rendre des services ».

Il est regrettable que l'auteur, au lieu d'appuyer ses conclusions sur des faits, s'attarde à des considérations générales sur la sociologie, la distinction de la statique et de la dynamique, les rapports de l'individu et de la société, les facteurs de la vie sociale, l'origine de l'idée de justice, etc. Ces considérations, particulièrement les dernières, ne manquent pas d'intérêt, mais outre qu'elles sont elles-mêmes trop sommaires, elles empêchent l'auteur de développer ses idées essentielles : il exprime des vœux plutôt qu'il ne démontre des vérités.

P. L.

LAMBERT (EDOUARD). — **La fonction du droit civil comparé. I. Les conceptions étroites et unilatérales.** — Paris, Giard et Brière, 1903, p. xxiv-927.

Entreprenant un grand ouvrage sur le droit civil comparé, M. Lambert s'est proposé d'en constituer tout d'abord la

notion et d'en déterminer les fonctions. Tel est l'objet du présent livre qui n'est que le tome premier de l'œuvre complète dont les autres parties seront successivement publiées.

Le droit civil comparé, tel que l'entend l'auteur, n'est pas l'histoire comparée du droit. Celle-ci est une pure science, qui, par voie de comparaison, cherche à déterminer la genèse des institutions juridiques. C'est un autre nom donné à ce que nous appelons ici sociologie juridique. Le droit comparé, au contraire, est un art ; son rôle est tout pratique. Il a pour objet de confronter un certain nombre de systèmes juridiques, plus directement comparables en raison de leur parenté interne ; de « dégager le fond commun de conceptions et d'institutions qui y est latent », et de « rassembler ainsi un dépôt de maximes communes à ces législations » (p. 916). Il s'agit, en somme, de faire sur les droits des différents peuples un travail analogue à celui que firent Beaumanoir et tant d'autres sur les coutumes locales de la France ; au lieu de laisser à chaque droit national son particularisme actuel, on veut le rapprocher de ceux avec lesquels il soutient des rapports d'affinité, de façon à les amener à se pénétrer mutuellement. On obtiendrait ainsi un droit nouveau qui planerait par-dessus les systèmes particuliers et qui pourrait être considéré comme le patrimoine collectif de la communauté internationale qui aurait servi de matière aux comparaisons instituées.

Quant à l'objet de ce système nouveau et plus général, il serait d'aider au développement, aux transformations nécessaires des divers systèmes nationaux. On n'en est plus, en effet, à croire que le droit écrit et codifié puisse se suffire à lui-même ; de tous côtés on sent de plus en plus le besoin de rendre à nos codes cette souplesse, dont disposaient autrefois les coutumes, et qui leur permettait de se plier avec une si remarquable flexibilité à la diversité des circonstances et aux besoins toujours changeants des sociétés. On entrevoit aisément que les données du *droit civil comparé*, conçu comme nous venons de dire, fourniront pour ces transformations nécessaires d'utiles indications. Précisément parce qu'il est davantage débarrassé du particularisme local, le droit que l'on constitue ainsi par des comparaisons méthodiques ne peut manquer de marquer, sur plus d'un point, la voie dans laquelle le droit existant doit s'engager.

Mais quel est ou quels sont les agents principaux de ces

transformations ? Ici, M. Lambert trouvait sur sa route la théorie de M. Géný qu'il a amplement discutée.

Suivant M. Géný, tout comme suivant M. Lambert, la loi n'est pas capable de se suffire à elle-même ; car elle ne saurait tout prévoir. Elle a donc besoin d'être complétée. Mais voici par où nos deux auteurs divergent. D'abord, pour M. Géný, la loi a, tant qu'elle n'est pas abrogée, une autorité absolue. Il ne faut pas chercher à la modifier par l'interprétation qu'on en donne ; il faut se borner à l'appliquer dans l'esprit même qui l'a inspirée au législateur. C'est seulement quand elle est muette que l'interprète a le droit de faire œuvre positive et de créer du droit. Il peut donc bien ajouter des dispositions nouvelles à celles qui sont légalement en vigueur ; il lui est interdit d'altérer ces dernières. Et quant à la source de ces nouveautés légitimes, elle se trouve essentiellement dans la libre recherche scientifique ; c'est l'étude de l'organisation sociale, économique, politique, morale du pays, des aspirations moyennes de l'esprit public, de l'équilibre naturel entre les divers éléments de la vie sociale, qui doit fournir les principes directeurs dont le juge doit s'inspirer. Ce n'est pas qu'il n'y ait théoriquement une autre source productrice du droit, une source qui, pendant longtemps, a joué un rôle important dans la vie juridique : c'est la coutume. Mais, aujourd'hui, cette source est tarie. La coutume, par sa diffusion, par la manière inconsciente dont elle s'élabore, contraste avec la savante organisation judiciaire des peuples civilisés. Le droit n'est plus le produit de sourds mouvements de l'opinion, mais de délibérations réfléchies.

Ce sont ces deux propositions que M. Lambert n'accepte pas. Il démontre sans peine que la manière dont la loi est appliquée en modifie sans cesse la signification et que ces variations incessantes sont nécessaires pour mettre la loi en harmonie avec les conditions toujours changeantes de la vie sociale. Et ce qui permet ces transformations ininterrompues, c'est que la coutume est loin de jouer aujourd'hui le rôle effacé que lui attribue M. Géný. Elle est toujours vivante et agissante et, si l'on a méconnu la puissance de son action actuelle, c'est que l'on s'est mépris sur ce qui constitue sa véritable nature. On l'oppose à la loi comme l'inconscient au conscient ; on dit que l'une est l'œuvre anonyme et comme instinctive de la foule, qu'elle se forme d'une manière souterraine, tandis que l'autre est le produit d'organes définis et

s'élabore à la pleine lumière de la conscience. Or, en réalité, cette opposition est artificielle. La coutume n'émane pas des mêmes organes sociaux que la loi, mais elle émane d'organes non moins définis. Elle est, elle aussi, une œuvre réfléchie. Elle est l'œuvre, en effet, non de la multitude inconsciente, mais, essentiellement, des agents de la vie judiciaire. Ce sont les magistrats qui en sont les auteurs. Ces règles coutumières sont nées des sentences par lesquelles ils ont arbitré les causes qui leur étaient soumises. Non pas, sans doute, que, dans leurs jugements, ils n'aient tenu compte du sentiment populaire ; mais leur rôle ne s'est jamais réduit à traduire en normes l'état d'esprit public. Ils ont fait œuvre vraiment originale ; ils n'ont pas simplement découvert le droit qui existait d'une manière confuse dans la conscience collective ; ils ont été créateurs ; ils ont révélé à la foule un droit qu'elle ignorait.

Cette intéressante conception de la coutume, M. Lambert la vérifie par un long exposé historique où il montre de quelle manière le droit coutumier s'est formé en Angleterre, chez les Hébreux, chez les peuples musulmans, à Rome, dans les nations germaniques. La majeure partie du livre (p. 111 à 804) est consacrée à cette démonstration. Nous ne saurions la reproduire ici. Mais on voit quelle conclusion s'en dégage. Dire que la coutume est un produit de la pratique judiciaire, c'est dire qu'elle est un fruit de la jurisprudence. Or la jurisprudence existe toujours. Il est donc faux de dire que les sources du droit coutumier soient aujourd'hui taries. Aujourd'hui comme hier, les tribunaux sont créateurs du droit ; ils sont législateurs à leur manière. Et c'est à eux surtout que le *droit civil comparé* est appelé à rendre d'importants services ; car ils sont beaucoup mieux en état que les assemblées législatives d'en mettre à profit les enseignements.

On voit que ce livre traite, au fond, deux questions distinctes : l'une se rapporte à la notion du droit civil comparé, l'autre à la notion de la coutume. Assurément, elles ne sont pas sans rapport l'une avec l'autre, et cependant, nous croyons qu'il y aurait eu intérêt à les traiter séparément, d'autant plus que le lien qui les unit est assez lâche. En effet, la nature du droit civil comparé ne dépend pas de la nature de la coutume ; seule, la manière dont il est appliqué varie selon la façon dont on conçoit le droit coutumier. Outre qu'elle nuit à l'unité d'un livre, déjà bien touffu, et dont la lecture est encore

rendue malaisée par l'absence presque complète de chapitres¹, cette pénétration trop étroite de deux problèmes différents a de plus cet inconvénient de laisser au second plan ce qui, en fait, constitue la partie la plus intéressante de l'ouvrage ; nous voulons parler des vues de l'auteur sur la coutume et la jurisprudence.

C'est, en effet, une utile réaction contre les conceptions courantes que d'avoir montré combien il s'en faut que tout soit inconscient dans la formation de la coutume ; le rôle des magistrats, de la juridiction laïque ou ecclésiastique dans la formation du droit coutumier a trop souvent été perdu de vue. Mais, d'un autre côté, il ne serait pas moins inexact de méconnaître la part qu'y prend la collectivité. Sans doute, cette action est difficile à analyser, précisément parce qu'elle est plus inconsciente, mais ce n'est pas une raison pour la nier, et bien que l'auteur, croyons-nous, ne songe pas à en contester l'existence, cependant il tend à la restreindre peut-être à l'excès. La coutume résulte de deux facteurs dont le rôle pourrait bien varier en importance suivant les sociétés. Mais aucune recherche méthodique n'a été faite jusqu'à présent sur la manière dont se sont faites ces variations. D'autre part, s'il est bien vrai que les agents de la vie judiciaire sont des organes de réflexion, il faut confesser que ce sont des organes moins centraux que les assemblées législatives. Ce sont bien, si l'on veut, des centres de conscience collective, mais des centres secondaires ; ils ne sont pas placés de façon à embrasser la vie sociale dans son ensemble. Ils ne sont pas, comme les centres gouvernementaux, en rapports directs ou indirects avec tous les points de l'organisme collectif et, par suite, ne se représentent que très imparfaitement et très incomplètement tout ce qui s'y passe. Ils ne sont avertis que de certains besoins, ne sentent que certains courants et l'étendue de leur action législative doit se restreindre en raison de l'étendue restreinte de leurs informations. Voilà pourquoi il nous paraît rester vrai, dans une certaine mesure, que, dans les sociétés les plus hautement organisées, c'est-à-dire les plus unifiées, la coutume, même sous la forme de la jurisprudence, ne peut plus être, au même degré qu'autrefois, une source productrice du droit.

Quant à ce que l'auteur appelle le droit civil comparé, il

1. De la page 103 à la page 943 il n'y a qu'un seul chapitre.

convient d'attendre les tomes suivants de l'ouvrage pour apprécier la conception qu'il s'en fait. C'est alors seulement que l'on pourra voir d'après quelle méthode il entend comparer les systèmes juridiques qu'il croit utile de rapprocher. Il ne semble pas qu'il veuille simplement dégager ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire construire une sorte de type moyen, autour duquel tous les systèmes réels oscilleraient. Mais alors comment compte-t-il s'y prendre ? C'est ce qu'on ne pourra bien voir que quand il réalisera son programme. L'idée, du moins, mérite d'être retenue. Il est certain que nos droits nationaux sont, les uns par rapport aux autres, dans la situation où se trouvaient jadis les coutumes des différentes provinces et qu'un travail est nécessaire pour les débarrasser de leur particularisme. Reste à savoir ce que doit être ce travail et comment il doit être conduit.

E. D.

G. FROMMHOLD. — *Ueber den Einfluss der Religion auf das Recht der Germanen.* (*De l'influence de la religion sur le droit des Germains.*) Greifswald, Julius Abel, 1903, 31 p. in-8°.

L'auteur veut établir que, chez les Germains, le droit a été considéré spontanément par la conscience populaire comme l'œuvre des dieux ou comme l'expression de la volonté divine, sans qu'il faille admettre pour autant une intervention sacerdotale dans la formation du droit. Les historiens ont eu raison de montrer le caractère récent et chrétien des textes où cette croyance s'exprime ; ils ont tort quand ils veulent que la croyance elle-même soit chrétienne. M. Frommhold établit d'abord son existence chez les Hébreux, les Hindous, les Grecs et les Romains ; puis il la retrouve dans quelques formules et traditions germaniques. Mais sa démonstration est surtout indirecte. Il fait ressortir le caractère religieux : 1° de l'assemblée du peuple où le droit est élaboré ; 2° du droit considéré dans sa forme, des symboles juridiques (formule de la prescription ; formes du serment ; bâton de commandement, etc.) ; 3° du contenu même du droit (cérémonies de l'adoption, de la légitimation, de l'affranchissement, du mariage, du mélange du sang ; la capacité juridique est attribuée en même temps que le nom dans une sorte de baptême ; l'organisation judiciaire, l'institution des cojureurs et du jugement de Dieu, le droit pénal et le droit d'asile sont imprégnés de croyances

religieuses). Ces rapports réels entre le droit et la religion une fois établis, M. Frommhold en conclut que les Germains ont eu certainement une nette conscience de l'origine religieuse du droit. Et il semble bien que ce soit là pour lui un argument historique à l'appui d'une thèse qu'il professe lui-même. Ainsi s'expliquerait que cette conférence, où sont indiqués beaucoup de faits puisés aux bonnes sources, s'achève par une édifiante explication de la formule « par la grâce de Dieu » qui suit le nom du souverain dans le texte des lois allemandes.

P. F.

V. MICELI. — *L'indirizzo psicologico nella filosofia del diritto. Rivista italiana di Sociologia*, anno VII, fasc. I-II, gennaio-aprile 1903, p. 7-28. Cf. *Année Sociol.*, VI, p. 239.

B. BRUGI. — *La giurisprudenza e le scienze sociali. Rivista italiana di Sociologia*, anno VII, fasc. I-II, gennaio-aprile 1903, p. 47-53.

STAMMLER. — *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin, Guttentag.

B. — *Sur la morale en général.*

L. LÉVY-BRUHL. — *La Morale et la science des mœurs*. Paris, Alcan, 1903, p. 300 in-8°.

On trouvera dans cet ouvrage, analysée et démontrée avec une rare vigueur dialectique, l'idée même qui est à la base de tout ce que nous faisons ici, à savoir qu'il y a une science positive des faits moraux, et que c'est sur cette science que doivent s'appuyer les spéculations pratiques des moralistes.

Pour établir cette proposition, l'auteur commence par soumettre à la critique la conception traditionnelle de la morale, de manière à en faire voir la confusion et l'incohérence. On distingue d'ordinaire dans la morale deux parties et presque deux disciplines distinctes : d'une part, la morale théorique, de l'autre, la morale pratique. C'est la première qui passe pour être la partie scientifique. Or M. Lévy-Bruhl n'a aucune peine à établir qu'elle ne constitue à aucun degré une science. Elle n'a pas, en effet, pour objet d'exprimer une réalité donnée, mais de déterminer les principes généraux du *devoir faire*. Elle cherche quelles fins l'homme *doit* poursuivre, dans quel

ordre ces fins *doivent* se subordonner les unes aux autres. Or les sciences quelles qu'elles soient, n'ont d'autre fonction que de connaître ce qui est, non de prescrire et de légiférer. On a cru échapper à l'objection en appelant la morale théorique une science normative, mais l'accouplement de ces deux mots, logiquement incompatibles, ne fait qu'exprimer, sans l'atténuer, la contradiction inhérente à la conception. Une science peut arriver à des conclusions qui permettent l'établissement de normes; elle n'est pas normative par elle-même. La notion d'une morale théorique est donc bâtarde; les considérations proprement scientifiques et théoriques y sont mêlées aux considérations pratiques; et finalement, ce sont ces dernières qui sont, et de beaucoup, prépondérantes.

Cette confusion de la théorie et de la pratique — avec subordination de la première à la seconde — n'est pas, d'ailleurs, particulière à la morale; on la retrouve au début de toutes les sciences humaines. Comme ce sont les nécessités de l'action qui stimulent la réflexion, celle-ci s'est trouvée directement orientée en vue de fins pratiques. Ce n'est que très lentement que la pensée s'est affranchie et a appris à poursuivre des fins purement spéculatives, à étudier les choses dans le seul but de les connaître, sans se préoccuper des applications possibles des résultats théoriques auxquels elle parvenait. Mais c'est surtout dans l'étude des faits moraux que ce progrès devait être lent et difficile. Car la morale est marquée d'un caractère religieux qui la soustrait à la pensée proprement scientifique, c'est-à-dire à la pensée libre. La morale, réellement pratiquée par les hommes, s'est recouverte avec le temps comme d'un revêtement de croyances, de symboles qui en font une chose sainte qu'il n'est pas permis de traiter selon les procédés ordinaires des sciences positives.

Mais alors, si la morale théorique n'est pas une science des faits moraux, qu'est-elle? C'est tout simplement une façon de coordonner aussi rationnellement que possible les idées et les sentiments qui constituent la conscience morale d'une époque déterminée. Au fond, le moraliste légifère moins qu'il ne croit; il n'est que l'écho du temps; il ne fait que reproduire, en y mettant un ordre qui les rende plus aisément représentables, les pratiques morales de ses contemporains. Voilà pourquoi la spéculation morale des philosophes a beaucoup moins souvent inquiété la conscience publique que les découvertes de la science. Il n'y a pas de « théories morales »

qui aient jamais produit de révolutions mentales analogues à celle qui est résultée de l'enseignement de Galilée, par exemple. C'est que la morale théorique, bien loin de dicter des lois à la pratique, ne fait que la refléter et la traduire en un langage plus abstrait. Elle n'est qu'un autre aspect de la réalité morale. Elle est donc, en partie, la chose à expliquer loin qu'elle explique; objet de science, et non science.

Cette coordination repose, d'ailleurs, sur des postulats qui sont posés comme des évidences alors qu'en réalité ils sont insoutenables. Pour pouvoir construire une morale déductivement, les moralistes commencent par admettre l'idée abstraite d'une nature humaine, toujours et partout identique à elle-même, et suffisamment connue pour qu'on puisse prescrire à l'homme le genre de conduite qui lui convient le mieux dans les principales circonstances de la vie. De plus, puisqu'ils entreprennent de faire un système, ils supposent que normalement la conscience morale possède une unité interne, que les préceptes qu'elle édicte soutiennent les uns avec les autres des rapports logiques irréprochables. Or l'une et l'autre hypothèse sont démenties par les faits. La nature humaine a varié dans le temps; elle n'était pas hier ce qu'elle est aujourd'hui. Elle varie dans l'espace; celle de l'Australien n'est pas la nôtre. La notion n'en peut donc être construite en un tour de main. Il faudrait, au préalable, avoir constitué les types différents qui ont apparus dans le passé ou qui coexistent dans le présent. Or ce qui a fait cette diversité, c'est la diversité des sociétés dont le type humain est fonction; par conséquent, puisque l'homme est un produit de l'histoire, c'est seulement par l'histoire comparée qu'il peut être connu. Pour cela, toutes sortes de recherches sont nécessaires qui sont à peine entreprises; il ne suffit donc pas d'emprunter à la psychologie courante la notion qu'elle se fait de l'homme en général. D'autre part, précisément parce que la conscience morale est un produit historique, elle est faite d'éléments souvent très hétérogènes; car toutes les formes sociales du passé retentissent dans le présent.

Il faut donc renoncer à cette conception contradictoire d'une science normative et se résoudre à dissocier définitivement la science et la pratique. Au lieu de ne traiter de la morale que pour dicter à l'homme ses devoirs, il faut commencer par étudier la morale, ou plutôt les morales diverses qui ont été effectivement en usage dans les différentes sociétés, et cela

dans le seul but de les connaître, de savoir en quoi elles consistent et de quels facteurs elles dépendent. Chaque type social a sa discipline morale qui lui est propre; elle est faite de maximes, de coutumes, de croyances qui sont aussi réelles que les autres phénomènes de la nature. Il y a donc là des faits qui sont un objet de science, qui peuvent être décrits et que l'on peut chercher à expliquer. La morale d'un peuple, pris à un moment donné de son histoire, n'est pas à créer; elle existe, c'est une réalité. La vieille conception d'après laquelle il y a une morale naturelle et une seule, à savoir celle qui est fondée dans la constitution humaine en général, n'est plus actuellement soutenable. Toutes les institutions morales que l'on rencontre dans l'histoire sont également naturelles, en ce sens qu'elles sont fondées dans la nature des sociétés qui les pratiquent. Étant donnée la manière dont telle société est constituée, il est impossible qu'elle n'ait pas telle morale. Elle ne reçoit donc pas sa morale des mains d'un penseur de génie; elle la reçoit avec son organisation, c'est-à-dire avec sa vie. La science de la réalité morale ainsi considérée, c'est *la science des mœurs* que l'auteur oppose fortement à la morale théorique dont il a commencé par faire la critique. Puisque, manifestement, les causes et les conditions dont dépend chaque morale à chaque moment du temps sont sociales, la science des mœurs est une branche de sociologie.

C'est cette science qui seule peut fournir une base rationnelle aux applications pratiques. A mesure que l'on connaîtra les lois de la réalité morale, on sera davantage en mesure de la modifier rationnellement, de dire ce qu'elle doit être. Ces interventions méthodiques seront, d'ailleurs, limitées; car la morale n'est pas à construire de toutes pièces. Nous n'avons pas à la faire tout entière; elle existe et elle fonctionne et nous n'avons qu'à en surveiller le fonctionnement. Sans doute, il y aura toujours nombre de cas où la science ne sera pas en état de nous fournir les renseignements nécessaires pour guider utilement notre action; car la science n'arrive que très lentement à des résultats qui sont toujours partiels. Mais il n'y a rien là qui soit spécial à la morale. N'arrive-t-il pas sans cesse que le clinicien se pose des problèmes pour lesquels la physiologie ne fournit aucune solution? Que fait-il alors? Il se décide pour le parti qui, dans l'état actuel de ses connaissances, paraît le plus raisonnable. L'art moral rationnel fera de même.

Cette réponse circonspecte ne satisfera pas, sans doute, les

esprits amoureux d'absolu, à qui les certitudes provisoires, relatives de la science ne sauraient suffire. Il leur semble que l'art de la morale n'est vraiment lui-même que s'il édicte des préceptes sur le ton de l'infailibilité. Hélas! toutes les fois où l'on passe de propositions générales et théoriques, de quelque manière qu'elles aient été établies, à des conseils pratiques déterminés, on court, quoi qu'on fasse, des risques qu'aucune méthode ne peut mécaniquement supprimer; on ne peut obtenir que des approximations très incertaines et le mieux n'est-il pas d'en prendre résolument conscience? Les théories abstraites des Kantiens ou des utilitaires n'ont pas, à cet égard, d'avantage sur la méthode que préconise M. Lévy-Bruhl; elles ne nous montrent pas plus sûrement la fin où il faut tendre, la voie qu'il faut suivre dans les circonstances concrètes de la vie. Entre l'impératif catégorique, une fois admis, et la question de savoir si, aujourd'hui, nous devons ou non vouloir le socialisme, le divorce, etc., il y a un énorme intervalle logique que la pensée ne peut parcourir qu'en tâtonnant, en recourant à des procédés, à des opérations qui n'ont rien d'apodictique. Sous ce rapport, toutes les méthodes possibles sont également imparfaites et, par suite, de cette imperfection commune et nécessaire, on ne saurait faire une objection contre aucune d'entre elles.

E. D.

ROLF LAGERBORG. — *La nature de la morale. Revue intern. de sociologie*, mai et juin 1903.

Seconde édition, modifiée, d'une thèse soutenue en Sorbonne. On y trouve un résumé commode des arguments sur lesquels s'appuie la conception sociologique de la morale.

L'auteur étudie d'abord la forme des jugements moraux et montre qu'ils supposent toujours l'existence d'une volonté générale, prête à imposer, par des sanctions variées, ses prescriptions aux individus. Les obligations que nous impose notre conscience sont comme les échos de ces obligations sociales. Le « transfert des sentiments » aidant, ce qui était un moyen pour la société devient, aux yeux de l'individu, fin en soi. Par la vertu de l'habitude et de l'hérédité, les tendances morales s'incrument, en quelque sorte, dans la nature. Mais c'est toujours dans la sanction sociale qu'il en faut chercher l'origine. Par rapport à cette puissance contraignante, l'imitation, la sympathie, les aspirations idéales ne jouent, dans la

formation des sentiments moraux, que le rôle d'adjuvants. Et l'on pourrait reprendre, en la transposant, la formule hindoue : « Le châtement est le père de la morale. »

En pressant ainsi sur les volontés individuelles, c'est toujours l'intérêt collectif que vise la volonté générale. C'est leur résultat socialement utile qu'elle apprécie dans les actes. L'affirmation paraît au premier abord contredite par la valeur de plus en plus haute que nous accordons à l'intention, mais une analyse plus attentive prouve qu'à travers l'intention, ce que la société estime, c'est la bonne conduite générale dont les dispositions intérieures répondent. « La vie intérieure de l'individu ne nous intéresse au point de vue moral qu'autant qu'elle se manifeste par des actes extérieurs. »

Au surplus, pour peu que l'on suive l'évolution des consignes morales, on s'apercevra que cette évolution est déterminée par les besoins nouveaux de la collectivité : « Des besoins nouveaux se forment, de nouvelles habitudes collectives prennent naissance, de nouveaux devoirs sont sanctionnés... L'évolution morale est liée à celle de l'état social comme l'effet l'est à la cause. » Et à vrai dire, les tendances morales qui naissent ainsi, bien qu'elles ne soient que des produits de la vie sociale, ne manquent pas d'influencer à leur tour la société. Il ne faut pas nier l'action des idées-forces, mais il faut l'expliquer. Si ces idées « réussissent », c'est que les actes qu'elles suggèrent sont « enveloppés dans les rapports sociaux nouveaux, dans les besoins sociaux naissants. Toute invention morale a son principe dans l'intérêt collectif. »

L'auteur discute ensuite les cas qui paraissent faire exception à cette loi (règles morales qui paraissent étrangères à l'intérêt social, actes utiles qui ne sont pas commandés par la conscience collective, révoltes morales des consciences individuelles). Cette partie du travail, qui eût été la plus intéressante, est malheureusement la moins approfondie. M. Lagerborg ajoute peu aux arguments échangés naguère, à propos de cette question, entre M. Durkheim et M. Belot (Introd. à la *Division du travail*. — *L'utilitarisme et ses nouveaux critiques*, dans la *Rev. de Métaphysique* de 1894) et l'on ne voit pas très clairement comment il concilie ces deux auteurs.

C. B.

A. SMALL. — *The significance of Sociology for Ethics*. Broch. publiée par l'Université de Chicago, 1902, p. 39.

Discussion, qui manque souvent de netteté, sur les rapports

de la psychologie, de la morale et de la sociologie, et où domine l'influence de M. Lester Ward. La morale définit une action comme bonne ou mauvaise selon qu'elle semble conforme ou non à une règle ou à une fin morale acceptée ; mais, entre les diverses fins possibles, elle ne peut établir qu'une classification formelle et vide et manque d'un critérium décisif. La sociologie seule, en synthétisant les résultats des diverses sciences sociales particulières, en faisant apparaître les actions et réactions mutuelles des actes humains et leurs conséquences lointaines, est capable de déterminer ce qui est bon ou mauvais, c'est-à-dire ce qui est propre à promouvoir et ce qui est propre à retarder le processus vital (*the life process*). Ce processus résulte de la recherche simultanée des six grandes fins humaines, que l'auteur semble juger irréductibles : santé, richesse, sociabilité, science, beauté et justice. D'où cette conséquence établie par la sociologie, qu'il n'y a pas et ne saurait y avoir de fin absolue et définitive à la conduite humaine, mais que les idées du bien et du mal sont et seront toujours relatives à des conditions sociales changeantes, toujours en voie d'évolution.

Il est à peine besoin de faire remarquer le caractère arbitraire de certaines de ces affirmations et les difficultés de toutes sortes qu'elles soulèvent.

D. P.

Essai d'une philosophie de la solidarité, conférences et discussions. Paris, Alcan, 1902, p. 288 in-8°.

Les idées élevées, généreuses, séduisantes, que M. Léon Bourgeois a exposées dans son petit livre sur la *Solidarité*, ont eu un retentissement particulier : d'aucuns ont dit qu'elles inauguraient une véritable philosophie sociale, le *Solidarisme*. De l'enquête ouverte sur la question à l'École des Hautes-Études sociales, en 1901-1902, il semble ressortir que cette philosophie n'est pas encore très fixée en ses principes ni dans ses conclusions dernières. On peut remarquer d'abord que, de son livre à ses conférences, la pensée même de M. Bourgeois a changé quelque peu de forme, peut-être même de signification intime, par l'introduction d'une idée nouvelle, l'idée de justice. Tous les conférenciers, et M. Bourgeois le premier, constatent aujourd'hui à l'envi qu'il faut distinguer la solidarité comme fait naturel, et la solidarité comme idéal social ; que la première peut être aussi souvent

funeste que bienfaisante, aussi bien réalisée dans le parasitisme que dans l'assistance ou la division du travail, qu'elle est dépourvue de tout caractère moral, étrangère à toute intention d'équité, et incapable, à elle seule, de suggérer une politique démocratique : tout au contraire, pourrait-on même dire. Mais la solidarité vraiment humaine, de l'aveu de M. Bourgeois, est dominée par un idéal de justice : elle est voulue et réfléchie, elle suppose que l'individu considère la société où il vit comme fondée sur un contrat ou un quasi-contrat tacite, et qu'il se reconnaît une dette envers la société. Par cette idée de contrat, M. Bourgeois veut, d'une part, donner un caractère plus strict et plus impérieux aux traditionnels devoirs d'humanité et de fraternité, les faire passer, si l'on peut dire, du plan de la charité dans celui de la justice ; mais d'autre part, il espère encore réserver ainsi à l'individu, une fois qu'il aura satisfait à ses devoirs de solidarité, une sphère de pleine autonomie sociale, et même économique : l'individu est légitimement libre une fois qu'il s'est libéré.

De là, contre cette théorie de juste milieu, deux séries inverses d'objections. — Les uns, comme M. Darlu, ne veulent pas qu'on renferme toute la morale dans le cercle des devoirs sociaux, et qu'on semble se désintéresser de la vie intérieure de la conscience : pour eux, la moralité, en tant que moralité pure, reste distincte de la justice ou de l'obligation sociale ; elle est d'essence toute personnelle, affaire d'intention et de devoir pur. Et c'est ce que revient à dire, en somme, à un point de vue plus spécial, M. Buisson, lorsque, à propos de *l'Enseignement de la solidarité à l'École*, il repousse avec énergie et pour des raisons très fortes, l'idée de substituer des sanctions scolaires collectives aux sanctions individuelles. — Mais d'autres, au contraire, — M. Renard au cours des discussions, M. Rauh dans sa très intéressante conférence sur *La propriété individuelle et la propriété solidaire*, — veulent montrer que le principe de M. Bourgeois nous entraîne logiquement au delà de ces œuvres d'assistance sociale dont il se contente, et jusqu'au socialisme : là où M. Bourgeois ne veut que réparer les injustices anciennes, le socialisme prétend prévenir les injustices futures ; comment la notion morale de justice et de solidarité n'envelopperait-elle pas ceci autant que cela ?

Il semble bien, en effet, que l'étendue de la dette sociale soit impossible à calculer ; l'individu ne pouvant jamais

savoir s'il est vraiment libéré, bien plus, ne s'étant pas plutôt libéré que, par le simple fait qu'il continue de vivre en société, il contracte une dette nouvelle, l'idée de contrat perd, dans la théorie de M. Bourgeois, toute sa précision juridique : en l'absence de toute obligation définie, il se résout en l'idée vague d'une dette envers la collectivité : nous devons à la société ce qu'il semble juste, à un moment donné et dans une civilisation donnée, de lui attribuer. Par là devient arbitraire toute distinction radicale entre solidarisme et socialisme ; et dès lors aussi on se trouve ramené à la forme la plus générale et la plus imprécise du problème : les droits et devoirs réciproques de l'individu et de l'État doivent être ce que la justice et la raison semblent exiger qu'ils soient. C'est ce que met en lumière la conférence de M. Xavier Léon, lorsqu'elle découvre dans le pur idéalisme d'un Fichte le fondement rationnel de la solidarité : la fin de l'État est d'organiser selon la justice la société, afin que puisse s'y réaliser la raison. Et il reste toujours à rechercher ce que peut être une organisation rationnelle de la société, et si elle devra accorder plus à l'individu, ou plus à la collectivité. — Reconnaissons pourtant que tous les conférenciers admettent la nécessité de réserver sa part à la liberté et à la responsabilité individuelles, y compris M. Rauh, y compris M. Gide dans son excellente étude sur la *Solidarité économique*.

Peut-être ces incertitudes ou ces divergences dans l'interprétation du solidarisme dérivent-elles, en somme, de ce qu'on a trop négligé dans ce volume l'aspect sociologique du problème. L'idée de solidarité n'y est guère considérée qu'en son sens, ou tout biologique, ou purement moral ; on semble vouloir, pour l'étudier, l'abstraire des milieux sociaux où seulement elle se forme et se définit, l'abstraire du temps et de l'histoire. Mais cette justice, que l'on se contentera, nous dit-on, « de prendre avec le sens clair qu'elle a dans la conscience commune », peut être conçue, ou comme une notion toute rationnelle et à priori, ou comme une idée d'origine et d'essence sociale. Peut-être en l'envisageant sous ce dernier aspect, serait-on parvenu à définir d'une manière moins formelle que par le recours à l'idée de contrat, les termes dans lesquels se pose, en un temps donné, le problème des rapports de l'individu et de la société, la relation qui existe entre la solidarité de fait et la solidarité de justice, et comment la première

peut servir à « remplir » la notion de la seconde. On peut croire, avec M. Boutroux, avec M. Darlu, avec M. X. Léon, qu'en un sens le vrai fondement de l'idée de justice est tout à priori, en tant qu'elle est une *forme* de la pensée : mais il faut reconnaître en même temps qu'elle ne se présente jamais qu'engagée dans une matière sociale, que social est tout son contenu, que non seulement l'idée d'État, mais celles mêmes de droits individuels, de liberté, de personnalité, ne se définissent qu'en fonction de la société, et ne peuvent donc être étudiées d'une manière positive que sociologiquement.

D. P.

J. DEWEY. — *The Evolutionary Method as applied to Morality. II. Its Significance for conduct. Philosophic Review. Juillet 1902.* (Science de l'Ethique et Méthode génétique.)

II. — SYSTÈMES JURIDIQUES

Par MM. DURKHEIM, HUVELIN et MAUSS

STEINMETZ (S. R.). — *Rechtsverhaeltnisse von eingeborenen Voelkern in Africa und Oceanien (Systèmes juridiques des sociétés indigènes de l'Afrique et de l'Océanie)*. Berlin, Springer, 1903, p. VII-454.

En 1895, l'*Internationale Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin* institua une enquête sur les coutumes des sociétés indigènes de l'Afrique. Un questionnaire, rédigé par Post, fut adressé aux missionnaires, fonctionnaires, etc., non seulement en Afrique, mais en Océanie. Post étant mort dans l'intervalle, M. Steinmetz fut chargé de réunir et de publier les réponses reçues. Il nous donne aujourd'hui les résultats de son travail. Les informations recueillies sont toutes traduites en allemand ; ce qui nous paraît regrettable. Une traduction a trop de chances d'être inexacte, quelques soins qu'on y apporte ; il eût été plus sûr de publier toutes les réponses dans leur texte original. D'autre part, M. Steinmetz nous avertit que, comme beaucoup de ses informateurs se contentaient de répondre par oui ou par non aux questions posées, il a cru devoir fondre questions et réponses en un récit continu afin d'épargner au lecteur des répétitions monotones et inutiles. Enfin, dans le texte ainsi continué, il a intercalé d'assez fré-

quentes remarques personnelles, destinées à compléter ou à préciser, parfois même à contredire, les témoignages qu'il édite.

Il est certain, en effet, qu'ils ont souvent besoin de précision ou de rectification. Bien que tous ces observateurs aient vécu au milieu des peuples dont ils parlent, il est évident qu'il leur est fréquemment arrivé de ne voir que bien confusément ou de bien mal comprendre les faits qu'ils avaient sous les yeux. Ce qui le prouve le mieux, ce sont les contradictions manifestes que l'on rencontre parfois à quelques pages de distance. Ainsi, à propos des Bakwiri, on lit page 16 : « La parenté est exclusivement représentée par la souche maternelle. » Or, à la page 17, il est dit que le mariage se contracte par l'achat de la femme et que, jusqu'au payement intégral du prix convenu, les enfants appartiennent au père de l'épouse ; ce qui implique évidemment que, si les engagements contractés sont tenus, c'est-à-dire dans le cas normal, les enfants, au contraire, appartiennent au père. Il y a plus : page 20, nous apprenons que le père a pour héritier son fils aîné. Il n'est donc pas possible de dire que la parenté est utérine, quoique, vraisemblablement, la famille maternelle ait antérieurement existé chez ces peuples et que les souvenirs en soient encore vivants. A propos des Banaka et des Bapuku, il est dit page 29 que la famille comprend « le mari, la femme, les enfants et peut-être encore un frère, non marié, du mari ; au contraire, page 30, nous lisons que, après la mort du père, le fils devient chef de la famille, ou à son défaut, un oncle maternel, ou à défaut de ce dernier, le fils d'un oncle maternel, ce qui paraît signifier que plusieurs branches collatérales vivent ensemble. Chez les Wagogo, dit-on page 206, le chef du village est désigné par l'élection, et l'on ajoute aussitôt que sa dignité se transmet héréditairement à son fils, ou, s'il n'en a pas, à son frère, ou bien enfin à son neveu.

La manière dont étaient posées certaines questions explique, d'ailleurs, l'indécision de certaines réponses. Il serait nécessaire, dans de pareilles enquêtes, de bien définir les choses sur lesquelles on veut être renseigné. Or, pour ce qui regarde la famille, ni le mot de clan n'est prononcé, ni il n'est dit en quoi la chose consiste. Le questionnaire porte simplement : Y a-t-il des cercles différents de parents, les uns plus étroits et les autres plus larges ? Y a-t-il des groupes de même sang (*Geschlechter*) portant des noms d'animaux et de plantes ?

Une terminologie aussi incertaine ne pouvait guère induire les correspondants consultés à nous donner des renseignements précis sur la question de savoir s'il existait ou non des clans et comment, jusqu'à quel point, ils étaient organisés. En fait, les informations recueillies sur la famille et l'organisation domestique sont peut-être les plus vagues et celles qui abondent le plus en contradictions.

On conçoit que, dans ces conditions, les résultats de l'enquête, si riches qu'ils soient, demandent à être interprétés et, au besoin, rectifiés. C'est, d'ailleurs, un soin que M. Steinmetz a pris dans un grand nombre de cas. Mais les incertitudes restent nombreuses, quoi qu'il ait fait. Il en résulte que la lecture de ce livre laisse une impression assez floue. Cependant, quelques traits saillants s'en dégagent que nous allons essayer de fixer.

Les peuples qui sont ainsi passés en revue, bien que tous classés sous cette rubrique commune et bien vaste de *Naturvölker*, présentent, en réalité, une diversité qui, si elle n'atteint peut-être pas les caractères les plus fondamentaux de leur structure, ne mérite pas moins d'être remarquée. On y distingue sinon des types, du moins des variétés assez différentes.

Tout au bas de l'échelle, nous trouvons d'abord des peuples dont l'organisation est encore amorphe. La différenciation sociale est réduite au *minimum*. La société se compose de villages presque totalement indépendants les uns des autres et si, à la tête de chaque village, il y a un chef, les pouvoirs de ce dernier sont très limités : ce n'est qu'un *primus inter pares*. C'est le cas des Bakwiri (Cameroun) et même des Banaka et des Bapuku (même région), quoique, chez ces derniers, il paraisse y avoir un pouvoir politique, mais certainement très rudimentaire, supérieur à celui des chefs de village (p. 45). Cette homogénéité se double d'une sorte de collectivisme inorganisé. A vrai dire, le mot de collectivisme est assez impropre. Il n'y a pas appropriation du sol par la collectivité. La terre est à tout le monde, et elle n'est à personne. Elle est à celui qui l'exploite pendant le temps qu'il l'exploite (p. 24). En d'autres termes, le lien entre l'individu et le sol est aussi faible et aussi lâche que possible. — Il en résulte que la famille n'a pas de patrimoine commun. Elle occupe, mais ne possède pas la portion du territoire sur laquelle elle s'est établie. Et quant aux fruits de son travail personnel, chaque individu les emploie pour ses propres besoins.

Avec les peuples de Sansanding (Soudan français), nous avons affaire déjà à un système juridique plus développé. A la base de la société se trouve toujours le village; mais les villages sont groupés en cantons ou districts (ce sont les expressions employées par les observateurs), et une pluralité de districts forme un État. A la tête de chaque village, il y a un chef qui est subordonné à celui du district, lequel, à son tour, dépend d'un roi, chef de tout l'État. En même temps, des classes et même des castes distinctes apparaissent (p. 83 et suiv.). Les pouvoirs du roi sont étendus; sa personne a même un caractère sacré. — Par suite, le droit de propriété change de nature. Au lieu d'être diffus comme dans le cas précédent, il se concentre dans la personne du roi qui a sur tout le sol un droit éminent. La propriété privée n'existe que par une concession du roi ou de ses représentants. Mais elle existe et il en résulte une transformation dans l'organisation domestique. — Désormais, il y a matière à une vie économique commune à tous les membres d'une même famille. Aussi voit-on se constituer une communauté domestique. Tous les parents se groupent pour occuper et exploiter le sol et ce patrimoine collectif fait leur unité. Plusieurs souches vivent ainsi ensemble sous la direction d'un chef commun qui, tout en étant, en principe, nommé à vie; peut être déposé pour cause de mauvaise administration (p. 65). Cette organisation domestique rappelle donc celle des Slaves.

C'est le même système que l'on retrouve chez les Woganda (au nord-ouest du lac Victoria-Nianza), mais avec un plus haut degré de complexité et d'organisation. C'est une sorte de féodalité, disent les observateurs. Le roi jouissait autrefois d'un pouvoir absolu. Une fois mort, il passe à l'état de demi-dieu (p. 196). Sous lui, il y a toute une hiérarchie de fonctionnaires, préposés aux grands services publics, à l'administration des provinces, des districts, des villages. Ils constituent une noblesse qui comprend un grand nombre de classes (p. 194). Chacun d'eux est tenu, envers le chef dont il dépend immédiatement, à des devoirs féodaux, tels que fournir un contingent armé en temps de guerre, entretenir les chemins et les routes, fournir certaines prestations, etc. (p. 195). Le sol appartient théoriquement au roi. « Il y a, ajoute l'informateur, un certain nombre de gildes qui sont les véritables possesseurs du sol. Ces gildes nomment leurs chefs » (p. 201). Il est regrettable que nous ne soyons pas mieux renseignés

sur la nature de ces gildes, leur composition, leurs rapports avec les autres organes sociaux.

Dans toutes les sociétés qui précèdent, la filiation se fait en ligne masculine. Mais il est d'autres tribus, notamment celles du type bantou, où le principe de la filiation utérine survit et qui, par suite, diffèrent de celles dont nous venons de parler. C'est chez les Herero (ou Ovaherero) que se trouve le type le plus marqué de cette organisation. La division en clans y subsiste, et même en clans totémiques; toutefois, par-dessus les clans, se sont formés des groupements d'un autre genre, plus essentiellement religieux. Ce sont, vraisemblablement, des confréries ou sociétés secrètes. On voit que le caractère religieux et domestique de cette organisation sociale est beaucoup plus accentué que dans les sociétés à filiation masculine. On y trouve, d'autre part, une hiérarchie très particulière, très compliquée, mais sur la nature de laquelle les renseignements ne sont pas d'une précision très satisfaisante (p. 301 et suiv.).

Une remarque générale que suggèrent les différentes sortes de sociétés étudiées dans ce livre, c'est qu'il existe évidemment un lien entre l'organisation politique et le droit de propriété. Quand la société est indifférenciée, qu'il n'existe ni castes, ni classes, ni pouvoir central, la propriété foncière est dans l'état d'inorganisation que nous avons signalé chez les Bakwiri. Le sol est à tous. Ce n'est pas que la collectivité en soit considérée comme propriétaire; mais il appartient à quiconque l'occupe tant que dure l'occupation. Puis, à mesure qu'un pouvoir gouvernemental se constitue, ce droit diffus s'organise et se concentre dans la personne du chef qui devient le propriétaire éminent de tout le territoire.

Un autre caractère commun à la plupart de ces sociétés, c'est l'organisation matérielle de la famille. Très souvent, chaque femme a sa hutte spéciale qu'elle habite avec ses enfants, alors même qu'il existe une maison commune pour la famille tout entière. Ces habitations particulières sont groupées autour de l'habitation centrale. Il résulte de cet arrangement que la communauté domestique n'exclut pas un certain individualisme. La vie économique et morale de chaque mari a un double centre: la maison commune, d'une part, et, de l'autre, la maison ou les maisons où habitent ses femmes. Il en résulte que, même là où il y a une propriété collective, il y a une certaine place aussi pour la propriété

individuelle. Peut-être même est-ce là ce qui fait l'incertitude de certains renseignements sur l'organisation domestique. Quand on nous dit à quelques lignes de distance que la famille a pour chef le père et, un peu plus loin, qu'elle a pour chef le membre le plus ancien, on parle peut-être, dans un cas, de la famille *lato sensu*, et, dans l'autre, du petit groupe formé par le mari, ses femmes et leurs enfants, groupe qui a déjà quelque individualité au sein de l'autre, plus étendu, qui l'enveloppe.

On trouvera dans ce livre, non seulement une riche matière à des considérations générales comme celles que nous venons de soumettre au lecteur, mais encore des faits particuliers, exceptionnels et d'autant plus suggestifs. Nous signalerons particulièrement l'institution du *Magus* chez les Khoi-Khoï (p. 315 et suiv.). Le sens de cette pratique n'apparaît pas, il est vrai, très clairement à travers la description qui nous en est donnée. Elle semble avoir pour but principal de renforcer le lien de parenté qui unit l'oncle utérin à son neveu, de manière à le rendre à peu près identique à celui qui unit le père au fils. Nous ignorons malheureusement dans quelles circonstances et pour quelles raisons cette parenté à demi-artificielle est usitée. Serait-ce un moyen de maintenir la tradition de la famille utérine contre les principes contraires de la famille paternelle, quand celle-ci se constitue? Nous ne pouvons que poser la question.

E. D.

M. MERKER. — *Rechtsverhaeltnisse und Sitten der Wadschagga* (*Droit et mœurs des Wadschagga*). Petermanns Mittheilungen, Ergänzungsheft Nr. 128; 41 pages, gr. in-8°.

L'organisation des Wadschagga, tout en présentant encore nombre de traits primitifs, est déjà relativement avancée. Ils ont traversé la phase de l'organisation à base de clans (p. 33), mais ils l'ont dépassée. Ils forment actuellement une société monarchique. Au-dessous du roi se trouve un corps de fonctionnaires particulièrement élevés (les *watschili*) dont quelques-uns restent autour du roi en qualité de conseillers, tandis que les autres sont préposés à l'administration des différents districts. Ces derniers sont assistés dans leurs fonctions par des auxiliaires nommés *wanschama*. Enfin, au-dessous de ces trois catégories de fonctionnaires, viennent les guerriers. Ces quatre classes possèdent toute la richesse. Le reste de la

population est dans la plus grande misère. C'est, d'ailleurs, la richesse qui fait la situation sociale; et l'homme du peuple qui arrive à la fortune passe du même coup dans les classes privilégiées, plus ou moins haut en proportion de sa fortune. On ne nous dit pas au juste quel est le degré de fortune qui donne accès aux différentes classes.

Si nous nous en rapportons aux renseignements qui nous sont donnés sur le droit successoral, le père apparaît comme le propriétaire du patrimoine et, par conséquent, comme le chef de la famille. En effet, quand il meurt, sa succession est ouverte et ce sont ses fils qui héritent; il faut même noter à ce sujet la coexistence d'un majorat et d'un minorat assez particuliers. C'est le fils aîné de la femme principale qui hérite de la plus grosse part; puis viennent, par rang d'importance, le second fils de cette même femme, et enfin le fils de la femme qui a été épousée en dernier lieu. Mais, quoi qu'il en soit de ces particularités, le fait qu'il y a partage légal indique bien que la famille ne vit pas dans l'indivision, au moins en principe, et que chaque père de famille est à la tête de sa maison. Mais d'un autre côté, on nous dit que le chef suprême de la famille est le membre le plus ancien (p. 1). C'est ce chef qui autorise les jeunes gens à se marier. Il peut exclure de la famille les membres indignes. Bien qu'en général son pouvoir soit à vie, il peut être déposé par l'assemblée de la famille. Il y a donc un chef autre que le père. On ne nous explique pas le rapport entre ces deux autorités. Nous pouvons seulement présumer que chaque mari administre le groupe formé par ses femmes, ses filles et ses fils mineurs; mais que plusieurs groupes de ce genre forment une famille *lato sensu* qui est soumise à une autorité d'un autre genre. Mais on ne nous dit rien sur la manière dont est composée cette famille plus étendue, ni comment elle est organisée. S'agirait-il d'une sorte de clan paternel? Nous n'en savons rien.

Le mariage se contracte par achat. Si le prix convenu n'est pas totalement versé avant la consommation du mariage, les enfants qui en naissent appartiennent au père de la femme, tant que le mari ne s'est pas complètement acquitté. C'est la preuve que la famille a été antérieurement organisée sur la base de la filiation utérine et que le prix de la fiancée est, en réalité, le prix des enfants. Une cérémonie qui est encore en usage sur certains points semble témoigner que le rapt a été primitivement un des rites du mariage (p. 67).

Une particularité assez curieuse est que chaque famille a deux noms, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. De plus chaque homme reçoit, une fois l'âge venu, un nom spécial comme guerrier. Ce nom se donne au cours d'une sorte de baptême qui a lieu deux ans après la cérémonie d'initiation, c'est-à-dire entre 14 et 18 ans. Ce baptême consiste en réalité dans une communion sanglante. Deux bœufs sont abattus et leur sang recueilli ; à ce sang les jeunes gens mêlent quelques gouttes du leur et chacun boit un peu de ce mélange. C'est donc manifestement un *blood-covenant* qui a évidemment pour effet d'unir par des liens spéciaux les jeunes gens qui y ont participé. Et en effet, ils forment une division spéciale de l'armée, reconnaissable à un bouclier distinctif qui leur a été donné par le roi le jour même de la cérémonie (p. 16). Certains faits, notamment le sens des mots employés pour désigner ces divisions de l'armée, sembleraient indiquer qu'elles ne seraient pas sans rapport avec les groupes d'âge dont a parlé Schurtz.

Le pouvoir du roi est absolu. Sa parole fait loi. Il a droit de vie et de mort et en fait un usage capricieux (p. 36). C'est là sans doute la cause des informations insuffisamment précises qui nous sont données sur le droit de propriété. D'une part, on nous dit que « la propriété individuelle est reconnue » ; de l'autre, que c'est le roi qui partage le sol entre ses sujets ; qu'il a toujours le droit de reprendre ce qu'il a donné, tandis que, au contraire, le bénéficiaire ne peut pas disposer de ce qu'il a reçu sans l'autorisation du souverain (p. 25). Il faut probablement entendre que la propriété individuelle est limitée — et étroitement — par le pouvoir absolu du roi.

E. D.

REV. J. ROSCOE. — **Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda.** *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, 1902, vol. XXII, p. 25-81.

Les simples notes de M. Roscoe sur cette nation Bantu de l'Uganda sont des plus importantes. Elles indiquent tout au moins un terrain qui sera fertile en observations capitales pour la sociologie religieuse comme pour la sociologie juridique. La plus grande partie porte sur le culte. Le culte privé, domestique, est particulièrement bien décrit. M. R. qui a dû se servir, croyons-nous, des questionnaires de M. Frazer, semble avoir fait porter ses recherches surtout de

ce côté. En tout cas, c'est sur ce point qu'elles sont le plus exactes et le plus exhaustives.

Les Bagandas connaissent, bien qu'ils soient arrivés à un très haut degré de civilisation, le clan totémique à descendance utérine. M. R. nous donne un tableau des totems Luganda (p. 27-29), appuyé par une remarquable généalogie mythologique, où les dieux, les ancêtres et les rois sont classés suivant leurs totems. Le totem est l'objet d'un culte ; son nom même est tabou ; à plus forte raison est-il interdit de le tuer ou de le manger (p. 52) ; le mouton est l'objet d'une interdiction générale (p. 53). Le clan est exogame ; et il est interdit aussi de se marier dans le clan de son père. La règle est d'autant plus remarquable qu'elle coïncide avec un droit successoral qui suit rigoureusement la ligne masculine. Chaque clan totémique, à la cour du roi, a sa fonction ou ses fonctions religieuses et administratives qui semblent bien lui être, pour ainsi dire, subsumées en vertu de classifications du genre de celles que nous avons étudiées l'an dernier. Les clans totématiques s'allient par des rites compliqués de parenté artificielle (p. 68), et entre ces clans alliés, comme entre les clans respectifs de la mère et du père, règne un système extrêmement développé de « *fosterage* » ; c'est-à-dire que, normalement, les enfants ne sont pas élevés dans la famille où ils sont nés (p. 32, cf. p. 68).

Les rites de la naissance, de la gestation, de l'élevage sont analysés avec détails, surtout ceux qui sont spéciaux aux jumeaux (p. 32-35), objets, ici comme chez tous les Bantus, d'importantes notions religieuses. Ceux du mariage, des fiançailles, des temps d'épreuves, les rites purificateurs et d'enlèvement (p. 36 sq.) sont racontés avec une égale précision, surtout ceux qui sont purement manuels. Les tabous sexuels et matrimoniaux (p. 40, cf. p. 53), le tabou de la belle-mère, sont des plus intéressants ; notons surtout une explication de ce dernier tabou, auquel le gendre serait sujet « parce qu'il a vu la nudité de sa femme ». Les cultes funéraires et ancestraux sont du type commun. M. R. remarque l'existence, capitale à nos yeux, de cimetières de clan (p. 51, p. 47). Même ce sont les seuls terrains qui échappent au droit prééminent de propriété que possède le roi sur tout le territoire de son peuple.

Nous sommes moins bien renseignés par M. R. sur la mythologie en général, sauf en ce qui touche les croyances animistes. Sur les dieux il nous donne une courté biographie,

l'indication de leurs sanctuaires, et le nombre de leurs prêtres. Mais il ne nous informe que très sommairement sur les caractéristiques des divers cultes rendus aux divers dieux. Il nous apprend toutefois un fait important : ce sont les relations étroites qui lient le culte adressé au roi et celui qui s'adresse aux dieux ; ces relations apparaissent surtout dans le culte lunaire. Ce culte adressé au roi doit être rapproché du culte adressé en Égypte, comme à Rome, au génie du souverain (p. 73). Naturellement la divinisation du roi devient parfaite avec la mort. — Sur la magie, il est évident que M. R. n'a encore pu qu'effleurer le sujet (p. 71) ; il cite pourtant (p. 41), et analyse bien un rite curatif extraordinairement complet (p. 41) ; les notions de sympathie semblent en tout cas jouer un rôle considérable (p. 76, 87).

A l'étude de la sociologie juridique, M. R. contribue en notant des faits intéressants de vengeance privée exercée par clans, avec abandon noxal régulier (p. 31) ; un système de pénalité qui, en particulier, excuse, comme le vieux droit romain, le meurtre du délinquant pris sur le fait ; le système des ordalies par épreuves divinatoires et épreuves du poison fonctionne aussi dans ce peuple. Mais, certainement, l'un des profits les plus considérables que retirera le sociologue de ces notes, encore trop sommaires, c'est l'étude qu'elles permettent d'un système de royauté, de féodalité, des plus typiques ; où le roi est dieu, où le placenta de sa mère est la première des choses sacrées du pays, où les reines, les sœurs du roi, les fonctionnaires de la cour, les clans en général, se rattachent, par une division des fonctions, au roi ; et où l'on peut saisir, mieux que partout ailleurs, ce que peut donner, au point de vue politique, la forme des sociétés Bantus.

M. M.

A. SENFFT. — *Ethnographische Beiträge über den Karolinen Inseln, Yap*. Petermanns Mittheilungen, 1903, p. 50 sqq., p. 83 sqq.

Le second de ces articles a pour objet la vie économique des habitants de cette île. Le premier est intéressant au point de vue juridique. D'abord M. S. nous signale la remarquable division en vassaux et libres (dans le rapport de 80 à 20 sur 100) ; il analyse finement l'organisation politique et les institutions concernant le chef (p. 58). Il note l'existence de maisons du village (*ibid.*), et la fréquence du suicide (p. 60). Le

tatouage est réservé aux hommes libres (p. 51). Sur le mariage et les tabous sexuels, sur la position des enfants, les informations sont quelquefois obscures ; sur la religion (voir p. 52, 55) avec sa fête des morts (p. 60), il n'y a que des indications tout à fait sommaires.

D^r HAHL. — *Mittheilungen über Sitten und rechtliche Verhältnisse auf Ponape*. Ethnologisches Notizblatt hrgg. v. d. Dir. d. Kgl. Museums f. Völkerkunde, II, 2, p. 1-17.

Contient d'importantes observations sur l'organisation en clans utérins, leurs rapports dans la société, la forme politique qui est monarchique, et le régime des castes. Certaines remarques sur le nom, sur la fréquence de l'adoption sont instructives, ainsi que celles qui concernent le totémisme, lequel est tout à fait complet (p. 10). Une courte phrase démontre que la nomenclature de parenté est établie par groupes et par générations, sans distinction de la parenté utérine et de la parenté masculine (les frères de mère sont appelés pères). Sur la religion, les prêtres, la prière, les fêtes et le culte funéraire, on trouvera de brèves mais bonnes indications.

J.-W. DAVIDSON. — *The Island of Formosa, past and present*. London et Yokohama, Macmillan, Kelly and Wash, 1903, p. 646-xxviii, in-4°.

Le chapitre xxx est consacré à la description du groupe important des populations dites sauvages de Formose. Cette espèce d'aperçu ethnographique sommaire est surtout fait d'après des documents transmis par le « service ethnologique » japonais. Les indications de cet ouvrage permettent l'espoir de nouveaux faits intéressants. Chez les Atayals, et les Tsous, nous sont signalées des maisons des hommes et des interdictions sexuelles ; et, chez les premiers, des règles pour la chasse aux têtes (p. 566), et un intéressant culte du riz. Chez les Tsalisen, les Paiwan (chasse aux têtes), les Puyuma, les Ami et Pépo, nous sont signalés à la fois des familles maternelles et du totémisme (voy. p. 583).

M. M.

ED. CUQ. — Les institutions juridiques des Romains.
T. II. — Le droit classique et le droit du Bas-Empire.
Paris, Plon et Chevalier-Marescq, 1902, 902 p. in-8°.

Voici, après un intervalle de onze années, le second et dernier volume du grand ouvrage historique que M. Cuq a consacré aux institutions juridiques des Romains. Le premier volume, relatif au droit de la République, avait fait sensation par le souci qu'il témoignait de rattacher les formes des institutions aux conditions économiques et sociales du milieu qui les avait vus naître. Le second se recommande par des qualités égales de sens historique et sociologique ; et, si l'on peut craindre qu'il séduise moins les lecteurs peu familiarisés avec le droit romain, la faute n'en est point à l'auteur, mais bien plutôt au sujet et à l'état actuel des études qui s'y réfèrent.

C'est qu'en effet, depuis la fin de la République, la technique juridique s'est singulièrement développée et perfectionnée ; son mécanisme complexe et délicat se dérobe aux non-initiés. Peut-être aussi M. Cuq a-t-il un peu trop insisté sur cette technique, en diminuant la place réservée à l'exposé des conditions économiques et sociales, sans doute par crainte de grossir outre mesure son livre, ou de répéter des choses bien connues. Les chapitres qui touchent aux rapports du droit avec l'état social (p. 4-17 ; 772-775) paraîtront maigres en comparaison des développements substantiels des parties correspondantes dans le premier volume. On trouvera aussi que M. Cuq n'a guère appuyé sur l'influence des conceptions religieuses, morales, philosophiques, notamment sur la renaissance du stoïcisme sous les Antonins (cf. p. 45 et suiv.), et sur l'avènement du christianisme, auquel il réserve une seule page (p. 776).

D'autre part, malgré les apparences, les études relatives à l'histoire du droit sous l'empire sont très inégalement avancées ; on se tromperait en croyant qu'il existe assez de travaux monographiques pour frayer la voie à une synthèse. Certaines époques et certaines parties de l'empire nous échappent complètement. Dans la longue période qui commence au principat d'Auguste, deux seuls moments sont suffisamment connus : le second siècle de notre ère, qualifié d'*époque classique*, et le règne de Justinien. En dehors de ces deux moments, nous n'avons que des travaux fragmentaires, uti-

lisant plus ou moins complètement les renseignements clairsemés qui nous sont parvenus. De la deuxième moitié du m^e siècle de notre ère jusqu'à l'avènement de Justinien, soit pendant près de trois siècles, nous pourrions croire que le droit romain n'a pas vécu. Quant au droit postérieur à Justinien, nous avons, pour l'ignorer, la mauvaise excuse que nous fournissent les programmes actuels d'enseignement. La division habituelle de nos livres et de nos cours en *droit classique*, — *droit de Justinien*, habitue les esprits à ne rien chercher hors de ces deux termes. Enfin nous ne connaissons guère que le droit de la capitale (Rome ou Byzance) ; nous ignorons celui du reste de l'empire ; il y a peu d'années que certains historiens (M. Mitteis notamment) travaillent à élargir les anciens cadres et à mettre en œuvre les documents nouveaux (par exemple les papyrus gréco-égyptiens) qui permettront peut-être d'apprécier les diversités locales d'application de la législation romaine. Encore n'a-t-on pas tiré tout le parti possible des documents anciens : par exemple, on ne classe pas les diverses catégories de constitutions impériales d'après leur ressort d'application et l'on s'expose par là aux plus graves mécomptes d'interprétation.

M. Cuq sait tout cela mieux que personne, puisque c'est à sa communication au Congrès d'histoire tenu à Rome en 1902¹ que j'emprunte cette dernière observation. Aussi tout son livre marque-t-il à cet égard un sensible progrès sur ceux de ses devanciers, par l'effort qui s'y révèle de dominer toute l'étendue du sujet. Il ne pouvait guère se dispenser de diviser chronologiquement son étude en *droit classique* et *droit du Bas-Empire*, mais il a su faire sentir néanmoins la continuité de la formation juridique entre les deux périodes, et masquer mieux qu'on ne l'avait fait les lacunes de l'information actuelle.

Ce qui caractérise le livre de M. Cuq, c'est la prépondérance donnée à l'*histoire des doctrines juridiques*. Il excelle à dégager le processus d'une évolution jurisprudentielle, et à montrer comment les prudents romains réussissent, par des retouches légères, à transformer radicalement les conceptions anciennes, pour les adapter aux besoins économiques et sociaux. Bien des passages illustrent cette activité féconde des jurisconsultes classiques, et l'on lira avec un intérêt particulier les pages que M. Cuq consacre, à propos de la forma-

¹ Voy. aussi p. 771, 4.

tion du droit dans la période classique, aux méthodes et aux principes de la jurisprudence : il signale avec bonheur la souplesse de ses procédés et établit que les juristes classiques, contrairement à l'opinion courante, n'ont jamais perdu contact avec la pratique, et que, loin d'être de purs dialecticiens, comme les prudents de la République, les théologiens du moyen âge ou nos modernes *interprètes de la loi écrite*, ils font consciemment œuvre de novateurs, en adaptant le droit à la vie infiniment diverse et changeante.

Nous ne pouvons résumer ici, même succinctement, la matière de ce volume compact de plus de 900 pages. Nous nous contenterons d'en donner en quelque sorte la table des matières. L'ordre suivi pour chacune des périodes est celui que Gaius a indiqué : *personnes, choses et actions*. De là la division de chaque partie en trois livres, précédés d'un livre préliminaire sur la formation du droit.

Les pages les plus originales du livre relatif aux *personnes* se réfèrent au mariage (la théorie de la restitution de la dot diffère sensiblement de celle qui a habituellement cours), et à l'autonomie progressivement acquise, à l'encontre du *paterfamilias*, par les fils de famille et les esclaves. La notion du pécule, ses analogies et ses différences avec un véritable patrimoine, font l'objet d'une analyse fine et pénétrante.

On retrouve ces mêmes qualités dans le livre qui traite du *patrimoine et des droits réels*. On connaît notamment l'explication de M. Cuq sur les origines et les caractères de la *possessio* : c'est en faveur des terres qui n'étaient pas susceptibles de propriété privée et de revendication que la protection possessoire a été créée. Les besoins pratiques ont étendu cette protection à des cas d'application nouveaux. Les anomalies du système possessoire dans le droit classique s'expliquent ainsi par son développement historique. M. Cuq reprend ici cette théorie, qui s'impose de plus en plus aujourd'hui. On notera encore des développements suggestifs sur les modes d'acquérir la propriété, — sur les servitudes, — sur les hypothèques. De la matière des obligations, on retiendra les études relatives à la vente, au louage (très développées au détriment peut-être de certaines autres matières : contrats innommés ou *receptum argentariorum* par exemple), à *l'injuria* et au *damnum injuria datum* ; — de la matière des successions, les chapitres sur les legs, les fidéicommissis, etc.

La partie consacrée au Bas-Empire est beaucoup plus brève

que la précédente. L'auteur fixe néanmoins par des traits précis les caractères de l'évolution sociale qui s'est accomplie. L'étude des formes nouvelles qu'affecte la famille, avec les corollaires que ces formes entraînent en matière de mariage, de régime dotal, de succession, etc. ; l'étude des classes sociales nouvelles qui grandissent sous l'influence des transformations économiques (colons, emphytéotes, etc.) ; l'étude des progrès de l'idée étatique et de l'évolution procédurale qui s'y rattache retiendront particulièrement l'attention.

En résumé, l'ouvrage est de premier ordre ; pour toutes les parties de l'histoire du droit privé romain, les sociologues devront en tenir compte.

P. H.

PAUL VIOLLET. — *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, t. III. Paris, Larose, 1903, 601 p. in-8° (et *Tables* des trois volumes).

Ce volume est le troisième et dernier du très personnel ouvrage que M. Viollet a consacré à l'histoire des institutions politiques et administratives de la France au moyen âge. Il comprend comme matières principales les communes (ch. iv), les corporations (ch. v), les États généraux et provinciaux (ch. vi), les prévôts et baillis (ch. vii), les parlements (ch. viii), les Chambres des comptes (ch. ix), le Conseil du roi (ch. x), l'administration des finances (ch. xi).

La partie consacrée aux *communes* se borne à reproduire en raccourci le mémoire que M. Viollet a publié sur le même sujet dans la collection de l'*Académie des inscriptions et belles-lettres* (t. XXXVI, 1900). Comme ce mémoire est analysé au tome VI de l'*Année* (p. 337-341), nous n'avons pas à y revenir.

Le chapitre qui traite des *corporations* néglige peut-être un peu l'étude des origines possibles de ces corporations ; la question des origines romaines seule est envisagée, non celle des origines germaniques, et l'auteur n'examine peut-être pas suffisamment les conditions sociales qui déterminent l'essor corporatif du moyen âge. Ce que M. Viollet dégage avec le plus de bonheur, c'est le double caractère des corporations ouvrières, à la fois associations de défense contre le travail libre, et confréries religieuses et charitables.

La question fondamentale qui se pose à propos des *États généraux et provinciaux* est de savoir en quelle mesure cette institution correspond à une idée de participation de la nation

à la souveraineté. Si je saisis bien les conclusions qui se dégagent implicitement, à travers l'infinie complexité et les variations incessantes des faits, des recherches de M. Viollet, il me semble que les États généraux ne constituent jamais une véritable émanation de la souveraineté nationale ; ils sont bien plutôt d'origine féodale, quoiqu'ils aient pu servir de machine de guerre contre la féodalité. Je m'explique. Je dis d'abord qu'ils ne constituent pas une représentation nationale. Toute idée de représentation nationale n'est, avant le xviii^e siècle, qu'une velléité exceptionnelle, un accident (par exemple aux États de 1484) : et l'on sait assez que jamais les États n'ont conquis la périodicité, ni une délimitation précise de leurs pouvoirs. Leur raison d'être originaire est féodale. Le pacte féodal limitant les droits du suzerain à l'encontre des vassaux, il faut bien que le suzerain demande aux vassaux, lorsque l'intérêt général l'exige, et dans la mesure où il l'exige, leur adhésion à un service de guerre ou à un impôt non prévu par le pacte qui les régit. Mais cette adhésion dérogoratoire aux principes féodaux entame profondément ces principes. Consentir, même à titre exceptionnel, à un suzerain, des droits généraux qui ne se rattachent pas à l'idée de suzeraineté, c'est le reconnaître pour *souverain*. En réalité, la tenue des États généraux contribue à augmenter le pouvoir royal ; elle coïncide avec l'époque des progrès de ce pouvoir au détriment de la féodalité. Une fois ce pouvoir définitivement affermi, une fois la féodalité abattue après les dernières convulsions des guerres de Religion et de la Fronde, la royauté n'a plus besoin des États généraux, et elle se passe d'eux. Au xviii^e siècle seulement, la notion d'une souveraineté nationale dépasse la sphère de la pure théorie et commence à correspondre à une croyance enracinée dans la conscience populaire : pour cette raison les États de 1789 incarnent un idéal nouveau.

Pour la même raison, il me paraît inexact de parler d'une composition plus ou moins aristocratique des états médiévaux. La représentation de la noblesse, du clergé et du tiers est également aristocratique tant qu'elle demeure féodale. Ce sont les principales tenures, qu'elles soient aux mains de gentilshommes, d'établissements religieux, ou de villes, qui sont représentées, ce n'est pas telle ou telle classe.

Je sais bien que M. Viollet conclut *explicitement* dans un sens tout autre que moi. Il croit voir dans les premières réunions d'états les origines mêmes du régime représentatif ; il

admet que, dès le xv^e siècle, on reconnaît comme principes essentiels du droit public la consultation nationale sur les questions de paix et de guerre et le vote de l'impôt par le contribuable. Mais M. Viollet reconnaît lui-même, avec sa parfaite bonne foi (p. 182), que les textes ne lui sont pas favorables. Les faits nombreux qu'il a pu réunir, grâce à sa profonde érudition, imposent une interprétation différente de celle qu'il propose.

L'histoire des *agents locaux de l'administration royale* fournit un exemple intéressant des progrès de la division du travail. Dans la France médiévale, comme dans beaucoup d'autres civilisations¹, les agents du pouvoir central cumulent d'abord toutes les fonctions (administratives, judiciaires, financières, militaires, etc.) ; peu à peu, avec les progrès du pouvoir central et l'augmentation de leurs attributions, ils s'adjoignent, pour certaines parties de leurs fonctions, des employés. Ces employés deviennent indépendants et finissent par ne dépendre plus que du pouvoir central. Si bien que les agents primitifs du roi perdent un à un tous leurs pouvoirs et ne conservent que quelques prérogatives honorifiques. Tel est le sort des baillis, dont les principales attributions ont passé aux lieutenants, aux receveurs des bailliages et aux maîtres des eaux et forêts, et qui, dépouillés de leurs fonctions militaires par les gouverneurs de province et de villes, deviennent des personnages purement représentatifs, sans activité réelle.

La spécialisation s'introduit de même dans les autres organes du pouvoir central. La cour du roi, assemblée qui constitue l'unique conseil de législation, d'administration, de justice, de gouvernement, auquel tout aboutit, donne naissance, par des démembrements successifs, au *parlement* (conseil judiciaire et parfois législatif), au *conseil du roi* (conseil politique et parfois judiciaire), et à la *chambre des comptes* (conseil financier). Cette origine commune empêche d'ailleurs la spécialisation de se réaliser avec une entière logique, et il n'existe jamais de cloison étanche, à notre époque, entre ces diverses institutions. La division du travail s'opère aussi au sein de chacune des cours nouvelles (division en plusieurs chambres, constitution d'un ministère public) ; la nécessité de la spécialisation entraîne, pour leur personnel, un carac-

¹ Cf. à Rome le démembrement des pouvoirs originaires des consuls.

rière professionnel plus accentué, et, par suite, des règles spéciales de recrutement.

L'*organisation financière* suit les progrès du pouvoir royal. Ressources et dépenses sont d'abord celles d'un seigneur féodal; elles deviennent celles d'un souverain au sens moderne du mot. A côté des finances ordinaires (domaine et droits qui s'y rattachent, dont l'origine féodale se marque jusque dans la dernière époque, malgré les transformations inévitables qu'ils ont subies) administrées par les trésoriers, se développent les finances extraordinaires (aides, gabelles, tailles, d'abord exceptionnelles, puis permanentes), administrées par les généraux et superintendants des finances. De vains efforts sont faits, dans notre période, pour introduire quelque unité dans cette organisation double. Mais il va de soi que les principes féodaux devront perdre du terrain devant les principes royaux. La théorie de l'inaliénabilité du domaine fournit une preuve du caractère nouveau qui s'attache à une institution d'origine féodale.

Ainsi l'étude historique des principaux rouages administratifs et gouvernementaux met en relief les progrès du pouvoir central, qui s'organise par une division du travail de plus en plus avancée et la régression correspondante des pouvoirs décentralisés. M. Viollet a réuni pour cette étude une abondante moisson de faits instructifs. On connaît assez les qualités d'érudition, de probité, d'originalité, que cet auteur déploie dans tout ce qu'il écrit, pour que j'aie besoin d'y insister davantage.

P. H.

KOCH (THEODOR). — *Die Gwaikuru-Stämme* (mit zwei Karten). Sonderabdruck aus Band 33 des *Mitt. des Anthropol. Gesell. in Wien*, Wien, 1903.

GENTZ. — *Einige Beiträge zur Kenntniss der südwestafrikanischen Völkerschaften*. *Globus*, 1903, I, p. 297-301.

CLOZEL ET VILLAMUR. — *Les coutumes indigènes de la côte d'Ivoire*. Paris, Chalamet, 1902, p. xx-536.

BÜLOW (G. VON). — *Die Verwaltung der Landgemeinden in deutsch Samoa*. *Globus*, 1903, I, p. 373 sq. — (Contient un tableau du droit coutumier communal de l'ancien Samoa.)

P. DARESTE. — *Les anciennes coutumes albanaises*. *Journal des savants*, 1903.

III. — L'ORGANISATION SOCIALE

Par MM. DURKHEIM, FAUCONNET et E. LÉVY.

A. — *Les formes élémentaires de l'organisation sociale.*

LANG (ANDREW). — **Social Origins.**

J.-J. ATKINSON. — **Primal law.** Londres, Longmans, Green and Co, 1903, p. xviii-311.

Cet ouvrage est formé de deux parties distinctes, bien que les sujets qui y sont traités soient étroitement solidaires. La première (p. 1-207) est tout entière de M. Lang et la seconde de son cousin, M. Atkinson. Avant de mourir, M. Atkinson avait confié son manuscrit à M. Lang, qui s'en est fait l'éditeur.

L'objet du travail de M. Lang est de chercher comment se sont constituées les formes d'organisation sociale les plus anciennes que nous connaissions. Avec Darwin, il admet que les hommes ont commencé par former des groupes très restreints, et non les hordes étendues dont l'existence a été postulée par certains auteurs. C'étaient de petites sociétés familiales, jalouses et ennemies les unes des autres (p. 163). Anonymes, elles ne se distinguaient les unes des autres que par la portion du territoire qu'elles occupaient. Mais il y aurait eu dès lors une tendance à ne pas permettre volontiers les mariages entre hommes et femmes d'un même groupe. Sur les causes qui auraient déterminé cette interdiction naissante, M. Lang n'est pas très explicite. Il paraît admettre concurremment la théorie de Crawley, d'après laquelle la femme serait considérée par l'homme comme d'un mauvais contact en raison de la faiblesse qui est en elle et qui est supposée contagieuse, et la théorie d'Atkinson dont il sera question plus loin et qui fait de la jalousie sexuelle du mâle, chef du groupe, l'origine de la prohibition. Mais en même temps, il ne semble complètement satisfait ni par l'une ni par l'autre explication; il ne les propose qu'à titre de présomptions provisoires.

Il y aurait donc un germe d'exogamie antérieur au totémisme. Mais ce germe ne put se développer que quand le système totémique fut institué. En effet, jusque-là, les hommes, pour satisfaire à leur éloignement instinctif pour les relations

incestueuses, s'en allaient bien chercher de force des femmes au dehors. Mais ces femmes, une fois incorporées dans le groupe, n'étaient pas discernables les unes des autres ni de celles qui appartenaient à ce même groupe par droit de naissance. Il fallait donc, à chaque génération, importer de nouvelles étrangères. Au contraire, à partir du moment où chaque groupe familial eut son totem, les femmes indigènes et les autres furent faciles à distinguer, puisqu'elles avaient des noms différents. D'un autre côté, le totem étant hérité en ligne utérine, il y eut désormais au sein de chaque groupe des représentants de totems différents. Par suite, pour épouser une femme d'une autre famille, c'est-à-dire d'un totem autre que le sien, chaque homme n'eut plus besoin d'aller faire une razzia au dehors. A l'intérieur même du groupe dont il faisait naturellement partie, il trouvait tout ce qu'il lui fallait. Si nous comprenons bien l'auteur, le totem ne fut pas institué volontairement dans ce but, mais, une fois établi, on l'utilisa de cette manière. Nous verrons tout à l'heure ce qui lui a donné naissance. M. Lang semble d'ailleurs reconnaître en plusieurs endroits que les tabous inhérents au totem ne sont pas sans avoir exercé une influence spéciale sur ces prohibitions matrimoniales; mais il ne dit pas avec précision en quoi cette influence a consisté.

Que deux groupes de ce genre entrent en relations pacifiques et s'accordent mutuellement le *connubium*, l'agrégat qu'ils formeront par leur réunion donnera l'organisation des tribus australiennes en deux phratries exogames, divisées elles-mêmes en un certain nombre de totems, mais sans que jamais le même totem se retrouve dans les deux phratries. Soient, en effet, deux groupes A et B unis par un traité d'alliance en vertu duquel tous les hommes de A peuvent prendre femmes en B et réciproquement. Comme, d'un autre côté, le principe est établi que le mariage est interdit entre individus d'un même totem, l'alliance matrimoniale entre A et B n'est possible que si les totems de A ne se retrouvent pas en B et inversement. La constitution des phratries serait donc due, non, comme nous l'avons soutenu bien souvent ici même, à un sectionnement d'un groupe initial, mais au rapprochement de deux groupes différents qui seraient liés l'un à l'autre par une convention plus ou moins expresse (p. 55 et suiv.).

Quant aux classes matrimoniales en lesquelles se divise chaque phratrie, M. Lang, après avoir passé en revue les

différentes théories qui ont essayé de les expliquer, paraît bien n'en trouver aucune qui le satisfasse. Il reproche à celle que nous avons proposée de voir dans les phratries le produit de la subdivision d'une horde initiale, alors que, selon lui, elles seraient, comme nous venons de le dire, deux groupes d'abord autonomes et distincts. La méthode est bien critiquable, qui consiste à rejeter une explication parce qu'elle ne se concilie pas avec un postulat que l'on a préalablement admis. Une théorie demande à être discutée en elle-même. Finalement, M. Lang ne nous en propose aucune. Il estime la question insoluble tant que l'on ne connaîtra pas le sens des mots qui servent à désigner les classes.

Mais il reste un problème : comment se sont établis ces totems par lesquels les groupes primitifs se sont distingués les uns des autres? Ce serait le besoin de se nommer mutuellement qui aurait donné naissance à cette institution. Primitivement, les groupes étaient anonymes; tous ceux dont on n'était pas étaient « les autres », « les étrangers ». Mais ces dénominations étaient trop vagues. Chacune de ces petites sociétés sentit le besoin de désigner par un nom spécial les sociétés voisines avec lesquelles elle était en conflit plus ou moins permanent. Des raisons diverses décidèrent les hommes à employer de préférence pour cet usage des noms de plantes ou d'animaux. Ici ce fut une ressemblance, physique ou morale, réelle ou imaginaire, avec telle ou telle espèce animale, qui fut la cause déterminante; ailleurs, le nom donné fut celui de l'animal ou de la plante qui constituait le fond de l'alimentation du groupe. En raison même des sentiments d'animosité que ces premières peuplades humaines nourrissaient les unes pour les autres, ces noms furent très souvent des *sobriquets*. M. Lang cite un certain nombre d'exemples qui tendent à prouver que, en France, en Angleterre, les villages voisins se désignent souvent par des sobriquets de ce genre.

Nous nous sommes efforcé de reproduire, avec autant d'exactitude que possible, et surtout sans les affaiblir, les théories de M. Lang. Mais il est difficile que le lecteur n'ait pas senti tout ce qu'elles ont de conjectural. Très souvent on n'aperçoit pas, ou l'on n'aperçoit que très confusément les raisons qui ont déterminé l'auteur. Ainsi, qu'est-ce au juste qui a donné naissance à cette exogamie pré-totémique dont il admet l'existence? M. Lang hésite entre la théorie de Crawley et celle de Atkinson. Sur la première, nous nous sommes

expliqué l'an dernier (*Année sociol.*, vi, p. 354) et sur la seconde nous nous expliquerons plus loin. D'un autre côté, si l'exogamie n'est vraiment elle-même qu'après l'institution totémique, d'où vient que le totem l'a ainsi déterminée et renforcée? Pour répondre à la question, il ne suffit pas d'invoquer vaguement les tabous attachés au totem. Encore faut-il dire quels sont ces tabous et comment ils ont agi sur les prohibitions exogamiques. De même, on comprend bien mal ce qui peut avoir induit deux groupes primitifs à s'accorder mutuellement le *connubium*; car, puisque, dans l'hypothèse de l'auteur, chacun d'eux contenait, avant l'union, une pluralité de totems, chaque homme pouvait y trouver des femmes d'un autre totem que le sien, avec lesquelles, par conséquent, il pouvait librement se marier. Dès lors, à quoi pouvait servir, du moins au point de vue matrimonial, cette addition d'un groupe nouveau? De plus, de ce que deux sociétés s'accordent le *connubium*, il s'ensuit bien pour chacune d'elles la possibilité de se marier dans l'autre, non l'obligation de ne pas contracter de mariages dans son propre sein (pourvu que hommes et femmes ne soient pas du même totem). Cette obligation pourtant est caractéristique de l'organisation en phratries : hommes et femmes ne doivent pas seulement être de totems différents, mais ils ne doivent pas appartenir à la même phratrie. D'où peut venir cette obligation dans la théorie de M. Lang? Quant à son hypothèse sur les origines du totem, elle est bien difficilement admissible pour qui connaît le caractère religieux du totem, le culte dont il est l'objet. Comment un sobriquet aurait-il pu devenir le centre d'un véritable système religieux? M. Lang, il est vrai, laisse de côté cet aspect religieux du totémisme; mais c'est laisser de côté ce qu'il y a d'essentiel dans le phénomène à expliquer.

Comme M. Lang, M. Atkinson s'est proposé, dans son travail, de retrouver les origines pré-ethnographiques, et même presque pré-humaines des premiers groupes humains que nous connaissions. Il prend pour point de départ une famille ayant à sa tête un chef, sorte d'anthropoïde patriarche qui, par jalousie sexuelle, monopolisait à son usage individuel toutes les femmes du groupe, y compris ses propres filles. Par suite, n'admettant à côté de lui aucune rivalité, il exilait du groupe les autres mâles, une fois qu'ils étaient devenus adultes. Ceux-ci s'en allaient donc former, au dehors, des bandes

errantes dont les membres cherchaient à s'emparer de force des femelles dont ils avaient besoin.

C'est l'affaiblissement progressif de cette jalousie initiale qui aurait permis la transformation de cette « famille cyclopéenne » en tribu. Pour expliquer comment s'est effectué ce changement, l'auteur postule qu'à un moment donné un progrès, à la fois physique et mental, se produisit chez ces ancêtres de l'homme et les rapprocha du type humain. La vie étant devenue ainsi plus longue, l'enfance elle-même se prolongea. Des liens plus étroits, parce que plus durables, unirent les enfants à la mère, qui s'opposa à leur exclusion du groupe lorsqu'ils furent adultes. Elle finit par y réussir. Seulement, les jeunes mâles ne furent gardés qu'à la condition de ne pas empiéter sur les droits conjugaux du chef. Il leur fut interdit de s'unir aux femmes du groupe. C'est cette interdiction que l'auteur appelle la loi primitive (*the primal law*) de l'humanité; et cette loi survit encore dans la règle qui interdit, dans une multitude de sociétés inférieures, toute espèce de relation entre frères et sœurs.

Nous ne suivons pas l'auteur dans la suite des conjectures qu'il risque pour expliquer la manière dont, peu à peu, se constitue la tribu. De telles théories ne relèvent pas de la controverse scientifique puisqu'elles ne sont susceptibles d'aucun contrôle. C'est un tissu de pures imaginations, dont on peut parfois estimer l'ingéniosité, mais qui ne reposent sur aucune preuve positive. L'auteur, il est vrai, croit prouver ses théories en faisant voir qu'elles rendent compte de certaines pratiques primitives (tabous sexuels divers). Mais pour que cette dérivation eût quelque valeur démonstrative, il faudrait tout au moins qu'elle fût la seule possible. Or, l'on sait que bien d'autres explications ont été proposées.

E. D.

HERMANN USENER. — *Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte.* — Extr. des *Hessische Blätter für Volkskunde*. I, 3, p. 27-67, in-8°.

Ce travail, réédité et augmenté, de M. U., n'est pas une simple esquisse méthodologique, « à propos d'histoire comparée du droit et des mœurs », c'est encore une double contribution positive à cette partie de la sociologie. Certes, nous ne faisons pas peu de cas des observations que M. U. présente sur les rapports de la *Volkskunde* (ou, comme on dit, du *folklore*),

de la science comparative des traditions populaires avec la philologie classique ; sur la nécessité de ne comparer que des civilisations bien homogènes, les civilisations indo-européennes par exemple, sur les rapports de la préhistoire des mœurs et de l'histoire des mœurs ; mais l'intérêt du livre nous paraît plutôt résider dans deux études relatives à deux points déterminés.

La première porte sur un phénomène plutôt religieux que juridique : la sainteté des murs de la ville, et les rites solennels de leur tracé dans le monde romain, gallo-romain, et germanique. M. U. rapproche le rite latin-étrusque du rite slave (il eût pu dire universel) du cercle magique tracé autour du village pour écarter la peste bovine, etc. C'est ce que nous appelons ici un rite de simple sacralisation.

La seconde étude est relative à une forme spéciale d'organisation sociale, sur laquelle Schurtz a récemment appelé l'attention. Elle a trait aux sociétés de jeunes gens qu'a connues l'antiquité (éphèbie athénienne, *collegia juvenum* romains, etc.), et que connaissent encore les usages populaires d'un grand nombre de pays allemands (fraternités saxonnes, p. 47, etc.) qui, quelquefois même, formaient de véritables personnes morales. M. U. a ajouté ici une moisson de faits à ceux que Schurtz a étudiés dans ses *Altersklassen und Männerbünde* (p. 40). Mais il s'est contenté de décrire et de rapprocher les faits, sans en donner une théorie.

M. M.

B. — *Les classes sociales.*

OBERZINER (GIOVANNI). — *Origine della plebe romana.* Leipzig, Brockhaus, et Gênes, Tipo-litog. e libreria sordomuti, 1901, p. 232, gr. in-8.

On a souvent soutenu que les classes sociales, aussi bien dans l'antiquité qu'au moyen âge, étaient la conséquence de différences ethniques. M. Oberziner reprend cette idée en l'appliquant à la société romaine. Suivant lui, les plébéiens seraient les anciens aborigènes du Latium, et les patriciens des immigrants qui, grâce aux avantages que leur donnait une civilisation supérieure, auraient vaincu les habitants primitifs du pays et les auraient réduits dans un état de sujétion. Pour démontrer sa thèse, il s'appuie sur les légendes

relatives à la fondation de Rome et sur l'espèce de dualité que lui paraît révéler le système religieux et juridique des Romains. Il prétend, en effet, découvrir à Rome deux religions coexistantes, l'une anthropomorphique, qui serait celle des aborigènes, et l'autre abstraite et symbolique, qui serait celle des conquérants. De même, il y aurait, côte à côte, deux formes de droit privé correspondant à deux sortes très différentes d'organisation domestique.

Nous ne discuterons pas les arguments donnés par l'auteur pour établir que la population romaine s'est formée par la superposition de deux races très différentes. La question est de savoir si ce sont ces deux races qui ont donné naissance à la plèbe et au patriciat. Or les raisons de nature à prouver cette identité font complètement défaut. C'est très arbitrairement que les éléments anthropomorphiques de la religion romaine sont attribués aux plébéiens. Rien n'autorise à y voir l'apport de telle race plutôt que de telle autre. La vérité est que la religion romaine a présenté à la fois ces deux caractères parce qu'ils sont inhérents à toute religion qui a atteint un certain degré de développement. Quant aux différences dans la situation juridique, elles peuvent très bien s'expliquer par la différence que présente la condition sociale des deux classes. Une fois que la plèbe se fut constituée en dehors des *gentes* patriciennes, à l'état de masse unique et de corporation autonome, elle se trouva par cela même en dehors de l'organisation familiale. Il est vrai que l'auteur rejette la théorie de Mommsen qui fait de la plèbe une dérivation de la clientèle. La raison donnée est que, si les plébéiens avaient été d'abord des clients, ils ne seraient pas devenus des plébéiens. Mais pourquoi n'y aurait-il pas des clients d'espèce différente, les uns plus étroitement dépendants que les autres ?

E. D.

VON BULOW. — *Geschichte des Adels.* Ursprung und Entwicklung. Wilhelm Süsserott, Berlin, 1903.

La noblesse allemande est sortie de trois sources : 1° la terre : c'est une noblesse qui se perd avec les titres de propriété ; les noms de famille, provenant de ces titres apparaissent vers le XII^e siècle ; 2° le service seigneurial : cette noblesse porte les noms de ses fiefs. Au commencement du XIII^e siècle, la chevalerie est constituée. Au XV^e siècle la maison de Habsbourg distribue des lettres de noblesse, établit des barons d'empire ;

pendant la guerre de Trente ans elle distribue des diplômes de princes et de comtes d'empire.

Il n'y a pas eu en Allemagne de caste noble exclusive, comme en Suède, en Norvège, en Angleterre.

Après la chute des Hohenstauffen, les noms, en Allemagne, comme dans les provinces de la mer du Nord et le Mecklembourg, viennent : 1° d'ancêtres originels (Malzan, Moltke, Oertzen, Gamm, Pritzbues, Cröpelin, Brüsewitz, etc.); 2° depuis le xiii^e siècle, de caractères, de manières d'être connues, de noms d'animaux (Hahn, Von Manteuffel, etc.); 3° du nom du premier fief acquis (Bülow, Lützow).

La particule *von* est devenue depuis deux siècles la marque officielle de la noblesse. La parenté est prouvée par l'identité d'écusson et de nom de noblesse.

Le départ entre la noblesse et les hommes libres avant la guerre de Trente ans se fit surtout parce qu'une partie de la noblesse — noblesse rurale — s'anoblit par acquisition de terres. Dans les petits états allemands on trouve au moyen âge des liens féodaux assez doux. En 1824, le ministre d'État prussien Von Kamptz dit qu'elle n'a pas d'autre privilège réel que l'exemption du droit de pacage. Dans les petits États, les possesseurs de fiefs formaient le Landtag avec les corporations des villes. La noblesse non terrienne ne comptait pas.

De 1580 à 1668 le nombre des bourgeois possesseurs de fiefs s'accrut. Plus on avance et plus on constate l'inexistence d'une noblesse de naissance.

En France il y avait, à côté de la vieille noblesse germanique, une noblesse acquise par les fonctionnaires royaux, les évêques, les grands propriétaires fonciers. Ces deux noblesses se sont perdues dans la chevalerie au moyen âge. Plus tard se fait la séparation entre la haute et la basse noblesse, la première participant au gouvernement avec voix à l'assemblée, l'autre — noblesse d'empire — s'étendant sur le pays rural et ayant la juridiction.

Les privilèges de la noblesse étaient très divers : droit d'être jugé par un tribunal supérieur, exemption d'impôts, droits de douane, service militaire, etc.

Dans l'acte d'alliance de 1815, les privilèges de noblesse prennent une nouvelle signification : exemption des charges militaires ; organisation d'une Chambre haute partout où il y a deux assemblées ; quant aux droits de la petite noblesse, ils sont sauvegardés par la constitution de 1818. Il y a encore en

Allemagne diverses classes dans la petite noblesse, classes qui ne se distinguent pas pratiquement.

L'auteur compare cette situation de la noblesse allemande à celle de la noblesse en France, en Italie, en Angleterre, aux Pays-Bas, en Suède, en Hongrie.

Puis, c'est une dissertation sur la mission actuelle de la noblesse, intermédiaire entre le prince et le peuple, et particulièrement sur les familles nobles juives et croisées de sémites et d'aryens.

M. de Bülow insiste un peu sur les anciennes obligations militaires des nobles ; il cite une convention pour le duché de Saxe-Lauenburg trouvée dans une inscription aux archives de Schwerin, une autre du duc Albert de Mecklembourg en 1322, une d'un second duc Albert en 1521. (Voy. d'ailleurs Païtz, *Annuaire des droits féodaux*.)

Puis des détails sur la convocation et le contrôle du ban, sur la faculté qu'avait le seigneur de se racheter du service de guerre. Quelques pages ensuite sur la chevalerie, son recrutement, son origine à la fois militaire et religieuse, sur le Faustrecht qui permit en temps de paix aux chevaliers de dévaliser les couvents et les voyageurs. L'ère de la chevalerie prend fin particulièrement grâce à la découverte de la poudre à canon. En tout cas, la noblesse développa la puissance de l'électeur de Brandebourg. La noblesse est encore le meilleur soutien de la dynastie et de l'empire.

Enfin, et c'est le principal intérêt de cet opuscule, curieux surtout comme manifestation d'état d'esprit, un annuaire des principales familles nobles, en cinquante pages.

E. L.

W. HAIG. — *Vilama Caste in Barar. J. Asiatic Soc. of Bengal* (Anthr.), t. LXX, p. 28.

LIPPERT (JULIUS). — *Ueber den Ursprung des Adels im Zusammenhang mit der ursprünglichen Familienverfassung. Zeitsch. f. Socialw.*, 1902, H. 12, p. 917-926. (Réponse à quelques objections.)

G. SALVIOLI. — *Il villanaggio in Sicilia e la sua abolizione. Riv. ital. di Soc.*, anno VI, fasc. IV, luglio-agosto 1902, p. 371-401.

IV. — L'ORGANISATION DOMESTIQUE

PAR M. DURKHEIM.

A. — *La famille.*

AMADORI-VIRGILI (GIOVANNI). — **L'istituto familiare nelle società primordiali.** (*L'institution domestique dans les sociétés primitives*). Bari, Gius. Laterza, 1903 ; p. vi-266.

Ce livre est dominé par une préoccupation pratique. Les socialistes soutiennent que la femme est appelée à devenir l'égale de l'homme, que le mariage, par suite, doit faire place à l'union libre. De même, parce qu'ils annoncent une ère où les instruments de production ne seraient plus appropriés par les individus, ils sont obligés aussi d'admettre que la famille est appelée à disparaître comme institution sociale ; car c'est par la famille que les biens peuvent se transmettre des individus d'une génération à ceux qui composent la génération suivante. Or, sur l'un et l'autre point, ils croient pouvoir appuyer leur opinion sur des faits empruntés à l'ethnographie et à l'histoire. On a soutenu, en effet, et qu'il fut un temps où la condition de la femme était, non pas seulement égale, mais supérieure à celle de l'homme, et que, pendant longtemps, la famille, telle que nous l'entendons aujourd'hui, aurait été inconnue. Les sexes auraient vécu dans un état de promiscuité empêchant toute organisation domestique définie. D'où l'on a conclu que la famille et le mariage, tels qu'ils fonctionnent chez les peuples européens, ne sont pas nécessairement fondés dans la nature de l'homme et de la société. — C'est cette théorie que l'auteur se propose de réfuter. Il entend démontrer qu'il n'y a jamais eu ni collectivisme conjugal, ni promiscuité, ni gynécocratie. D'où il conclut à son tour que la famille, la propriété, le mariage avec subordination de la femme au mari sont des institutions éternelles de l'humanité.

Il est toujours regrettable qu'une recherche théorique soit ainsi placée sous la dépendance des problèmes pratiques. En l'espèce, d'ailleurs, toutes ces discussions ethnographiques étaient inutiles pour ruiner l'argumentation à laquelle s'attaque l'auteur. Si vraiment il était établi que le socialisme, en tota-

lité ou en partie, a été une réalité dans les sociétés les plus inférieures que nous connaissions, on serait, au contraire, autorisé à en conclure qu'il n'est pas appelé à se réaliser dans l'avenir. Car les mêmes institutions ne sauraient convenir à des peuples qui sont situés aux deux extrémités de l'évolution historique. Inversement, de même qu'on ne prouve pas le socialisme en le présentant comme une restauration des formes sociales les plus archaïques qui soient, on ne le réfute pas en faisant voir qu'il n'a pas ce caractère.

Pour ce qui concerne la partie théorique de l'ouvrage, la position de l'auteur est la suivante. Avec Westermarck, il nie l'existence primitive de la promiscuité, du mariage collectif et du matriarcat, mais non de la parenté utérine. Il y aurait toujours eu des unions individuelles, mais si lâches, si facilement rompues que le lien entre les enfants et le père ne pouvait prendre une force suffisante ; et c'est ainsi que l'enfant suivait la mère. Mais, dans les rapports matrimoniaux, la femme ne jouissait d'aucune suprématie.

Chemin faisant, l'auteur touche à toute sorte de questions : origines des classes de parents, de la parenté individuelle, problème de l'exogamie, de la moralité sexuelle, des formes matrimoniales, du patronymat et de la puissance paternelle. On conçoit aisément que des questions aussi multiples ne puissent être traitées que d'une manière assez superficielle.

E. D.

WILUTZKY (PAUL). — **Vorgeschichte des Rechts.** Erster Teil : Mann und Weib (*La préhistoire du droit. 1^{re} Partie : L'homme et la femme*). Breslau, Eduard Trewendt, 1903, p. viii-251, in-8°.

C'est une histoire à grands traits de la société conjugale et du mariage. L'auteur ne laisse pas d'avoir une certaine étendue d'informations. Mais les faits qu'il cite sont connus non moins que l'interprétation qu'il en donne. Il se borne à reproduire, sans aucune modification essentielle, les théories de Bachofen, de Morgan, de Post, etc. Le mariage serait parti d'un état d'hétaïrisme, pour passer ensuite au mariage collectif ; celui-ci serait solidaire de l'apparition du totémisme. Aucune raison n'est, d'ailleurs, donnée pour justifier la relation ainsi admise entre ces deux sortes d'institutions. Quant aux formes du mariage, elles sont rattachées au mode de

filiation. La substitution de la filiation masculine à la filiation utérine aurait suscité le mariage par rapt, et celui-ci, sous l'influence de l'adoucissement des mœurs, serait peu à peu devenu le mariage par achat.

Ces théories ont, assurément, rendu de grands services au moment où elles ont été formulées pour la première fois. Elles étaient une première manière de coordonner des faits jusque-là ignorés, et qui, par leur nouveauté, leur complexité, avaient quelque chose de vraiment déconcertant. Mais elles ne sont plus actuellement en harmonie avec les faits nouvellement découverts.

E. D.

THAL (MAX). — *Mutterrecht, Frauenfrage und Weltanschauung*. (La famille maternelle, la question des femmes et la conception du monde.) Breslau, Schottlaender, 1903, p. xiv-170, in-8°.

Ce livre est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur résume le travail de Wilutsky, analysé plus haut, et en reproduit les conclusions. Du rôle joué par la femme dans les formes primitives de la famille, l'auteur déduit que le sexe féminin n'est pas condamné par sa nature congénitale à l'état d'infériorité où le maintiennent les mœurs et la loi. L'inégalité des deux sexes n'est pas un fait initial et naturel; elle est due à l'empire que l'homme s'est arrogé par la force au mépris de la justice. Le pouvoir marital et le pouvoir paternel sont un produit de la violence.

Comment faire cesser cette situation? C'est ce qui est examiné dans la seconde partie. Sans doute, l'état économique est pour beaucoup dans la condition faite à la femme. Mais pour que la femme puisse devenir, dans la vie économique, l'égale de l'homme, il faut que la conscience morale de notre temps ait admis, en principe, l'égalité des deux sexes. C'est donc avant tout sur la conscience morale qu'il faut agir; ce sont les idées morales qu'il faut modifier. Ce sont ces idées morales que l'auteur appelle, nous ne savons pourquoi, la conception de l'univers (*die Weltanschauung*). La conclusion, comme on le voit, est bien générale et peu précise. On peut faire le même reproche aux prémisses.

E. D.

ELSDON BEST. — *Maori Nomenclature*. *Journal of the Anthropological Institute*, 1902, XXII, p. 182-202.

Cet important article a pour sous-titre : « Notes sur la nomenclature de consanguinité, d'affinité, des personnes, des tribus, des lieux, des fleurs et des oiseaux de la race Maori de la Nouvelle-Zélande ». A première vue, on pouvait donc penser que l'auteur se proposait de nous montrer les relations de ces différentes nomenclatures. En fait, il est possible qu'il en ait aperçu obscurément quelques-unes (par exemple, celle que l'on observe à Fiji entre les aliments et les couleurs). Mais nous craignons qu'il n'ait plutôt confondu les nomenclatures de parenté avec les autres, c'est-à-dire des faits juridiques avec des faits linguistiques et scientifiques. Au surplus, c'est presque exclusivement sur la structure de la famille que portent ses recherches et elles se restreignent à la tribu des Tuhoe.

Le premier point important qui résulte de la note de M. E. Best, c'est l'extension et la correction des nomenclatures polynésiennes (Hawaï et Rotumann) qui servirent à Morgan pour établir sa théorie de la famille de consanguins. On savait, depuis Fison, que celle-ci s'étendait à toute la Mélanésie et toute la Polynésie, comme à l'Australie. Nous en avons une nouvelle démonstration, plus formelle, et, par suite, précieuse. Ni la nomenclature, ni le système juridique de parenté, ne sont établis suivant les relations des individus, mais par groupes d'âge; l'individu appelant ses « pères », au sens propre, et ses mères tous les frères et sœurs de ses pères et mères; et ce principe est appliqué rigoureusement, dans toutes ses conséquences, aux divers degrés. Une fois de plus, il est ainsi bien démontré qu'il y a eu des sociétés considérables, toutes les sociétés polynésiennes, où ni en droit, ni en fait, ni en idée, il n'y a eu une conception de la famille au sens moderne du mot, père, mère, femme et enfants. M. B. remarque même l'absence de tout mot pour désigner et ce groupe (p. 184) et les droits des ascendants du groupe sur les enfants de ce même groupe. — Sur un autre point, les tableaux de Morgan reçoivent d'utiles corrections. Nous sommes mieux informés maintenant sur la façon dont l'individu répartit ses parents, par générations, à partir de lui-même, puisqu'à la rigueur, le terme de tuakana qui désigne le frère aîné d'un homme, la sœur aînée de la femme, peut s'étendre à toutes les per-

sonnes plus âgées dans le groupe familial. D'autre part, les termes d'adresses, et les termes de parenté sont nettement distingués. Nous sommes mieux renseignés aussi sur la façon dont le langage réussit à exprimer, exclusivement par un affixe de renforcement, dans le cas du père et de la mère, des relations de fait, nullement de droit. Les relations entre groupes de gens qui pratiquent le connubium entre eux sont enfin déterminées avec une précision nouvelle.

Le fait le plus important qui résulte de ce travail est une autre correction encore à la théorie de Morgan. Suivant cet auteur, la famille dite « Punalua » ne serait pas un clan. Or, au contraire, la nomenclature de parenté s'applique, sinon toujours à l'intérieur du clan (*hapu*), du moins à l'intérieur du sous-clan (p. 183, 184), lequel tient vraiment lieu de famille. Le *hapu* est bien un clan, car c'est un groupe de descendants d'un même auteur, portant un même nom. De plus le sous-clan est toujours exogame (p. 184, n. 1), et le *hapu* lui-même est exogame entre membres d'une même génération donnée, le groupe frères-sœurs ne pouvant se marier entre eux.

Du même coup se trouve justifiée la théorie que M. Durkheim a proposée ici, à propos de la nomenclature Micronésienne des îles Marshall. Pour lui, l'identité du nom donné aux frères et sœurs de mère et de père proviendrait, non pas d'un état primitif de promiscuité, mais d'un fait de seconde formation. La filiation utérine se maintenant en face de la filiation masculine, devenue aussi forte, la nomenclature appliquée primitivement au groupe utérin seul aurait fini par être appliquée aussi au groupe d'agnats. De telle sorte que le même nom aurait fini par désigner le père et ses frères, d'une part, les frères de la mère d'autre part. Le caractère extraordinairement local du clan néo-zélandais milite en faveur d'une hypothèse de ce genre.

Il résulte des faits cités par M. E. B. que nous ne trouvons pas ou plus, même dans les mythes qui font descendre un clan d'un animal ou expliquent son nom animal, de preuves nettes de totémisme (p. 193). Nous signalons comme particulièrement intéressants de nouveaux renseignements sur le premier nom secret de l'enfant (p. 194).

M. M.

NIESE (RICHARD). — **Das Personen — und Familienrecht der Suaheli.** (Droit personnel et droit domestique des Suaheli).

lis.) *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, XVI^e Band, p. 203-248. Stuttgart, Enke, 1903.

Les Suahélis, population de l'Afrique orientale qui fait actuellement partie des pays de protectorat allemand, sont formés de deux éléments : les uns indigènes, les autres immigrants. Les premiers appartiennent à la grande famille bantoue, les seconds sont surtout des Arabes qui commencèrent par s'établir sur la côte et qui finirent par avoir sur les indigènes une influence considérable. Les Suahélis sont le produit du croisement de ces deux races. Leur civilisation est relativement avancée par suite de leurs rapports avec les Arabes ; cependant, leur organisation juridique ne laisse pas de garder des traits particuliers.

Il est même remarquable combien l'influence musulmane s'est fait peu sentir sur le droit domestique. Le mariage continue à se faire par l'achat de la fiancée. Le prix est réellement versé ; il revient, pour la plus grosse part, au père de la jeune fille ; une fraction moindre est attribuée à la mère ; le reste est partagé entre le grand-père paternel et le grand-père maternel (p. 212). La persistance de cet usage permet de démontrer que la *morgengabe* (somme d'importance variable, dont le mari gratifie sa femme le lendemain des noces) n'est pas, comme on l'a souvent supposé, l'ancien prix d'achat qui, après avoir été payé aux parents de la fiancée, aurait été rétrocédé par ceux-ci à leur fille, car, chez les Suahélis, les deux usages existent côte à côte, l'achat de la femme à côté de la *morgengabe*. Il est également à noter que, tout comme chez les Germains, en même temps que la *morgengabe*, nous trouvons chez les Suahélis une certaine tendance des époux à pratiquer le régime de la communauté. Il semble bien qu'il y ait une connexité entre ces deux institutions.

En principe, le mariage ne se rompt que sur la volonté du mari. Toutefois la femme peut acheter sa liberté à prix d'argent ; mais le mari n'est jamais obligé d'accepter l'offre à quelques conditions qu'elle lui soit faite. D'ailleurs, bien que les formalités pour opérer le divorce soient simples, il faut que l'intention du mari ait été formulée deux fois au moins à trois mois et dix jours d'intervalle, pour que la séparation soit consommée ; ou bien il faut que la formule soit prononcée trois fois de suite. Ces répétitions obligatoires témoignent que le lien conjugal n'est pas sans force de résistance. Même

rompu, il continue encore à produire des effets. La femme ne peut se remarier qu'après une période de trois mois et elle doit demander la permission de son mari qui, toutefois, ne peut pas refuser sans motifs légitimes. En cas de veuvage, le deuil obligatoire de la veuve est de quatre mois et dix jours. Ces prescriptions se rattachent à tout un système de tabous sexuels et de tabous des beaux-parents dont il reste encore des traces (p. 216, 234).

La famille est organisée sur la base de la filiation masculine, et même les pouvoirs du père sont fort étendus. Sans doute, il n'a pas le droit de tuer ni de vendre ses enfants, mais jusqu'à vingt ans, il peut contraindre ses fils au mariage; et, quant aux filles, elles sont soumises à son autorité toute leur vie. Ces faits sont caractéristiques d'une organisation domestique relativement avancée. Or il est très remarquable que, dans ces conditions, la nomenclature des différents degrés de parenté soient du type hawaïen, c'est-à-dire du type que Morgan regarde comme corrélatif d'un état de promiscuité incestueuse. Le mot qui signifie père signifie en même temps frère de mère; d'où l'auteur, à la suite de Morgan, conclut que cette terminologie doit être l'écho d'une époque où frères et sœurs d'un même groupe s'épousaient collectivement. Il nous paraît, au contraire, que la présence de ce système chez les Suahélis prouve qu'il ne saurait avoir cette origine ni cette signification. Car il est inadmissible qu'une société parvenue à un aussi haut degré de culture ait pu conserver une nomenclature aussi archaïque, sans modifications, alors que les peuplades bien plus grossières de l'Australie ont éprouvé le besoin de se faire une terminologie beaucoup plus complexe et qui traduit nettement l'institution de l'exogamie et la prohibition du mariage entre frères et sœurs. Il paraît donc impossible de maintenir l'interprétation de Morgan, alors même qu'il n'en existerait pas qui pût lui être substituée. Mais nous en avons indiqué une autre, à cette place même (v. t. V, p. 368), et qui est pour le moins plausible. On peut supposer, en effet, que, quand la filiation masculine veut remplacer la filiation utérine, le mot qui, jusque-là, servait à désigner les frères de la mère, chefs de la famille utérine, fut étendu, par une analogie très logique, aux chefs de la famille renouvelée, c'est-à-dire au père et à ses frères. Mais l'ambiguïté de l'expression employée pour désigner ainsi le frère de la mère et le père ne viendrait nullement de ce que, à un

moment donné, les frères aient été de droit les époux de leurs sœurs.

L'adoption est inconnue chez les Suahélis. Mais la fraternité artificielle y est très pratiquée. Elle est réalisée au moyen d'une communion sanglante. Elle ne donne pas naissance à des droits domestiques proprement dits, mais à des obligations mutuelles de défense et d'assistance (p. 240-241).

E. D.

F. D. E. von OSSENBRUGGEN. — **Oorsprong en ontwikkeling van het testeer en voogdijrecht** (*Origine et évolution du droit de tester et de la tutelle*), beschouwd in verband met de ontwikkeling van het Familie en Erfrecht. Eene etnologisch-juridische Schets. — Édité par le Koninkl. Instituut voor de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. — La Haye, Nijhoff, 1902, 221 p. in-8°.

L'importante monographie de M. O. est un travail de sociologie des plus méthodiques (cf. p. 5). L'auteur est un juge néerlandais, aux Indes orientales. Élève de Wilken probablement, il a pu constater l'utilité pratique de la science comparée du droit dans l'administration, si difficile et si complexe, de la justice dans ces îles Malaises, où s'entre-croisent nombre de civilisations et de droits. Si l'ordre et la clarté des divisions avaient plus pénétré ce livre, il serait tout à fait digne d'être porté devant un public plus vaste que celui qu'il peut atteindre, dans la langue où il a été rédigé. Outre l'importante contribution qu'apporte l'auteur au problème particulier qu'il traite, on trouvera dans ce livre des vues méthodologiques importantes. Telle, cette idée fondamentale que le droit successoral et le droit de tutelle dépendent étroitement de l'organisation familiale en général, et expriment la constitution même de la famille.

La principale nouveauté de la théorie de M. O. est d'avoir marqué l'impossibilité de la tutelle et du testament tant que le système de parenté par groupe, et la propriété indivise prédominaient, c'est-à-dire tant que la famille « au sens large » effaçait la famille au sens étroit. C'est à l'étude de ce fait négatif que sont consacrés les paragraphes 5-35. Peut-être ce fait général n'est-il pas formulé avec toute la netteté désirable; peut-être l'idée est-elle obscurcie d'un certain nombre de développements adventices concernant le mariage par rapt et par

achat, le passage de la ligne utérine à la ligne masculine. Peut-être aussi trouverait-on quelque contradiction entre cette thèse et l'analyse de certains faits où l'auteur cherche des traces de tutelle, en Australie, dans l'Afrique équatoriale (§ 95 et suiv.). Mais l'essentiel est dit.

Sur l'origine du droit de tester M. O. adopte la théorie, maintenant classique, qui fait du testament un dérivé du droit d'instituer héritier, et de celui-ci un dérivé du droit d'adoption en l'absence d'héritier légitime. La principale addition à cette théorie provient des considérations qu'inspirent à l'auteur les règles du droit chinois (choix de l'héritier adoptif par la veuve en cas de mort avant adoption). L'auteur propose aussi une nouvelle interprétation du texte de la loi des XII Tables sur le droit illimité de tester (p. 84 sq.) qui n'aurait vraiment à l'origine joué qu'en cas d'absence d'enfant, et qui n'aurait été pratiqué qu'au profit d'agnats ou de *gentiles*; l'interprétation est à tout le moins plausible. Mais l'existence, dans le droit postérieur, de la faculté de tester, reste certaine. Peut-être toutes les difficultés que M. O. trouve à admettre un droit absolu d'exhérer, lui eussent-elles paru moindres s'il avait admis la théorie proposée par M. Durkheim ici même, où le testament romain est considéré comme l'expression même du droit familial concentré dans le père de famille, le testament germanique étant au contraire l'aboutissement d'une désintégration de la famille (V. *Année*, V, p. 375, 376).

Les rapports du testament, de la tutelle, de la propriété des enfants mineurs (propriété individuelle) sont très nettement marqués par M. O. (§ 34, § 49). La nécessité de la tutelle apparaît au moment même où les frères du défunt, l'indivision de la famille ayant cessé, ne peuvent plus être les héritiers de la femme, des enfants et des biens. Les enfants héritent, et, s'ils sont mineurs, il s'agit d'administrer; l'ancienne indivision est l'institution qui a fourni le modèle de la tutelle et des tuteurs nécessaires. Dans un grand nombre de cas, les formes du lévirat sont l'équivalent juridique de la tutelle (p. 110 sq.). Que la femme devienne indépendante des frères de son mari, parce qu'elle est indépendante de son mari, et le problème de la tutelle se pose autrement. A la tutelle usufruitière des frères du mari se substitue une tutelle administrative. C'est à une évolution de ce genre que M. O. nous fait assister dans les Indes Néerlandaises, et dans

le droit musulman qu'il connaît bien (p. 114 et suiv.). L'appendice est consacré à l'étude du vieux droit hébraïque et du droit assyrien.

M. M.

MARKOVIC (MILAN). — *Die serbische Hauskommunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart (La communauté domestique chez les Serbes)*. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1903, p. xi-87, in-8°.

Après une description assez documentée de l'état économique de la Serbie, l'auteur rappelle les traits principaux de l'organisation de la Zadruga. Le tableau qu'il nous en trace n'ajoute rien d'essentiel à ce qui est connu. Société communautaire, composée de plusieurs familles parentes et d'étrangers qui y sont entrés par voie d'adoption, la Zadruga, qui comprend parfois plus de trente membres, est administrée par un chef, ou élu ou accepté d'un commun accord. Pourtant l'individualité relative de chaque ménage se manifeste dans l'aspect morphologique de la société; chacun, en effet, a sa petite maison et toutes ces habitations particulières sont groupées autour de l'établissement principal qui est réservé aux plus âgés et qui est le centre de la vie commune; c'est là que se prennent les repas et que se tiennent les assemblées. En dehors de la Zadruga proprement dite, on trouve, il est vrai, chez les Serbes des familles qui ne comprennent que le père et ses descendants. Mais, pour être plus réduite, cette société domestique est organisée sur les mêmes bases que la Zadruga et c'est à tort qu'on l'a rapprochée de la famille romaine ou de la nôtre. Le père n'y a, en effet, que les pouvoirs très restreints dont dispose le chef de la Zadruga. Dès que ses fils sont majeurs, ils deviennent ses égaux, il ne peut plus rien faire sans leur consentement et ils peuvent même le déposer. C'est là, en effet, croyons-nous, le trait caractéristique de ce type familial, beaucoup plus que les dimensions auxquelles il peut parvenir. Ce qui le distingue, c'est l'absence d'un pouvoir central fortement constitué. C'est une société homogène, dont tous les membres mâles, une fois adultes, sont sensiblement au même niveau. C'est cette indifférenciation qui permet à la famille de s'accroître jusqu'à comprendre une pluralité de souches. Mais l'étendue qu'elle peut acquérir ainsi est une conséquence et ne constitue qu'un caractère secondaire.

L'auteur expose et critique ensuite les différentes théories qui ont été émises sur les origines de la Zadruga : celle de Laveleye qui fait du communisme domestique une forme dérivée et atténuée du communisme tribal, et celles, d'esprit opposé, qu'ont soutenues Hildebrandt et Peisker. Contre Laveleye, il fait remarquer que nulle part, en Serbie, on ne trouve la moindre trace d'un communisme tribal. Quand les Serbes apparurent dans les Balkans, ils étaient divisés en tribus (*pleme*), partagées elles-mêmes en phratries (*Bratstvo* : fraternité). La tribu possédait des forêts et des pâturages communs à toutes les phratries qu'elle comprenait, et il en était de même de chaque phratrie par rapport aux familles particulières dont elle était composée. Mais nulle part il n'est question d'une propriété collective du sol. Celle-ci prend seulement naissance quand une famille déterminée s'établit à poste fixe sur un territoire limité et l'exploite. Ce fut la mise en valeur du sol qui fonda, sous sa forme primitive, le droit de propriété. Si nous comprenons bien l'auteur, avant cette exploitation, la question de savoir qui est propriétaire ne se posait même pas. Sauf pour ce qui concerne les pâturages et les forêts, les relations des choses, du sol aux hommes n'étaient pas définies. Elles ne se déterminèrent que quand l'agriculture commença, et celle-ci ne fut jamais l'affaire de la tribu ni même du village, mais de la famille.

Hildebrandt, tout au contraire, a soutenu que la propriété individuelle était le fait initial ; la propriété collective, ou plutôt la copropriété ne se serait constituée qu'à cause des difficultés qu'il y avait à partager le sol. Chaque ayant droit aurait alors senti qu'il valait mieux laisser sa part en commun. Mais notre auteur objecte que les faits démontrent avec quelle facilité le sol se divise quand on veut le diviser. D'ailleurs, une théorie qui dérive la copropriété domestique de l'héritage sans voir que l'héritage est une forme atténuée de communisme familial va manifestement, à notre avis, contre tout ce qu'enseigne le droit comparé. — La théorie de Peisker, qui elle aussi fait de la Zadruga un phénomène tardif, est plus documentée. Suivant Peisker, ce serait le fisc qui, dès l'empire byzantin, aurait forcé les familles parentes à se grouper par deux ou trois ménages, de manière à ne former qu'un seul établissement. M. Markovic discute les textes sur lesquels s'appuie Peisker et montre que la signification en est toute différente. Sa conclusion est que le communisme

domestique chez les Serbes n'est que la conséquence économique de la forte cohésion qu'y avait la famille. Ajoutons qu'il est vraiment extraordinaire que l'existence très ancienne du collectivisme domestique soit encore contestée aujourd'hui, alors qu'il a été constaté de la manière la plus certaine chez un si grand nombre de peuples.

L'opuscule se termine par deux chapitres sur l'état actuel de la Zadruga dans le droit et dans la vie économique.

E. D.

STOCKAR (HANS). — *Ueber den Entzug der väterlichen Gewalt im römischen Recht.* (Sur la suppression du pouvoir paternel dans le droit romain.) Zurich, Schulthess, 1903, p. 68, in-8°.

La question de savoir comment se sont produits les empiètements de l'État sur la vie intérieure de la société domestique est une des plus intéressantes que soulève la sociologie de la famille. Il est certain que ces empiètements avaient commencé à Rome même, bien qu'il n'y ait pas de famille qui se soit plus hermétiquement close aux influences extérieures. On a même assez généralement admis que l'État avait le droit, dans des cas déterminés, de rompre le lien domestique le plus fort, le plus intangible qui ait jamais existé, à savoir celui qui résultait de la *patria potestas* et qui mettait l'enfant sous la dépendance de son père. Le magistrat aurait eu le pouvoir de retirer son autorité au père indigne, d'en émanciper l'enfant. C'est contre cette opinion que s'élève notre auteur. Suivant lui, la puissance paternelle a toujours été soustraite à l'action de l'État.

Il y a lieu, croyons-nous, de distinguer selon les époques. Que, à l'époque impériale, l'État se fût interdit en toutes circonstances de toucher à la *patria potestas*, c'est ce qui nous semble malaisément conciliable avec les textes ; M. Stockar, pour défendre son opinion, est obligé de recourir à une exégèse trop ingénieuse. Il est dit formellement que Trajan força un père à émanciper son fils. Il est possible que cette intervention ait été rare ; elle n'en était pas moins possible. Il est vrai aussi que l'empereur ne prononça pas l'émancipation lui-même ; mais, quel qu'ait été le procédé juridique employé, il n'en reste pas moins que c'est sur l'initiative de l'empereur que l'émancipation a eu lieu. Dans d'autres cas, la déchéance du

pouvoir paternel est manifestement prononcée à titre de peine. L'auteur est obligé, pour accorder sa théorie avec les textes, de soutenir que cette déchéance était la conséquence de la *deminutio capitis* qui résultait de la peine principale (exil, condamnation aux mines). Mais, outre que la lettre des formules employées ne se prête guère à cette interprétation, on voit qu'indirectement, tout au moins, la loi pouvait retirer au père son pouvoir. D'ailleurs, si l'on se rappelle comment, dès le droit prétorien, l'État limita le pouvoir du père de famille pour tout ce qui concerne la disposition de ses biens, on ne trouve plus rien d'extraordinaire à ce qu'il ait protégé, non pas seulement les intérêts économiques de l'enfant, mais sa personne même, contre les abus de la *patria potestas*.

Mais que, dans les premiers temps de la république, cette intervention n'ait pas été admise, c'est ce qui nous paraît très vraisemblable. Contre cette opinion on a allégué le texte des XII Tables qui déclare définitivement émancipé le fils de famille qui a été mancipé trois fois. On a dit que cette émancipation était, en réalité, une déchéance prononcée par la loi, à titre de peine, contre le père qui était considéré comme coupable d'avoir abusé de son pouvoir en vendant trois fois son fils. Mais l'auteur se refuse à admettre cette interprétation; et il voit au contraire dans cette disposition des XII Tables, une extension, et non une restriction, de l'autorité paternelle. Suivant lui, à l'origine, une seule mancipation aurait suffi à produire l'émancipation; puis, quand la *patria potestas* fut plus solidement constituée, il apparut qu'une seule vente ne pouvait suffire pour briser un lien aussi fort. Et il est certain, en effet, que quand une chose quelconque tient étroitement à la personne de celui ou de ceux qui la possèdent, les procédés ordinaires ne suffisent pas à rompre ce lien juridique exceptionnel. C'est le cas, par exemple, des choses qui constituent le patrimoine familial, sur lesquelles le droit de la famille reste latent, tout prêt à entrer de nouveau en acte longtemps après la vente. Il n'est pas étonnant qu'il en ait été de même, à Rome, du fils de famille par rapport à son père.

E. D.

E. GLASSON. — *Histoire du droit et des institutions de la France*, t. VIII. *Époque monarchique*. Paris, F. Pichon, 1902, p. LV-546, in-8°.

C'est à Charles VII que M. Glasson place la fin de l'époque féodale et le commencement de l'époque monarchique. A ce moment, en effet, une nouveauté importante se produit dans l'évolution juridique, indice de temps nouveaux : les coutumes locales du moyen âge se rédigent, s'unifient; les ordonnances royales commencent à figurer parmi les sources du droit français et, précisément parce qu'elles émanaient du pouvoir central, elles manifestèrent tout de suite une tendance marquée vers l'unité législative dans presque toutes les branches du droit. Il en est qui sont déjà des sortes de codes. Le mouvement de codification, que l'on a souvent reproché à la Révolution et à l'Empire, ne date donc pas de cette époque tardive; en réalité, il était préparé de longue main. C'est l'aboutissement de toute notre histoire. Il est donc vain de le regretter, comme l'ont fait certains historiens du droit. Il était nécessaire.

Le livre est divisé en trois parties. La première traite des sources du droit. Le sociologue qui voudrait étudier la nature du droit coutumier, la manière dont il fonctionne, dont il se fixe, s'unifie, trouvera dans ce chapitre des renseignements utiles, quoique un peu sommaires. Ce qui se dégage de cette analyse, c'est que l'unification des coutumes a été le produit de deux facteurs, le pouvoir royal, d'une part, les jurisconsultes, de l'autre. Si, comme le dit M. Lambert dans un travail analysé plus haut, les hommes de loi ont été, en partie, les auteurs de la loi coutumière, c'est aussi par eux qu'elle s'est transformée. Ils ont donc joué dans le développement juridique un rôle considérable sur la nature et l'étendue duquel nous n'avons que des notions bien imprécises.

La seconde partie traite de la condition des personnes, et la troisième, de la famille. La première rubrique est d'usage courant dans les ouvrages de droit; mais, en réalité, elle correspond à une classification très artificielle des droits. On part de cette idée que la personne, en tant que personne, jouit de certains droits parce qu'elle est ce qu'elle est, parce qu'elle est de tel sexe, de tel âge (majorité, minorité, etc.), parce qu'elle est dans tel ou tel état mental (prodigue, dément, etc.), parce qu'elle a telle ou telle condition sociale (nobles, libres, esclaves, etc.). Il semble donc que toutes les règles qui déterminent ces divers droits trouvent leur unité dans ce fait qu'elles expriment les divers attributs reconnus à cette même réalité, la personnalité individuelle. C'est pour-

quoi on croit pouvoir les classer sous une même étiquette. Mais, en réalité, cette étiquette n'a qu'une unité extérieure et d'apparence. Les règles qui sont rangées sous ce titre dépendent de causes très hétérogènes et n'ont entre elles aucun rapport de parenté interne. Elles ressortissent à des sphères très diverses de la vie collective. Celles qui déterminent les droits et les obligations du noble, du bourgeois, du serf, de l'esclave, tiennent à la nature de chacune de ces classes sociales, à leurs relations, à leur place dans l'ensemble de la société. Les règles qui concernent la condition de la femme, du mineur, de l'émancipé, du prodigue, etc., sont étroitement solidaires de l'organisation domestique. On conçoit quel inconvénient il y a à réunir ainsi des pratiques aussi diverses, en les séparant des milieux sociaux auxquels elles se rapportent et qui les expliquent. Cette classification des juristes nous paraît donc difficilement applicable à une étude historique. C'est ce qui fait, sans doute, le caractère un peu sommaire et maigre des développements sur le clergé, les nobles, les bourgeois, les serfs, etc. (p. 217-264). C'est qu'au fond ces questions ne prennent toute leur valeur et tout leur intérêt que quand elles sont à leur place, c'est-à-dire rattachées à tout ce qui concerne l'ensemble de l'organisation sociale.

Les parties les plus intéressantes de ce chapitre sont celles qui ont trait à la famille (minorité, majorité, situation de la femme, etc.). Nous en joindrons l'analyse à celle du chapitre suivant qui traite du droit domestique et dont elles sont inséparables. La majorité et la puissance paternelle, le mariage et la condition de la femme sont choses trop étroitement connexes pour pouvoir être disjointes.

Un grand changement se fait à cette époque dans le mariage : il devient de plus en plus un acte à la fois civil et public. Au moyen âge, il consistait tout entier dans un acte privé dont l'Église était seule à connaître. Il était formé exclusivement par le consentement des parties ; et ce consentement n'était pas tenu de se manifester par des solennités obligatoires, de nature à ne laisser aucun doute sur la volonté des contractants. Sans doute, il était de règle que le mariage fût béni par le prêtre ; mais cette bénédiction n'était pas indispensable et, de plus, elle était très généralement usitée pour les simples fiançailles qui, par conséquent, étaient difficilement discernables du mariage régulier. Il est vrai que, quand il y avait consommation établie, la distinction était facile ;

mais alors, c'est du concubinage que le mariage était difficile à distinguer. Tout l'effort du pouvoir royal tendit à prévenir ces confusions évidemment contraires à l'ordre social et il ne fut, dans cette voie, que faiblement secondé par l'Église qui eut toujours, pour les mariages clandestins, une sorte de complaisance. Ce fut sous la pression des ambassadeurs du roi et non sans résistance que le concile de Trente exigea, à peine de nullité, la présence du curé comme témoin solennel du mariage. Le roi consacra et sanctionna les dispositions du concile sur ce point. Cette intervention de la puissance temporelle dans l'organisation du mariage constituait une nouveauté plus importante encore que la précédente. Car, par cela même qu'il s'appropriait certaines résolutions du concile, le roi s'arrogeait le droit de réglementer le mariage qui, jusque-là, relevait uniquement de la juridiction ecclésiastique. C'est le germe du mariage laïque.

Ce germe une fois donné, ce fut l'œuvre des jurisconsultes et des parlementaires de le féconder et de le développer. Peu à peu une théorie se forma en vertu de laquelle on reconnut au mariage un double caractère ; on disait que c'était à la fois un contrat et un sacrement, unis d'une manière indissoluble, le contrat servant de matière au sacrement. Par suite, le pouvoir temporel avait le droit de régler les conditions, la forme et les effets du contrat matrimonial, tandis qu'il appartenait à la puissance spirituelle d'en accorder ou d'en refuser la sanctification par le sacrement. En conséquence de cette doctrine, le rôle de l'Église dans la célébration du mariage ne fit plus l'effet que d'une simple délégation du pouvoir séculier. Dès lors, celui-ci eut qualité pour créer des empêchements dirimants et le prêtre fut astreint à observer les ordonnances royales sur le mariage aussi bien que les dispositions du droit canonique.

Parallèlement à cette transformation du mariage, il s'en est produit une autre, dans la condition de la femme, qui, suivant la juste remarque de l'auteur, peut paraître contradictoire au premier abord. D'une part, l'influence des femmes sur la civilisation, sur les mœurs, devient de plus en plus considérable. Dès le xvi^e siècle, la femme se fait un devoir d'acquérir une culture égale ou supérieure à celle des hommes de la même classe ; elle est l'objet d'une déférence toujours croissante ; le rôle des salons féminins est bien connu. Mais en même temps, par un singulier contraste, au point de vue

des droits civils et politiques, la condition des femmes paraît s'être de plus en plus aggravée. Ce qui a déterminé cette aggravation, c'est l'institution de l'incapacité civile de la femme. Cette incapacité fut d'abord établie dans l'intérêt exclusif du mari; ainsi, si la femme passait un acte de la vie civile ou judiciaire sans l'autorisation du mari, celui-ci seul avait le droit d'en réclamer la nullité. Mais, peu à peu, cette incapacité changea de nature; on admit qu'elle avait son origine, non dans la nature du mariage, dans les droits de l'époux, mais dans la faiblesse du sexe féminin. On en fit un moyen de protéger la femme contre elle-même. C'est pourquoi elle put elle-même réclamer la nullité des actes qu'elle avait passés sans autorisation, et put recourir à l'autorité judiciaire quand son mari refusait son consentement sans raison légitime.

Cette contradiction n'est, d'ailleurs, surprenante qu'en apparence. L'importance morale du rôle de la femme croît à mesure que la vie domestique tient plus de place dans la vie générale, que la société conjugale est plus fortement organisée. Car la famille est, par excellence, le terrain de l'action féminine. Mais, d'un autre côté, il est inévitable que, au moins à un moment donné de l'histoire, le lien matrimonial ne puisse se resserrer et la famille se concentrer sans qu'il en résulte une subordination juridique de la femme à son mari: car cette subordination est la condition nécessaire de l'unité familiale. Non pas, sans doute, que la société domestique ne puisse avoir une unité assez complexe pour laisser à chacun des deux époux son individualité juridique; mais on conçoit sans peine qu'une organisation aussi savante ne puisse être que tardive. Nous en sommes encore à la chercher.

Le droit familial a moins varié au cours de notre histoire que le droit conjugal. Sans doute, le pouvoir paternel ne resta complètement ni ce qu'il était dans les pays de coutumes (où il était très adouci), ni ce qu'il était dans les pays de droit écrit où la tradition romaine resta si longtemps maîtresse. Ces deux conceptions se pénétrèrent et c'est de cette pénétration mutuelle qu'est résultée notre conception moderne. Mais, en définitive, les changements qui se produisirent ainsi restèrent secondaires. La grande nouveauté qui se produisit dans notre droit familial concerne surtout la société conjugale; elle consiste dans la laïcisation progressive du mariage et dans l'union plus étroite établie entre les époux, et c'est là un fait

qui mérite d'être remarqué. D'ordinaire, les changements dans le régime matrimonial ne sont que la conséquence des changements qui se sont produits dans l'organisation domestique: ici, les premiers se produisent seuls, d'eux-mêmes en quelque sorte. C'est que la caractéristique de la famille moderne se trouve précisément dans la place prépondérante qu'y a prise le mariage et la société conjugale. Celle-ci, qui n'était d'abord qu'une conséquence et un reflet de la société domestique, en devient l'élément essentiel, le principe même. Et voilà sans doute pourquoi c'est elle qui devait subir les premières et les plus profondes transformations.

E. D.

MAZZARELLA (GIUSEPPE). — *Studi di Etnologia Giuridica*. Volume I, Fasc. 1, Catania, 1903, p. 80, in-8°. (Nous rendrons compte de cet ouvrage quand il sera complet.)

F. CARLI. — *La religione naturale e la famiglia*. *Riv. ital. di Sociol.*, anno VII, fasc. 1-2, 1903, p. 133-150. (Considérations sommaires sur l'évolution de la famille d'après des ouvrages de seconde main.)

L. FARRAND. — *Notes on the Alsea Indians of Oregon*. *American Anthropologist N. S.* 1901, p. 238 et suiv. (Curieux système de parenté où l'oncle paternel et la tante maternelle jouissent d'une certaine primauté.)

SPIESS. — *Einiges über die Bedeutung der Personennamen*. Comptoir des Missionshauses, Bremen.

JOLY. — *De l'esprit du droit familial dans l'Islamisme*. Imprim. Barbier, Montbéliard.

B. — *Le mariage et la condition de la femme.*

CH. LETOURNEAU. — *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations*. Paris, Giard et Brière, XVI-508 p. in-8°.

Dans cet ouvrage posthume, M. Letourneau traite de la condition de la femme suivant sa méthode ordinaire. Tous les peuples du présent et du passé sont successivement passés en revue, depuis les sociétés d'anthropothèques jusqu'aux grandes nations européennes. Si l'on songe que la condition de la femme est fonction de l'institution matrimoniale, que celle-ci est solidaire de l'organisation domestique, que l'orga-

nisation domestique, à son tour, est étroitement liée à tout ce qu'il y a d'essentiel dans la structure des sociétés, dans leur constitution religieuse, morale, etc., on ne pourra pas n'être pas effrayé de la masse énorme de problèmes complexes que soulève une telle étude. Ce n'est pas en un livre de 500 pages qu'il est possible de les traiter avec quelque méthode. Aussi le travail de M. Letourneau ne se présente-t-il que comme une revue sommaire de faits, pris à toutes sources, sans critique aucune, et interprétés à la lumière du transformisme le plus simpliste. Assurément, il serait injuste de méconnaître le labeur dépensé par l'auteur ; mais faire de la sociologie comparative, ce n'est pas simplement rassembler un peu hâtivement toute sorte de matériaux ; c'est, d'abord, en faire la critique, c'est, ensuite, les soumettre à une élaboration aussi méthodique que possible. Or, la manière dont M. Letourneau explique certaines institutions, qui embarrassent depuis longtemps ethnographes et sociologues, est vraiment trop expéditive. Ainsi, suivant lui, l'exogamie ne serait « qu'une survivance de la jalousie simienne ». « Notre ancêtre l'anthropothèque » aurait commencé par « garder anxieusement ses femelles et ravir celles des autres jusqu'au jour où un embryon de mariage communautaire s'établit entre les diverses hordes de son espèce ». La filiation purement féminine aurait pour cause « l'impuissance des primitifs à comprendre le rôle de l'homme dans la fécondation ». Quand on sait que la famille utérine se retrouve jusque dans des civilisations relativement avancées, l'explication n'est pas sans surprendre.

L'ouvrage se termine par une conclusion où l'auteur expose ses vues sur l'avenir de la femme. Il estime que l'infériorité mentale de la femme actuelle est un produit de l'histoire, et il l'explique par l'asservissement séculaire de la femme à l'homme. Il demande, par suite, que l'on mette « autant que possible les deux sexes sur un pied d'égalité, dans l'éducation, dans le mariage, dans la famille et dans la grande société ».

Mais cette égalité de droits suffira-t-elle pour faire cesser *ipso facto* une inégalité héréditaire ? Le problème nous paraît un peu plus complexe. L'égalité juridique doit suivre l'égalité mentale, plus qu'elle ne doit la précéder.

E. D.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES. — **Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie.** Notes de sociologie maghrébine. — Paris, Maisonneuve, 1901, p. 96 in-18°.

Dans ce petit livre, les rites nuptiaux usités sur les différents points de l'Algérie sont analysés avec un soin et une précision que n'ont pas toujours les ouvrages du même genre ; de plus, surtout dans les notes, l'auteur ne craint pas de comparer les pratiques algériennes à celles qui ont été observées chez d'autres peuples.

Deux conclusions nous paraissent se dégager de cette étude. La première est tirée par l'auteur lui-même : c'est qu'en Algérie les cérémonies du mariage ont un caractère archaïque très accusé : elles sont riches en survivances. La plupart sont, par leurs origines, bien antérieures à l'établissement de la civilisation islamique, et se rattachent aux anciennes religions populaires. De là une assez grande diversité : « Si l'on quitte l'étude du Coran et des livres de la doctrine pour entrer dans la vie même des hommes, ... on s'aperçoit que l'uniformité imposée par l'Islam n'est qu'apparente et que les peuples n'ont point oublié leurs anciens dieux. »

En second lieu, ce travail met bien en évidence le caractère religieux du commerce des sexes, même chez des peuples relativement avancés. Des faits nouveaux sont apportés à l'appui de cette thèse que nous avons bien souvent soutenue ici même. Le mari est traité comme un être sacré ; il est appelé le sultan (p. 42). On suppose qu'il a des vertus et des privilèges particuliers (p. 46) ; il est au-dessus de tous (p. 59). La mariée participe au même caractère. Elle siège sur une sorte de trône (p. 57). Elle ne doit pas toucher le sol ; mais est emportée sur le dos d'une Juive dans la chambre nuptiale (p. 60), tout comme, dans d'autres pays, la jeune fille, parvenue à la puberté, ne communique avec le reste du monde que par l'intermédiaire d'une esclave. Les bains auxquels elle est astreinte sont une autre preuve de son caractère religieux. D'ailleurs, on trouve des traces évidentes du tabou des fiancés (p. 61) et du tabou des beaux-parents (p. 75). On peut se demander si la *morgengabe*, que l'on retrouve dans ces sociétés, n'a pas elle-même une signification religieuse (v. p. 61). Et c'est très vraisemblablement à cette origine que doivent être rattachées les cérémonies du rapt dans lesquelles notre

auteur, après tant d'autres, ne voit que des survivances du mariage par enlèvement.

Enfin, il est intéressant de remarquer à propos de ces usages algériens avec quelle facilité les rites utilitaires se compliquent de pratiques qui sont observées, non parce qu'ils paraissent être des moyens nécessaires pour arriver à un résultat désiré, mais simplement pour le plaisir de les pratiquer. Par-dessus ces cérémonies dont l'objet est d'assurer le bonheur du mariage, d'éloigner les mauvais esprits, etc., il y en a une multitude d'autres qui n'ont pas d'objet du tout, tournois, luttes, *fantasia*, dépenses de toutes sortes, etc. Quand une grande activité collective est soulevée, elle ne se renferme pas dans les bornes marquées par le but qu'elle poursuit ; elle s'étend au delà, par simple besoin de s'affirmer, de se répandre, se joue en des combinaisons qui ne servent à rien ; c'est-à-dire qu'elle devient esthétique sans qu'il soit possible de marquer un point précis à partir duquel elle prend ce caractère.

E. D.

PIDOUX (PIERRE-ANDRÉ). — **Histoire du mariage et du droit des gens mariés en Franche-Comté.** Dôle, typ. Bernin, 1902 ; p. iv-185 gr. in-8°.

Élève de M. Lefebvre, M. Pidoux applique à la question particulière qu'il traite les idées générales de son maître ; pour lui, le droit matrimonial de la Franche-Comté serait le résultat d'une conciliation entre deux influences opposées, celle du droit romain et celle du christianisme. Du droit germanique, il n'est pas question. Encore faut-il ajouter que des deux conceptions en présence, ce serait la conception chrétienne qui, finalement, aurait été prépondérante. « Le droit matrimonial comtois, dit notre auteur, est un droit essentiellement chrétien, mais avec le respect des apparences romaines » (p. II). Et il donne comme preuve que les auteurs du XVI^e et du XVII^e siècles, qui, pourtant, sont très soucieux de passer pour savants, ne font pas allusion aux sources germaniques. Tout au contraire, ils invoquent expressément l'autorité des livres saints et notamment ils appuient le principe de la communauté sur le fameux verset de la Genèse : « C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, et il se joindra à sa femme et ils seront une même chair » (*Gen.*, II, 24). L'argument n'est guère probant. Les raisons qui inclinèrent

les jurisconsultes du XVII^e siècle à prendre leurs citations ici plutôt que là ne sauraient être confondues avec les causes profondes qui déterminent l'évolution de notre droit. Celui-ci est le produit d'influences obscures et lointaines, que ces savants praticiens ne pouvaient démêler par un simple travail d'analyse mentale, et la manière dont ils le justifiaient a pu être très différente de la manière dont il s'est objectivement constitué. De ce qu'ils ne se réfèrent pas au droit germanique, il ne s'ensuit nullement que celui-ci ait été sans influence. Au resté, ce qui montre bien tout ce qu'il y a de subjectif et d'arbitraire dans leurs interprétations et leurs citations, c'est la nature même du texte sacré qu'ils invoquaient à l'appui de leur théorie. Est-il possible d'admettre qu'en fait une phrase, rédigée il y a des milliers d'années, se référant à une civilisation préhistorique, où l'on sent plutôt l'influence du vieux droit utérin, ait pu servir de base à la conception moderne du mariage ? Que les jurisconsultes aient été naturellement induits à faire état des livres saints dans leur argumentation, rien n'est plus naturel en raison de l'autorité dont ces livres étaient revêtus à leurs yeux. Mais cela même explique leur erreur.

Il est vrai que, le Concile de Trente ayant été publié en Franche-Comté dès 1573, le droit matrimonial comtois se confondit dès lors avec le droit canon. Mais ce serait une erreur d'attribuer à l'Église les réformes consacrées par le concile. On sait, au contraire, qu'en adoptant les dispositions qui proscrivent la clandestinité du mariage, qui déclarent obligatoire la présence du prêtre, qui accentuent la distance juridique entre les fiançailles et le mariage, le Concile ne fit que céder à la pression du pouvoir civil. Tous ces résultats furent obtenus malgré l'Église, plutôt que par elle ; or, on ne saurait exagérer leur importance. Car c'est par la publicité, par les solennités caractéristiques qui l'accompagnent que le mariage se distingue de l'union libre ; et c'est par là, par conséquent, qu'il est vraiment lui-même.

Il est, d'ailleurs, impossible de découvrir, dans les détails de l'organisation matrimoniale en Franche-Comté, rien qui justifie cette thèse fondamentale de l'auteur. M. Pidoux estime que, si l'homme franc n'était point réputé mainmorteable par le fait de son mariage avec une femme serve, c'est que, sous l'influence de considérations religieuses, on tenait à mettre le moins d'obstacles possible au mariage afin d'empêcher le concubinage. Mais l'intérêt du seigneur suffit à

expliquer cette coutume ; car il y avait pour lui un véritable avantage à attirer des travailleurs sur son domaine. — De même, c'est au Christianisme qu'est attribuée l'institution de la communauté de biens entre époux : celle-ci serait née de l'idée chrétienne que le mariage est une association complète et absolue. Or, en fait, la communauté de biens apparaît dès les sociétés germaniques. Par cela seul que le mari assignait à la femme, sur ses biens, la *dos* et la *morgengabe*, les deux fortunes se trouvaient en partie confondues.

C'est donc surtout entre les coutumes germaniques et le droit romain qu'eut lieu le conflit ; ou plutôt, telles furent les deux sortes d'éléments qui fournirent la matière qui, élaborée par les sociétés nouvelles, devint le droit matrimonial des peuples du moyen âge. A cet égard, le droit comtois présente d'intéressants tiraillements entre ces deux tendances divergentes. Ainsi, la puissance paternelle sur les fils, même mariés, dure indéfiniment, sauf, toutefois, pour ce qui regarde l'administration du ménage. Il en était autrement des filles que le mariage émancipait ; mais c'est qu'en général elles renonçaient, lors du mariage et en échange de leur dot, à la succession de leurs parents (p. 96).

Nous ne voulons pas dire, d'ailleurs, que les idées chrétiennes aient été sans influence sur le mariage, mais que cette influence n'a pas eu l'importance prépondérante qu'on lui attribue. Elle s'est fait surtout sentir, croyons-nous, sur la morale sexuelle qu'elle a portée à un degré de pureté inconnu jusque-là.

E. D.

J. F. FRIEND PEREIRA. — *Marriage Customs of the Khonds*. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Anthr.). LXXI, I, p. 18 et suiv.

Remarquable système de mariage par clans exogames alliés qui changent toutes les quatre générations. Les rites du mariage, ceux d'offrande du fiancé, ceux des tabous des fiancés et des jeunes époux ne manquent pas d'intérêt sociologique.

FORNASOTTO (ENRICO). — *La condizione giuridica della donna nella storia di diritto*.

C. — *Moralité sexuelle*.

BAUER (MAX). — *Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit*. (*La vie sexuelle dans l'ancienne Allemagne*.) Leipzig, Hermann Seemann, 1902, p. 366, in-12.

Un des principaux problèmes que soulève l'histoire de la moralité sexuelle, non seulement en Allemagne mais dans toute l'Europe, est de savoir comment s'y sont constitués les sentiments de pudeur et de réserve mutuelle qui dominent aujourd'hui le commerce des sexes. Ce qui est certain, c'est qu'ils ne sont pas primitifs. Les faits réunis par M. Bauer dans son ouvrage le démontrent une fois de plus. Jusqu'à une époque relativement avancée du moyen âge, les deux sexes, au lieu de former, comme aujourd'hui, deux mondes distincts et séparés, mêlent constamment leur existence jusque dans les actes les plus intimes de la vie. C'est ce qui ressort notamment du chapitre consacré aux bains (p. 215-265). Hommes et femmes se baignaient ensemble, et dans un état de nudité à peu près aussi complet que possible. De là, naturellement, des excès que les prescriptions de l'Église et de l'autorité civile s'efforcèrent, mais sans beaucoup de succès, de combattre. Sur ce point, les sociétés médiévales offrent un curieux contraste avec les tribus, pourtant beaucoup plus grossières, de l'Australie et de l'Amérique du Nord où la séparation des sexes est, d'ordinaire, absolue, où il est interdit aux garçons et aux filles de se voir et même de se parler.

On est donc fondé à croire que, si cette séparation a fini par s'établir chez les peuples européens, ce fut pour d'autres causes que dans les sociétés inférieures. L'auteur ne se préoccupe pas de rechercher quelles furent ces causes ; cependant, il nous donne, chemin faisant, quelques indications qui pourraient aider à résoudre le problème. Sans doute, il est probable que la défaveur avec laquelle le christianisme a toujours considéré le commerce sexuel ne fut pas sans jouer un rôle important dans la genèse de ces idées et de ces pratiques : tout rapprochement trop intime fut regardé comme un acheminement au péché et, à ce titre, proscrit. Mais il n'est pas improbable que certaines conceptions artistiques eurent aussi leur part d'influence. Dès le temps de la chevalerie, sous l'action de causes qui n'ont jamais été bien analysées, la femme a acquis un prestige qu'elle n'avait jamais eu jusque là ; elle est devenue comme l'incarnation de l'idéal esthétique et même moral, la représentante, par excellence, de toutes les finesses, de toutes les élégances de la civilisation. Un tel changement ne pouvait pas ne pas affecter les rapports des sexes. La promiscuité d'autrefois était incompatible avec la dignité dont la femme était désormais revêtue ; elle se laisse

donc moins facilement approcher; par suite de la distance morale qui, dès lors, les séparait, les deux sexes mêlèrent moins leur existence que par le passé. Or cette séparation s'établit d'abord dans la littérature, dans les romans de la chevalerie; et c'est de là seulement qu'elle passa dans la vie réelle. Il y eut ainsi, semble-t-il, une curieuse réaction du monde de l'art et de l'imagination sur le monde de la réalité.

Une autre question non moins intéressante est celle de savoir comment se fit la séparation radicale entre l'amour libre et l'amour à l'état de mariage. A l'origine du moyen âge l'un et l'autre ne sont que faiblement différenciés; la facilité des mœurs était très grande et toute sorte d'excès tolérés. Ce qui semble bien avoir rendu la conscience publique plus sévère sur ce point, c'est l'avènement de la bourgeoisie à la vie politique. Ce qui est certain, c'est que pour protéger leurs femmes et leurs filles, les bourgeois sentirent le besoin de canaliser la débauche. De là vint l'institution des maisons de tolérance (fin du XIII^e siècle), à l'histoire desquelles l'auteur consacre un chapitre intéressant (p. 148-215). Elles constituaient un véritable service public. Le tenancier était considéré comme un véritable fonctionnaire de la commune; il prêtait serment, s'engageant non pas seulement à rester fidèle à la commune, mais à entretenir un nombre fixé de femmes « propres et saines » (p. 152). Les prix étaient tarifés officiellement. Seulement, en échange de ce monopole, le tenancier ne devait jamais recevoir dans sa maison une femme ou une fille de la localité. Le caractère de ces établissements explique le rôle que jouaient parfois les prostituées, et les sentiments très mélangés dont elles étaient l'objet. On les voit souvent figurer dans des cérémonies publiques (p. 159 et suiv.). On leur concédait parfois le droit de cité, comme prix des « bons services » qu'elles avaient rendus à la jeunesse. Cette situation dura jusqu'au XVI^e siècle. C'est seulement à ce moment que les idées courantes sur la prostitution officielle commencèrent à changer.

C'est à ces deux questions que se rapportent les principaux renseignements contenus dans ce livre. Nous signalerons pourtant, en outre, un chapitre sur le vêtement (p. 318) et un autre sur les charmes d'amour.

E. D.

KHAMM (KARL). — *Der Verkehr der Geschlechter unter den Slaven in seinen Gegensätzlichen Erscheinungen.*

(*Relations sexuelles chez les Slaves.*) *Globus*, 1902, vol. 82, p. 103, 186, 271, 320.

Le premier article est composé, d'un point de vue un peu subjectif, d'après des documents slavoniens: le relâchement de la moralité sexuelle (p. 104-105), l'amour de la scatologie, des cas de quasi promiscuité entraîneraient la décomposition morale de la nation. Le second article est une étude résumée des interdictions sexuelles, particulièrement de celles qui concernent le mariage: le tabou des fiancés est si sévère que l'infraction constitue un crime puni publiquement (p. 187). Si l'on songe au relâchement de la moralité sexuelle, on verra de plus qu'il n'y a pas de rapports nécessaires entre celle-ci et les règles qui concernent le mariage et la moralité conjugale. Dans la troisième étude, l'auteur traite de l'usage slave qui veut que la femme soit, pendant les premiers temps, considérée comme une étrangère. L'article se termine par des observations comparatives sur les tabous de commensalité entre époux. La femme n'est jamais, chez les Slaves du sud, qu'une « épouse »; son vrai parent est son frère. Enfin, le dernier article insiste sur deux autres pratiques également opposées; c'est, d'une part, la très grande sévérité qui est imposée en Petite Russie dans la cour faite à la fiancée, et au contraire l'usage d'après lequel, en Grande Russie, le fils en bas âge épouse fictivement une femme sur laquelle son père exerce, en réalité, les droits d'époux. En somme, répertoire intéressant de faits sur la morale sexuelle, mais peu méthodique.

V. — L'ORGANISATION POLITIQUE

Par MM. BOUGLÉ, DURKHEIM et HOUTICQ

A. — *Théories générales.*

MENGER (ANTON). — *Neue Staatslehre.* Iena, G. Fischer, 1903, p. XII-335.

L'auteur montre que les théories socialistes ne sont pas seulement des critiques de l'ordre social actuel. Elles aboutissent à un idéal positif dont Menger dégage les grandes lignes. Ce n'est donc pas son idéal personnel qu'il propose, mais celui qui résulte de tout le mouvement des idées socialistes. En

considérant ce mouvement d'idées comme un fait social, on peut trouver, même au point de vue de la sociologie, des indications intéressantes dans le livre de Menger.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'évolution du socialisme, c'est qu'il s'éloigne de plus en plus des solutions simplistes et uniformes. En passant du domaine théorique dans la pratique, en devenant un des éléments déterminants de la législation dans certains pays, il s'applique plus fidèlement à la réalité sociale, complexe et variable. Sans doute les principes généraux restent les mêmes (par exemple la distinction des moyens de consommation, des moyens de production, et de plus des richesses utilisables sans que l'usage les détruise, routes, maisons. Le socialisme est toujours avant tout une lutte de classes). Mais ni le but à atteindre, ni les moyens à employer n'ont ce caractère raide et simple qu'ils avaient chez les premiers socialistes. Ainsi, sur ces questions comme sur tant d'autres, les faits ont leur répercussion sur les doctrines après avoir été influencés par elles.

1° Le « matérialisme économique » du Marxisme apparaît de plus en plus comme une conception incomplète de la vie sociale. La religion, l'État ne résultent pas uniquement de facteurs économiques. L'ambition des Habsbourg, des Hohenzollern et des Bonaparte a eu plus d'influence sur la politique du XIX^e siècle que les faits économiques. Le socialisme lui-même a d'autres causes que des causes de ce genre; c'est un fait politique autant qu'économique. Et Menger en voit la preuve dans ce fait que le socialisme est antérieur et mieux organisé en Allemagne (où l'industrialisme est plus récent, mais où la monarchie, appuyée sur une fidèle et puissante aristocratie, oppose un obstacle plus grand aux aspirations populaires), qu'en Angleterre où la grande industrie prospère depuis longtemps, mais où l'État n'est pas aussi puissant. Pour les mêmes raisons, le bien-être que le socialisme veut assurer à chacun ne consiste pas seulement dans une certaine somme de jouissances matérielles. Le socialisme ne rejette aucun idéal; l'extension de l'instruction est dans son programme; les croyances religieuses n'en sont pas nécessairement exclues, bien qu'il se fonde sur une conception irréligieuse de la nature et de la société.

2° Aucune réorganisation de la famille n'est impliquée dans l'idéal socialiste. Tout au plus conduira-t-il à l'égalité de l'homme et de la femme; mais cela suppose leur indépendance

réciproque au point de vue de la fortune, c'est-à-dire que la femme devra travailler comme l'homme.

3° L'État résulte de l'organisation d'un fait de force. Comme il influence la vie économique plus qu'il n'en est influencé, les classes populaires doivent conquérir les pouvoirs politiques et substituer à l'idéal militaire qui est celui de presque tous les États des préoccupations presque exclusivement économiques. Cela ne suppose pas d'ailleurs qu'une forme déterminée de gouvernement (la République par exemple) soit plus nécessaire qu'une autre. Il y a des pays, comme l'Allemagne, où une révolution politique serait aussi difficile qu'une révolution dans le sens socialiste.

4° L'idéal socialiste ne peut être réalisé révolutionnairement, car il suppose une transformation complète, et nécessairement lente, dans la vie des peuples. (Menger la compte par siècles.) Et l'on ne règle pas les questions de propriété, de production, de répartition, à coups de décrets, comme l'organisation d'un nouveau gouvernement. Le socialisme se réalisera plutôt par le développement lent des germes d'organisation économique existant dans certains pays. Le jour où il triompherait, il ne s'appliquerait pas immédiatement et d'une façon uniforme. Certaines richesses pourraient être nationalisées (les chemins de fer par exemple); mais d'autres, en attendant une organisation plus savante, seraient possédées et administrées par des groupes plus petits, les communes, les cercles (*Bezirk*); telles seraient les terres.

En résumé, le socialisme n'est pas un mouvement exclusivement révolutionnaire. Il exprime la tendance des classes populaires à conquérir les pouvoirs politiques, et à faire dominer dans l'État leur idéal.

R. H.

LUDWIG STEIN. — *Autorität, ihr Ursprung, ihre Begründung und ihre Grenzen. Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft in Deutschen Reich, 1902, 3.*

B. — *Différents types d'organisation politique.*

A. MORET. — *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.* Paris, E. Leroux, 1902, p. viii-344.

D'après Fustel de Coulanges, les chefs des cités grecques sont à la fois prêtres, chefs d'armée, magistrats. Le premier

de ces caractères s'est accru considérablement dans la société égyptienne, où le roi, du rang de prêtre qu'il occupe dans d'autres sociétés, passe au rang de Dieu. Il serait intéressant, pour la connaissance des premiers grands États et l'histoire du pouvoir monarchique, de chercher si ce caractère divin du chef se retrouve dans toutes les grandes monarchies, s'il n'est pas en corrélation avec la puissance politique du roi, si en un mot la force sociale que représente le chef d'un État ne tend pas toujours à l'origine à s'exprimer sous une forme religieuse. Le livre de M. Moret est une contribution à une étude de ce genre. Mais l'auteur a dû se contenter de décrire les fonctions et les titres religieux des Pharaons divinisés. Il n'a pu chercher quand et comment se forma leur culte ; car on retrouve déjà dans les plus anciens monuments qui nous restent presque tous les éléments de la croyance à la divinité du roi, et les mêmes formules d'adoration se répètent, sans changement appréciable, pendant les quatre mille ans que nous connaissons.

Le Pharaon est fils des dieux ; à ce titre, il leur doit le même culte que les enfants à leurs ancêtres ; il est aussi leur successeur et Dieu lui-même. M. Moret étudie ces trois caractères de la divinité pharaonique.

I. Des légendes font régner d'abord trois dynasties de dieux sur l'Égypte : des dieux proprement dits, puis des demi-dieux et des Mânes. Le Pharaon est leur descendant. Il est en particulier fils d'Horus, par Ménés ; il est appelé lui-même Horus, fils du soleil. Les noms qu'on lui donne changent avec la religion : quand les anciens dieux locaux des villes se confondirent avec les dieux solaires, la même confusion eut lieu pour le roi et sa parenté. Cette filiation est figurée par des cérémonies décrites sur les temples, et où l'auteur voit la représentation de scènes réelles, et non de purs symboles. Amon-Râ lui-même engendre l'enfant royal, et, avec d'autres dieux il préside, en suivant des rites bien déterminés, à l'accouchement. Peut-être dans ces scènes le roi et les prêtres prenaient-ils la figure des dieux. A sa naissance, le Pharaon reçoit des dieux le fluide de vie. Devenu adolescent, il est couronné par eux. « Les dieux le purifient de ce qu'il contient de mortel, lui mettent la double couronne en tête, l'embrassent pour le pénétrer de la vie divine. » Plus tard, dans le royaume théocratique d'Éthiopie, ces cérémonies prennent un caractère grossier dépourvu de tout symbolisme :

les candidats à la couronne royale défilent devant la statue articulée du dieu, dont les bras saisissent le candidat le plus agréable aux prêtres.

II. Le roi doit aux dieux les mêmes obligations que les enfants à leurs ancêtres. M. Moret montre que le culte des dieux se compose des mêmes rites, et est fondé sur les mêmes croyances que le culte des ancêtres : identité de plan entre la maison élevée par le fils à ses pères et le temple que chaque roi doit fonder pour les dieux ; mêmes rites pour la consécration des deux sanctuaires. Osiris, le premier dieu qui soit mort, mourait de nouveau tous les jours, et tous les jours le roi allait à la recherche de son âme, puis embrassait la statue du dieu pour lui communiquer le fluide de vie, faisait sa toilette et lui offrait le repas sacré. Les mêmes cérémonies ont lieu pour tous les morts divinisés.

Il y a plus : tous les morts, d'après les croyances égyptiennes, se confondent avec Osiris lui-même ; il suit de là que le pharaon est chargé, plus spécialement que les autres hommes, d'assurer le culte de tous les morts et de leur fournir la nourriture sacrée. Cela est à la fois une cause de force et de faiblesse pour le roi. D'une part, pour rendre le service sacré aux morts, il est en principe propriétaire de toute l'Égypte. Beaucoup de personnes s'attachent à lui de son vivant pour être assurées d'avoir un culte après leur mort ; c'est une espèce de *commendatio* qui contribue à former une demi-féodalité étroitement soumise au roi. — Mais d'autre part, les fonctions religieuses du roi exigent des frais de culte considérables et la constitution d'une classe sacerdotale nombreuse et riche. D'après Diodore, le tiers au moins des richesses appartient à cette classe. On trouvera page 195 la liste des donations faites aux temples sous les rois de la xx^e dynastie : un demi-million de têtes de gros bétail, 6 millions de sacs de blé, 7 millions de pains, d'autres céréales, des fruits, du vin, des métaux précieux, des pierreries, etc., à proportion. Étant donnée l'exiguïté du pays, d'aussi énormes richesses, augmentant sans cesse par l'accumulation de la main-morte, font la classe sacerdotale toute puissante. A la longue, les prêtres s'élèvent au-dessus des rois, et l'on voit des dynasties de prêtres-rois à Saïs, puis en Éthiopie. C'est alors que la statue articulée d'Amon choisit elle-même le roi et lui donne des avis sur toutes les décisions à prendre, même sur les procès d'État.

III. Fils des dieux, le Pharaon est intronisé par eux et est Dieu lui-même. Il est l'objet du même culte qu'Osiris : purifications, embrassements, intronisation, repas sacré. Ces rites se renouvellent chaque matin (d'une façon plus sommaire sans doute qu'aux jours de grande fête) ; car chaque soir, comme Osiris, le roi meurt, et il doit renaître le lendemain. Il y a de plus, dans diverses villes, 14 statues ou « doubles » du Pharaon, et une autre dans son futur tombeau, qui reçoivent le même culte. Il est ainsi rétabli chaque matin avant de célébrer lui-même la religion des dieux, et pour cette célébration. Aux grandes fêtes (les fêtes Sed par exemple), la foule entre dans le temple pour l'adorer. On se prosterne devant lui ; il inspire la terreur, et les dieux comme les hommes lui adressent des hymnes de triomphe. Ses insignes ont tous un sens religieux ; par exemple, le pschent est la combinaison des caractères hiéroglyphiques qui représentent la fécondation de la terre par le soleil. — Enfin après sa mort, un temple, pourvu de revenus perpétuels, lui est consacré.

Ces brèves analyses donnent une faible idée de l'importance que le caractère sacerdotal du roi avait prise dans l'ancienne Égypte. Nulle part ailleurs on n'est allé aussi loin dans l'adoration des rois vivants. En Assyrie également, le roi s'identifiait parfois avec un des demiurges du second rang, mais non avec le maître suprême, Assour. Dans d'autres sociétés théocratiques, la Chaldée, la Judée, les rois ne sont que les chefs du culte. « L'Égypte a donc connu une conception originale de la royauté religieuse : le Pharaon se distingue des autres rois-prêtres en ce qu'il est lié aux dieux par la naissance autant que par la dignité sacerdotale. » p. 320.

R. H.

H. KLOSE. — *Das Bassarivolk*. *Globus*, 1903, II, vol. 83, p. 309-314, p. 341-345.

Monographie descriptive sommaire, consacrée surtout à la forme politique (p. 342) qui est monarchique quant à l'État, démocratique quant au village. Celui-ci se compose de « *Gehöfte* » (le mot allemand est à la fois intraduisible et juste), fermes, où se groupe une « grande famille » (p. 312) indivise, agnatique. Sur la vie domestique, la position des enfants (p. 313), les jumeaux néfastes (*ib.*), l'adultère, M. Klose nous communique des faits intéressants ; ainsi que sur l'esclavage (p. 314), les marchés, le droit criminel et la procédure (p. 315).

Sur la religion, les renseignements sont plutôt trop brefs (p. 343).

V. BUDANOV. — *L'Autorité dans la Russie ancienne*.

Nouvelle Revue historique de droit français et étranger, 1903, N° 1, p. 35-75, et N° 2, p. 137-158.

L'histoire du droit russe se divise en trois périodes : 1) la période territoriale ou princière, du IX^e au XIII^e siècle ; 2) la période moskovienne et lithuanienne où toutes les terres russes sont groupées en deux États, Moscovie et Lithuanie ; elle dure jusqu'au XVII^e siècle ; 3) la période impériale. C'est l'autorité pendant la première période que l'auteur analyse dans ces deux articles, qui ne sont, d'ailleurs, qu'une traduction partielle de son histoire du droit russe.

A cette phase de l'histoire, la société est constituée sur une base, à la fois familiale ou lignagère et territoriale. La lignée, établie sur le sol, est la *zadruga* ou *vervi* ; l'auteur (ou le traducteur) la qualifie de phratrie, entendant, sans doute, par là un groupe assez étendu de consanguins. Chacun de ces groupements a son habitation. Une réunion d'habitations de ce genre constitue la commune ou union des voisins. Un ensemble de communes associées est appelé parfois province (*volosti*), plus généralement *Zemlia*, terre. M. Budanov nous dit qu'en principe le *volosti* est une portion de la *Zemlia*. Toutefois la différence qui sépare ces deux sortes de groupements n'apparaît pas très clairement à travers son analyse.

Suivant lui, toute cette organisation serait due à un véritable essaimage. La lignée ou maison, en se disloquant, aurait produit la commune ; de la commune seraient dérivées également d'autres communes filiales. La commune souche, en raison de son antériorité, aurait joui de privilèges ; elle serait devenue la capitale du groupe, exerçant sur toutes les autres une véritable prépondérance. Nous n'avons pas besoin de dire que cette genèse nous paraît suspecte. L'État n'est pas un développement de la famille ; mais la famille s'est constituée au sein de groupes sociaux plus étendus, qui ont fourni la matière de l'État.

Toujours est-il que la réunion des communes filiales et de la métropole à laquelle elles sont subordonnées a formé le premier germe de l'État russe ; la terre en est donc l'élément prédominant. De là, ses traits caractéristiques. L'état russe

n'est pas une union de classes, comme la société féodale, ni de personnes comme l'ordre des chevaliers, ni de lignées comme les *oulous* des Tartares ; c'est l'union des communes. La configuration et le nombre de ces États restèrent pendant longtemps variables. Mais, avec le temps, il se fonda dix unités politiques définitives qui, plus tard, entrèrent en qualité de provinces dans l'État moskovien et l'État lithuanien.

A la tête de chaque État ou Zemlia se trouve un prince : et c'est pourquoi la Zemlia est aussi appelée principauté. Autour du prince, il y a une cour de serviteurs (*drougina*). Au-dessous, se trouvent les notables, *startzi*, mot qui signifie « anciens citadins » ; on les appelle aussi quelquefois *boïards terriens*, par opposition aux membres de la cour princière qui sont appelés *boïards princiers*. Peu à peu la différence entre les uns et les autres disparut. Mais la classe des boïards, dans l'ancienne Russie, n'eut jamais une organisation corporative ni des privilèges sociaux qui lui fussent propres, comme en ont les classes nobles. Le caractère terrien des anciens États russes s'y opposait. Chaque commune avait ses boïards, et l'importance sociale d'un boïard variait suivant l'importance de sa commune, si bien que toute la population de la métropole était boïarde par rapport à la population des autres. Les autres classes étaient : 1° celle des bourgeois ou gens des villes, très semblables aux boïards sauf qu'ils ne prenaient pas part au conseil administratif dont il sera parlé plus loin ; 2° celle des vilains, les uns libres, attachés à la glèbe, les autres non-libres ; 3° celle des *izgoï*, formée de toutes les personnes qui ont perdu le droit d'occuper leur ancienne position sociale.

Telle étant la structure de la société, les éléments constitutifs de l'autorité étaient au nombre de trois : le prince, le conseil des boïards ou *Douma*, l'assemblée populaire ou *Vietché*. Ces trois éléments s'impliquaient, se complétaient et se limitaient les uns les autres.

Primitivement, l'autorité du prince était illimitée. Mais cette illimitation patriarcale n'avait rien de commun avec l'absolutisme postérieur de l'époque occidentale ; elle avait pour cause principale l'identité absolue d'intérêts entre le prince et le peuple, lequel pouvait élire le meilleur prince et déposer celui dont il était mécontent. Mais comme ce concert spontané, indispensable à l'autorité du prince, ne put pas se maintenir partout ni invariablement, on finit par définir et délimiter plus exactement les pouvoirs princiers. Le moyen

usité pour cela fut d'abord un pacte conclu avec le nouveau prince. Ces pactes se renouvelaient à chaque nouvel avènement ; puis, dans la seconde moitié du XII^e siècle, ils passèrent en *coutumes*.

D'ailleurs, en fait, avant même l'institution de ces pactes, l'autorité du prince fut de tout temps limitée par les deux autres formes d'autorité que nous avons nommées plus haut : le conseil des boïards et l'assemblée populaire. Le premier avait des séances journalières et le prince était obligé de le conseiller. C'est dire que son rôle était considérable. Quant à l'assemblée populaire, elle était formée par le peuple tout entier, y compris les boïards. Primitivement, elle était composée de délégués, envoyés par les communes inférieures qui venaient à la métropole délibérer, avec les citoyens de cette ville, sur les affaires politiques. Mais, à partir du XI^e au XII^e siècle, elle ne comprenait plus que les citoyens de la métropole qui, dès lors, se trouva investie d'importantes prérogatives. Les droits de cette assemblée s'étendaient d'ailleurs aussi loin que ceux de la douma et du prince. Celui-ci ne pouvait se passer de l'assentiment du peuple et, par suite, était moralement obligé de le convoquer toutes les fois qu'il y avait une décision importante à prendre. Seulement, tandis que la douma se réunissait de droit et tous les jours, l'assemblée populaire était intermittente et n'avait lieu que sur convocation du prince.

Nous trouvons ainsi, dans la constitution des premiers États russes, trois formes d'organisation politique, superposées les unes aux autres, et qui représentent autant de couches historiques successives. D'abord, l'assemblée du peuple, écho d'un temps où l'organisation était démocratique, où il n'y avait encore aucune autorité organisée, en dehors de celle qui résidait, diffuse, dans la collectivité. C'est de là que se sont dégagées et l'autorité des boïards et celle du prince. Et parce que ces dernières étaient les plus récentes, elles firent peu à peu régresser celle qui les avait précédées. Cependant, dans la Russie nord-ouest, l'évolution se fit dans un sens démocratique (p. 142), à Novgorod et à Plotzk notamment ; mais c'est là une exception due à certaines particularités locales (développement du commerce dans cette région).

Mais, si indépendantes que fussent les différentes terres russes, elles furent, de tout temps, unies les unes aux autres par des liens plus ou moins étroits, suivant les moments et

les circonstances. La population de toutes les Russies avait conscience qu'elle formait un tout, une unité morale. On la voit même parfois tâcher de mettre fin aux discussions des princes, et cela au nom des intérêts communs de la terre russe ; même il y eut des tentatives en vue d'établir un centre politique à Kiev, « mère des terres russes ». Le fait mérite d'être noté ; il prouve une fois de plus que les États particuliers se forment, par un phénomène de différenciation, au sein de sociétés plus vastes, dont tous les membres se sentent unis par des liens de parenté ethnique ou morale. Et si, après qu'ils se sont constitués et séparés les uns des autres, ils sentent, à une période ultérieure de leur développement, le besoin de se rapprocher et de s'unifier, cette tendance a, en réalité, ses racines dans le passé le plus lointain. Le sentiment d'unité qui se manifeste alors n'est qu'un souvenir et un écho d'un sentiment ancien qui, pour être resté pendant longtemps invisible, n'avait pourtant jamais disparu. Le panslavisme a existé dès le début des sociétés slaves. On en pourrait dire autant du pangermanisme actuel, du panhellénisme d'autrefois, de l'irrédentisme italien. Il pourrait bien y avoir là l'effet d'une loi générale qui mérite d'attirer l'attention.

E. D.

M. KOWALEWSKY. — Institutions politiques de la Russie. Trad. fr. Paris, Giard et Brière, 1903, iv-370 pages.

Ce qui, aux yeux de l'auteur, caractérise l'histoire de l'État russe, c'est que, devenu un État européen grâce à l'établissement d'un pouvoir central très fort et d'une administration compliquée, il s'essaye parfois à des tentatives de décentralisation et de self-government local en antagonisme avec sa propre constitution.

La Russie est un des rares pays où l'État est organisé avant la nation. Celle-ci ne l'est guère, du XI^e au XVI^e siècle. Les tenanciers de terres, les soldats même passent librement du service d'un maître à celui d'un autre. Aussi, quand les premiers agrandissements du duché de Moscovie sous Jean le Terrible entraînent une organisation plus forte du duché, il n'y a pas d'aristocratie capable de résister aux tsars. C'est le gouvernement qui crée l'aristocratie. Il donne des terres aux chefs militaires, ce qui fait affluer beaucoup de familles en Moscovie. Pour être anobli, il faut occuper une charge publi-

que ; et la noblesse reste toujours chargée de quelque fonction publique, du service militaire jusqu'à Catherine II, puis de fonctions d'administration locale (*dvoriane*). Créant l'aristocratie, les tsars gardent toujours la haute main sur elle, surtout lorsqu'ils ont pris des leçons d'absolutisme dans l'Europe occidentale. D'ailleurs, bien avant Pierre le Grand ils savent rester maîtres d'une noblesse qu'ils ont faite. Au XVII^e siècle, par exemple, la coutume s'étant établie parmi les nobles de garder infiniment leurs charges ou leurs privilèges, Théodore fait brûler les papiers qui mentionnent ces privilèges. Même liberté d'action plus tard à l'égard du clergé. Pierre le Grand abolit le patriarcat et le remplace par un synode ; Catherine sécularise les biens ecclésiastiques.

En même temps qu'ils forment des cadres pour administrer le pays, les tsars contribuent à fixer la population. Au XVII^e siècle, beaucoup de tenanciers endettés sont maintenus par la force sur les terres de leurs maîtres. Les tsars aident ceux-ci dans cette tâche. Et c'est ainsi très souvent que la tenure libre s'est transformée en servage.

Presque toujours le pouvoir gouvernemental se renforce pour préparer une guerre ou une extension de territoire (agrandissements de la Moscovie par Jean le Terrible ; Pierre le Grand, pour avoir une armée permanente, est obligé d'organiser les finances, d'où, de proche en proche, une refonte des principaux services. Dans la lutte contre Napoléon s'évanouissent les vellétés libérales d'Alexandre I^{er}).

Ainsi, le mouvement d'organisation est venu d'en haut, du gouvernement, et non des profondeurs de la société. Il a produit souvent une œuvre artificielle. Les tsars n'ont pas développé des institutions qui existaient en puissance dans la vieille Russie. Ils ont plutôt copié celles qui existaient déjà en Europe, où ils ont mis en pratique des idées d'occident. Pierre le Grand imite la France, la Suède et le Danemark ; Catherine s'inspire de Montesquieu, dans la mesure où ses théories ne diminuent pas l'autorité impériale. De plus, la bureaucratie est tracassière là plus qu'ailleurs ; et beaucoup de révoltes sont causées par sa tyrannie. Aussi l'auteur estime-t-il que l'État n'a pas transformé l'âme même du peuple russe. C'est quand les tsars, surtout Alexandre II, ont été tentés d'établir un self-government local que la Russie a été le plus prospère. L'auteur ne cite malheureusement pas beaucoup de faits à ce sujet. Retenons cependant, sur le carac-

tère superficiel de la pénétration du peuple par l'État, cette singulière dualité de l'organisation judiciaire : les procès des classes supérieures sont jugés d'après des lois venant de l'État, et sans doute très imprégnées de droit européen ; pour les paysans, toutes les affaires civiles sont jugées par des tribunaux élus, lesquels n'appliquent pas des lois, mais des coutumes locales.

Nous ne pouvons suivre l'auteur décrivant, dans leur ordre chronologique, les étapes de cet accroissement continu du pouvoir gouvernemental. Signalons seulement l'essentiel. Du *xvi^e* au *xviii^e* siècle le tsar gouverne avec un conseil privé composé de boïards, et avec des bureaux (*prikasi*) composés d'une manière peu rationnelle. Parfois lorsqu'il faut régler des questions de succession au trône, de finances, de paix ou de guerre, on convoque les Sobors. On a vu en eux, à tort, une sorte de Parlement. Les Sobors gardent toujours le caractère qu'ils ont eu d'abord quand seules les classes administratives et militaires y étaient représentées. Les nobles y sont consultés parce qu'ils ont à fournir des soldats, les marchands parce qu'ils contrôlent la levée des impôts, les uns et les autres comme le seraient des fonctionnaires ayant à donner des renseignements sur les ressources de l'État. Les Sobors ne sont plus consultés après 1698, sans qu'aucune loi les ait jamais abolis.

Pierre le Grand organise une armée permanente. Pour cela il lui faut des rentrées régulières d'impôts. De là le système de taxe par feu substituée à la taxe par tête. Il institue un Sénat composé surtout de hauts dignitaires, et qui n'a que des fonctions de contrôle. Catherine, s'inspirant des idées de Montesquieu, voit dans la noblesse l'appui naturel de la monarchie. Les nobles de chaque province élisent des juges et des fonctionnaires de police. Mais, comme les maréchaux de la noblesse restent soumis à l'autorité des fonctionnaires du tsar, ils ne mettent pas toujours beaucoup d'empressement à remplir les obligations qui leur sont imposées. Catherine enfin réorganise les municipalités ; elle crée des corps municipaux et leur donne des fonctions exclusivement administratives ; mais la tutelle gouvernementale pesant sur les maires rend ces fonctions peu enviables. Les tendances libérales d'Alexandre I^{er} font place, après les guerres contre la France et les émeutes de Pologne, à des mesures qui continuent celles des tsars précédents. Alexandre I^{er} crée le Conseil d'État,

chargé de préparer les budgets, sauf celui de la Cour, et les textes de lois, sans que ses avis lient jamais le pouvoir central. Avec ce tsar aussi apparaît le Conseil des ministres, institué au début pour obliger les ministres à agir de concert.

Alexandre II institue un self-government local qui a rendu de grands services à la Russie, mais qu'après lui les tsars ont malheureusement gêné et amoindri. La base en est une représentation par classes : assemblées de la noblesse, des propriétaires privés, des communautés de village, des propriétaires fonciers urbains. Au-dessus, l'assemblée de district composée de délégués nommés par les corps précédents, et de représentants du clergé et du gouvernement. Enfin, au dessus encore, le conseil provincial ; les nobles y ont la majorité. Ces corps ont des fonctions économiques, à peu près comme nos conseils généraux ; ils n'ont aucune attribution de police. On restreint d'ailleurs peu à peu les pouvoirs de ces assemblées (par exemple le pouvoir qu'elles ont de s'imposer). Quant aux conseils municipaux, depuis 1895, ils ne sont plus élus que par les propriétaires.

L'auteur, en finissant, prévoit un retour aux réformes libérales, mais sans en signaler l'indice dans les actes du gouvernement. Cependant, les restrictions apportées peu à peu au self-government local, les mesures de rigueur continuées depuis vingt ans en Pologne, et inaugurées récemment en Finlande (l'auteur consacre deux chapitres à ces deux pays), ne semblent pas le signe de tendances libérales bien profondes dans les milieux gouvernementaux.

R. H.

H. PIRENNE. — *Histoire de la Belgique*. Tome II. Bruxelles, Lamertin, 1903, p. viii-470 in-8°.

Bien que, dans cette histoire et, particulièrement, dans ce volume, le détail des événements tiennent une place considérable, la marche générale et impersonnelle des institutions ne laisse pas d'apparaître et l'auteur prend soin, d'ailleurs, quoique assez brièvement, d'indiquer les principales phases de leur développement.

C'est surtout sous le rapport de l'organisation politique que ce volume nous intéresse. L'auteur nous fait assister tout d'abord à la lutte que se livrèrent au *xiv^e* siècle, dans les villes de Belgique, les deux classes en présence, le patriciat et les « gens du commun ». Ce conflit aboutit à la défaite géné-

rale du patriciat. Les constitutions urbaines se transformèrent dans un sens démocratique. Il est très intéressant de voir comment les nuances diverses qu'elles présentent reflètent exactement la diversité que présente, d'une ville à l'autre, l'état économique. Notamment, le mouvement démocratique paraît être en raison inverse du développement de la grande industrie (p. 27-69).

En même temps, le pouvoir des princes se consolide. Chaque principauté tend à devenir une véritable souveraineté territoriale. Mais alors se produit une autre et curieuse transformation. Au moment où ces principautés atteignent leur pleine autonomie politique, elles sont entraînées dans un mouvement centralisateur qui, par-dessus tous ces gouvernements territoriaux et particularistes, suscita un organisme commun et unitaire qui les enveloppa. Ce furent les ducs de Bourgogne qui achevèrent cette œuvre d'unification. Cette centralisation tenait aux mêmes causes et produisit les mêmes effets que celle qui s'opérait au même moment en France. C'était le produit des grands changements survenus dans les conditions économiques de la société, dans la situation respective des classes. Les complications progressives de la vie sociale, le développement du grand commerce, l'extension de la culture intellectuelle, l'individualisme croissant devaient nécessairement désagréger les groupements rigides de la société médiévale (p. 316). L'égalitarisme moderne commence à manifester ses premiers symptômes. Or le souverain était l'organe naturel de ce nivellement. D'où la centralisation, qui devait aboutir à la constitution de l'État bourguignon, et comme conséquence, une tendance très marquée des institutions politiques dans le sens monarchique.

On trouvera, en outre, dans ce livre, des renseignements sur l'évolution économique aux XIV^e et XV^e siècles.

E. D.

D. J. SNIDER. — The State, specially the American State, psychologically treated. Saint-Louis, Sigma Publishing Co, 1902, p. 561, in-8°.

« L'Orient a fondé la religion, l'Europe la philosophie, l'Occident fondera la psychologie » ; voilà pourquoi M. Snider écrit un livre sur l'État « traité au point de vue psychologique ». Mais comme l'État américain, le dernier venu des États, contient en lui tous les États passés, il est là « clef » qui nous

permet de tout découvrir en matière de science politique : voilà pourquoi M. Snider consacre la majeure partie de son livre à l'État américain.

Pour l'étudier, l'auteur se borne à analyser article par article et clause par clause la Constitution des États-Unis. De cette analyse deux idées principales se dégagent : aux États-Unis, et seulement aux États-Unis, les trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire) sont égaux. Tandis qu'ailleurs le pouvoir judiciaire (si même on peut parler de « pouvoir » judiciaire) est une administration comme l'administration des postes ou des travaux publics, il détient, aux États-Unis, une partie de l'autorité suprême puisqu'une loi, votée par le Congrès et approuvée par le Président, n'est pas valable si la Cour suprême la juge contraire à la Constitution. D'autre part, à la différence de tous les autres États, l'Union est créatrice d'États. Tribus barbares, cités antiques, nations européennes et empires orientaux, tous les États connus n'ont d'autre souci que de sauvegarder leur indépendance ou de ravir celle du voisin : ce sont des États destructeurs d'États ; au contraire l'Union suscite des États dans les territoires de l'ouest, et ailleurs s'il est possible. Ces deux caractères distinctifs de l'État américain dépendent de sa nature psychologique. On peut le considérer comme une volonté qui se développe. L'acte volontaire est d'abord délibéré : la loi est d'abord soumise aux délibérations du Congrès, et de même que dans la conscience individuelle se présentent des motifs rationnels et des mobiles passionnels, de même la loi est l'œuvre d'une Chambre composée d'hommes jeunes et impulsifs, et d'un Sénat conservateur et de sens rassis. Après la délibération vient l'exécution ; après le Congrès vient le Président. Puis l'acte est de nouveau soumis au jugement de l'intellect : après l'exécutif vient le judiciaire. Ces trois éléments sont aussi nécessaires à l'État qu'à la volonté individuelle. Mais la volonté individuelle ne se contente pas de se réaliser par des actes ; elle se prend elle-même pour objet ; non seulement on veut, mais on veut vouloir ; la volonté se recrée elle-même et se plaît à se reproduire ; l'État américain ne fait qu'imiter ce processus volontaire quand il crée autour de lui des États. Ainsi c'est à son essence volontaire qu'il doit ses traits distinctifs.

Mais l'État américain n'est que la forme la plus développée de tout État : tout État est volonté. Tout État, en effet, a pour but de garantir aux individus par le moyen de la loi, la

liberté. L'individu veut et veut vouloir, mais il ne peut réaliser complètement sa volonté sans le secours de l'État. L'État est donc la volonté objective qui renforce la volonté subjective. L'État est le miroir magique qui renvoie à l'individu avec son image une puissance nouvelle. Tel est du moins le rôle de l'État « positif ». Il est vrai que l'État joue aussi un rôle « négatif », c'est-à-dire qu'au lieu de garantir aux individus la liberté, il l'entrave. Mais parfois ce rôle en apparence négatif est positif en réalité, par exemple, dans le cas où la volonté entravée par l'État est elle-même destructrice de volonté et par suite négative (crime). Encore faut-il avouer que l'État est souvent « négatif », « destructeur de volontés », soit qu'il s'attache à détruire un autre État (guerre), soit que « perversi » il laisse l'anarchie s'établir et les volontés individuelles s'entre-détruire. La liberté qu'il consacre ne doit pas être en effet la liberté capricieuse des individus livrés à leurs passions, mais une liberté raisonnable et respectueuse de la loi. Aussi, loin de dire que la loi soit l'ennemie de la liberté, doit-on reconnaître que sans loi il n'y aurait pas de liberté.

Sans reprocher à M. Snider le tour ingénieux qu'il donne à ses pensées, on peut craindre que des préoccupations littéraires priment chez lui la rigueur scientifique. Nous n'attachons pas plus d'importance qu'il ne convient à des comparaisons comme celle qui assimile la périodicité des sessions du Congrès à la périodicité du mouvement planétaire ; mais nous nous demandons si l'assimilation de l'État à la volonté est beaucoup plus instructive. Il n'est pas très surprenant que les moments de la volition se retrouvent dans les institutions politiques, puisqu'elles sont les instruments de volontés humaines, mais si l'étude des institutions politiques peut servir à montrer quelle idée se font de l'activité les hommes d'un certain temps ou d'un certain pays, si d'autre part la psychologie d'un peuple déterminé peut expliquer ses institutions politiques, on ne voit pas comment l'étude générale de la volonté peut rendre compte des particularités de ces institutions. On voit bien quels services réciproques peuvent se rendre la sociologie politique et l'éthologie collective ; on voit moins bien quels services la psychologie générale a rendus à la « science politique » de M. Snider.

Cette « science » décrit moins le réel que l'idéal. La constitution américaine dépouillée de quelques articles malencontreux (ceux qui, par exemple, toléraient l'esclavage), et

servie par une administration meilleure, tel serait pour M. Snider l'idéal des États. Nous n'avons pas à discuter cette opinion ; mais nous ne pouvons comprendre que l'auteur présente cette théorie comme une définition de tout l'État. Il est vrai que, pour l'auteur, l'État américain, parce qu'il est le dernier venu, contient en lui tous les autres, mais peut-on sérieusement soutenir qu'on retrouve dans les institutions américaines ce qu'il y a dans « l'État patriarcal, dans la monarchie orientale et dans la nation européenne » ? Suffit-il de dire que le monarque oriental « assure sa propre liberté » pour conclure qu'il n'y a pas d'exception à la loi d'après laquelle tout État a pour but de « garantir aux individus leur liberté » ? Enfin a-t-on le droit de donner pour une esquisse « de science politique » un travail qui non seulement n'étudie que le gouvernement américain mais n'en analyse même pas toutes les fonctions ? Le livre de M. Snider est un pieux hommage à la constitution de son pays ; il renferme des idées intéressantes (telle la distinction des États destructeurs et des États créateurs d'États, telle encore la distinction du rôle « positif » et du rôle « négatif » de l'État), mais il ne peut pas être considéré comme un traité de sociologie politique.

P. L.

M. OSTROGORSKI. — **La démocratie et l'organisation des partis politiques.** Paris, Calmann-Lévy, 1903, 2 vol. xiv-609 et 759 p.

L'œuvre, considérable à tous égards, de M. Ostrogorski, continue et complète l'œuvre des Tocqueville et des Sumner-Maine, des Lecky et des Bryce : elle enregistre, par une observation directe, quelques-uns des résultats de la grande expérience tentée sous nos yeux par les sociétés démocratiques ; elle hâte le moment où l'on pourra juger objectivement, et non plus seulement à coup de métaphores biologiques, les effets du mouvement égalitaire.

L'observation de M. O. veut s'attacher aux *forces* plutôt qu'aux *formes* de la vie politique. C'est de celles-ci, nous dit-il, que ses devanciers semblaient surtout préoccupés : ils étudiaient de préférence les *institutions* démocratiques et leurs effets probables. Derrière les institutions, ce sont les hommes que notre auteur veut voir à l'œuvre ; ce sont des citoyens qu'il veut saisir dans leurs mouvements, et dans les

combinaisons qu'ils forment pour obtenir tels ou tels effets. Pour connaître ces méthodes d'action, ce *fonctionnement* de la démocratie, l'étude des « partis » s'imposait.

M. O. a donc mené son enquête dans les pays où les partis politiques sont le mieux organisés, à savoir en Angleterre et surtout en Amérique, bien résolu à ne pas méconnaître sans doute la variété des caractères nationaux et des antécédents historiques, mais à faire effort pour dégager les tendances communes, celles qui doivent se révéler partout où la démocratie s'organise en partis. Ce sont les résultats de cette enquête, qui n'a pas duré moins de quinze ans, et dont les éléments ont dû être recueillis dans la vie plus encore que dans les bibliothèques, que nous trouvons classés et commentés dans ces deux gros volumes.

M. O. dit qu'il étudiera les partis au point de vue dynamique avant de les étudier au point de vue statique : c'est-à-dire qu'il retrace leur genèse et les phases de leur développement avant d'analyser le mécanisme de leur action.

Pour l'Angleterre, il nous rappelle comment le double mouvement des idées et des choses, le succès de la philosophie individualiste (à base religieuse ou à base utilitaire), aidé par l'expansion de l'industrie, démolit les cadres de l'ancienne vie politique, qui étaient en même temps les cadres de la vie sociale. La prédominance exclusive des *gentlemen*, classe dirigeante unique à laquelle les fonctions du gouvernement central aussi bien que celles de l'administration locale étaient réservées, ne peut longtemps se maintenir. Vainement les romantiques d'églises ou de châteaux, les idéalistes à la Carlye ou les socialistes chrétiens essaient chacun à leur façon de restaurer l'unité du vieil ordre social, l'esprit individualiste est le plus fort ; l'autonomie proclamée des hommes égaux ne tolère plus la hiérarchie classique, qui comprimait les libertés. Comment donc, pour agir dans le monde renouvelé par l'idée égalitaire, vont-elles s'organiser ?

Les associations politiques que l'Angleterre avait déjà connues (*Hampden clubs*, *Anti-Corn-Law League*, *Associations constitutionnelles*, *Association catholique*) offraient comme des amorces pour cette organisation nouvelle. Ces associations extra-constitutionnelles ne tendaient pas à vrai dire à devenir des pouvoirs réguliers dans l'État ; leur intervention était considérée comme exceptionnelle, et comme imposée par des nécessités momentanées. L'effort des partis proprement dits

sera de substituer à ces interventions temporaires et limitées une action continue, universelle et permanente. Diverses circonstances historiques : l'activité que déploient les Registration-Societies pour la confection des listes électorales, abandonnée par la *Reform Act* à l'initiative privée ; la résistance des libéraux de Birmingham à la « clause des minorités » ; les efforts même du « Torysme populaire », tout conspire pour favoriser la formation de véritables « caucus » dont l'influence est limitée sans doute par celle des puissances traditionnelles (autorité des *lords*, prestige des *leaders*) ou des puissances nouvelles (*indépendant labour party*) mais qui n'en gagnent pas moins, dans la vie politique anglaise, une place prépondérante.

Les organisations devaient d'ailleurs, aux États-Unis, se développer beaucoup plus librement. Dès le lendemain de la Révolution, on y trouve des clubs, des comités de correspondance, d'éphémères conventions de comté. Mais le système ne prend toute sa vigueur que lorsque des conventions périodiques, « législatives », puis « congressionnelles » s'instituent pour la désignation préalable des candidats qui seront inscrits sur le *general ticket*. Après diverses crises, ébranlés par le fiasco du caucus congressionnel de 1824, gênés par la question de l'esclavage qu'ils essaient d'escamoter, les partis se retrouvent plus solidement constitués que jamais au lendemain de la guerre. Dès lors, et malgré nombre de résistances obstinées ou de révoltes brusques, le progrès de leur organisation ne s'arrête plus ; il se forme une catégorie de professionnels pour les servir ou pour s'en servir ; ce sont désormais des « machines » en effet, admirablement montées, et qu'il semble quasi impossible de démonter.

Comment ces machines fonctionnent-elles ? Et quel est sur la vie publique l'effet probable de leur fonctionnement ?

Pour répondre à cette question, l'auteur procède à l'analyse sociale des partis en Angleterre. Il décrit les groupements dont la combinaison les constitue : les réunions périodiques de quartiers, les conseils généraux de circonscriptions, ou *centaines*, les organisations centrales avec leurs grandes sections régionales et les réunions annuelles de délégués. Il montre par quel mécanisme ces fédérations agissent, — comment elles enrégimentent une masse d'hommes en utilisant, pour le culte du parti, le sentiment du devoir et le sentiment de l'amour-propre, — quelle prépondérance elles assurent, vis-à-

vis des représentants eux-mêmes, aux « secrétaires », aux *wire-pullers*, aux politiciens professionnels, — quel personnel elles forment pour la *canvass* et pour les *meetings*, — pourquoi elles s'adressent à la sensibilité, à la sociabilité et à l'intérêt proprement dit plutôt qu'à la raison.

Avec de tels procédés, ces organisations rendent-elles des services qu'on ne pouvait attendre? Assurent-elles le bon fonctionnement du gouvernement parlementaire et la libre expression de la volonté populaire? Il semble bien plutôt qu'elles faussent tout, en s'interposant entre la masse des électeurs et le représentant. Elles réduisent celui-ci à l'état de délégué d'un comité, elles diminuent sa responsabilité véritable en même temps que son indépendance. (Voir le récit de la lutte du Caucus de Newcastle contre Cowen T. I, p. 218 et suiv. Si du moins il était vrai qu'elles augmentent la liberté de l'électeur, et en faisant l'éducation des masses, leur permettent de mieux reconnaître leurs propres volontés? Mais l'auteur montre que le mode d'action des partis est peu fait pour favoriser la réflexion; ils présentent à l'électeur la besogne toute taillée, *cut and dried*, et l'invitent à exécuter docilement des démarches réglées d'avance; dans leurs efforts pour faire « penser par bataillons, » ils travaillent à l'effacement de l'individualité. En un mot, ces grandes fabriques d'opinions risquent de tout mécaniser; elles tendent à substituer un gouvernement de machine à un gouvernement d'hommes responsables.

Contrecarrés par un certain nombre d'influences traditionnelles et de « forces vives » (prestige des lords, de l'Église, des leaders, souci des intérêts matériels), les fâcheux effets de ces « forces formelles » ne sont pas encore, sur la terre anglaise, manifestes à tous les yeux. L'auteur se rend compte sans doute que nombre d'observateurs de la vie politique anglaise refuseraient de signer le tableau pessimiste qu'il nous présente; mais du moins, suivant lui, la « tendance » est indéniable. Et si on veut en mesurer l'élan, il suffit d'éclairer l'avenir de l'Angleterre par le présent des États-Unis. C'est aux États-Unis qu'il faut voir ce que le triomphe des partis organisés risque de faire de la démocratie.

C'est ici en effet que le mécanisme atteint sa plus haute perfection. Les assemblées primaires, délaissées de la grande majorité des citoyens, sont manipulées par des coteries de politiciens, qui ne se font pas faute de « truquer » l'expression de

la volonté populaire (*primaires* « happées », volées », « triées », comptes frauduleux de bulletins, connivences des « inspecteurs »). Les diverses *conventions* où les délégués se réunissent pour dresser des listes de candidats, si nombreuses aux États-Unis, ne représentent que très imparfaitement l'opinion réelle, et le vice de leur caractère insuffisamment représentatif est encore aggravé par leur procédure et leurs mœurs. En réalité, elles sont dans la main des manieurs d'hommes professionnels, les *boss*, qui emploient tous les moyens pour faire prévaloir les listes qu'ils ont préalablement fixées. Déchaînant l'enthousiasme par toute sorte de méthodes mécaniques (et arrivant ainsi, dans le cas des *conventions nationales*, à provoquer de véritables crises d'épilepsie collective), distribuant, suivant les services rendus ou l'hostilité témoignée au parti, des récompenses et des punitions de toute nature, levant de véritables impôts sur tous ceux qui attendent quelque chose des élections, ils arrivent à un degré de puissance inconcevable. Pour peu que ces monopoleurs politiques se rencontrent et se syndiquent avec les monopoleurs économiques, on comprend à quel point ces « intérêts sinistres » jouent de la volonté nationale et exploitent la chose publique. En réalité, dans les assemblées composées par ces méthodes, il n'est pas étonnant que « tous les intérêts soient représentés, sauf l'intérêt général ». Les partis ainsi menés ne luttent plus pour des idées; leurs programmes ne s'opposent, à vrai dire, par rien de bien précis; le système de la rotation des emplois aidant, il est entendu que de plus en plus on combat « pour les dépouilles ».

Si malgré des luttes héroïques pour l'émancipation (« unions des citoyens », *mugwumpism*) ce système domine toute la vie politique en Amérique, cela s'explique sans doute par certains traits du caractère national. Occupés à « faire de l'argent », les citoyens sont volontiers portés à laisser faire le politicien. Leurs tendances matérialistes sont donc responsables de l'état de choses, mais leurs tendances idéalistes conspirent vers le même résultat. C'est sur leur patriotisme que se fonde leur loyalisme de parti; la *regularity* devient souvent à leurs yeux une sorte de prescription religieuse (I, 412, II, 99, 311); et ainsi leurs dispositions morales elles-mêmes servent à alimenter le formalisme politique.

Mais quelles que soient les raisons particulières de leur succès en Amérique, il est clair que de pareilles organisations

ne rendent pas à la démocratie les services escomptés. Institués pour assurer d'une part le fonctionnement d'un gouvernement de plus en plus complexe, d'autre part la libre expression des opinions de citoyens de plus en plus nombreux, les partis réalisent mal la première fin, et ne réalisent à aucun degré la seconde. Tombés sous leur dépendance, les grands pouvoirs publics s'énervent. L'autorité des leaders, absorbés par les besognes et les soucis du patronage, est diminuée. L'initiative des hommes politiques est annihilée par la machine. Et comme ce n'est plus devant le public qu'ils sont responsables, ce ne sont pas les véritables intérêts du public qui les préoccupent. Les intérêts du parti primant tout, et la réalisation des programmes étant beaucoup moins importante à leurs yeux que le partage des dépouilles, il s'ensuit que le jeu de bascule classique est faussé lui-même : les partis, réduits par le Caucus à n'être que des expédients électoraux, deviennent de plus en plus incapables de servir d'instruments de gouvernement. Quant à l'opinion, elle apparaît déformée bien plutôt qu'exprimée par tout ce système. Il a pour résultat de recouvrir et comme d'étouffer sous une opinion factice, entretenue par le conformisme extérieur qu'il impose à la majorité, l'opinion réelle. Celle-ci, à vrai dire, se révolte quelquefois et brise la machine. Elle garde donc son pouvoir répressif, mais elle a perdu son pouvoir préventif. Cette puissance d'intimidation nécessaire à tout gouvernement et dont la démocratie est armée, grâce à ses institutions propres, à un degré supérieur, se trouve faussée et détournée de son but. Manipulée par les partis, elle n'aboutit qu'à la constitution d'une atmosphère de lâcheté générale.

Comment remédier à cet état de choses ? L'auteur se montre sceptique vis-à-vis des efforts faits pour « organiser » le suffrage universel par la représentation des intérêts : il se défie des métaphores biologiques et craint, si l'on suit ce plan, qu'on n'aboutisse qu'à une « organisation des égoïsmes ». Il considère de même comme insuffisante la représentation proportionnelle. Il attache plus d'importance aux mesures par lesquelles l'État pourrait légaliser les votations préalables, et assurer la sincérité de ces consultations, destinées à permettre une analyse exacte des volontés nationales. Mais c'est surtout d'un changement complet de méthode dans la position des problèmes politiques qu'il attend le salut. Qu'au lieu de former des partis permanents, apportant un bloc de solutions

pour tous les problèmes proposés, les citoyens forment des ligues spécifiées et momentanées, en vue d'un problème défini, alors, suivant l'auteur, les inconvénients du formalisme politique seront effacés. Des hommes plus compétents, et ayant un sentiment plus vif de leur responsabilité précise pourront être mis en avant. Et surtout la masse des citoyens, bien loin d'être inclinée à l'abdication du conformisme, sera perpétuellement incitée à la réflexion et au choix. L'union remplaçant l'unité, la liberté du citoyen ne sera plus un vain mot. Après l'*habeas corpus*, la démocratie aura conquis enfin l'*habeas animum*.

— Il nous est difficile, dans ce bref résumé, d'indiquer toutes les questions auxquelles l'auteur est amené à toucher, et toutes les indications fécondes qu'il sème chemin faisant. Pour la classification des modes de gouvernement (II, 604), pour la discussion des idées de Montesquieu sur les ressorts propres à chacun d'eux (II, 584, 696 et appendice I), ou de celles de Rousseau sur le contrat social (II, 633), pour les théories de la densité et de la mobilité (II, 49, 198, 332, 393), de la différenciation et de la complication sociales (I, 44, 565, II, 620-650), les sociologues trouveront dans ces deux gros volumes une foule de renseignements ou d'indications utilisables. Quant à la thèse générale du livre, il est vraisemblable, si l'on en croit d'autres observateurs (V. Esmein, *Revue politique et parlementaire*, juillet et août 1903), que le pessimisme de M. Ostrogorski est excessif. L'esprit individualiste et quasi « libertaire » qui anime son œuvre l'amène à présenter sous un jour défavorable des manifestations ou des organisations que d'autres jugeraient naturelles, utiles, ou en tous cas inévitables. Mais, pour prouver ces assertions, il faudrait entrer dans le détail et, à vrai dire, poursuivre une contre-enquête. On ne peut que souhaiter que l'exemple de M. Ostrogorski soit suivi, et que les observations de ce genre se multiplient.

C. B.

GEORGE-F. MILLIN. — *The village Problem*. Londres, Swan Sonnenschein, 1903.

Demande, au nom d'un idéal démocratique imprégné de christianisme, la limitation des effets de la libre concurrence et la reconstitution des villages, qui tendent à disparaître, en Angleterre, au grand détriment de la nation.

VI. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

PAR MM. DURKHEIM ET E. LEVY.

GIRAULT (ARTHUR). — **Les Bambaras**, d'après les observations de M. le capitaine Lenfant. *Nouv. Rev. hist. de droit français et étranger*, 1903, N° 1, p. 95-106.

L'article est rédigé d'après les réponses faites par M. Lenfant aux questions qui lui avaient été adressées. Bien que l'informateur ait passé près de quatre années dans le bassin du Niger, les renseignements qu'il nous donne sont très sommaires. Parmi les plus intéressants, nous noterons d'abord ceux qui concernent la propriété. La propriété foncière n'existe pas. La terre n'est à personne. Le rôle du chef consiste beaucoup moins à empêcher les empiètements, qu'à obliger chacun à cultiver un champ assez étendu pour pouvoir nourrir sa famille et payer l'impôt. Toutefois l'individu possède sa maison, le jardin qui y est attaché et les produits de son travail. Dans la mesure où il y a propriété privée, il peut y avoir contrat. Les contrats de vente se passent devant le marabout ou le chef du village, qui les consigne sur ses tablettes. — Les crimes sont très rares. Il y a des meurtres par colère, non pour vol. L'indigène confesse d'ailleurs ses fautes avec une ingénuité remarquable.

E. D.

KOHL (DIETRICH). — **Die Allmende der Stadt Oldenburg** (mit einer Karte). Oldenburg, Gerhard Stalling, 1903, 76 p. in-8°.

C'est l'histoire d'un allmend. Aussi d'une partie on n'a pas de document d'origine. En 1375, la ville achète le moulin et ses dépendances, forêts, prés, pâturages, marécages, eaux, terres arables; d'autres parties provenaient de donation. La commune acquit de petites possessions en pleine propriété, mais les plus importantes, elle les eut comme terres féodales. Les suzerains étaient des dignitaires laïques ou ecclésiastiques, mais les suzerains ecclésiastiques laissèrent prescrire leur droit pendant les troubles de la Réforme et le perdirent.

Chaque compagnon usait à son gré de l'allmend, pour les besoins de sa maison et de sa profession; mais cette liberté

individuelle était réglementée à certains jours, notamment : quant au nombre de têtes de bétail à faire paître, quant à la répartition des coupes de bois, quant au respect des voies de communication. (Voy. le tit. XIII du droit communal d'Oldenburg.)

La vie économique avait un certain caractère communal, quant à l'ensemencement surtout et au droit de chasse sur les terrains à ensemer. En outre la commune exploitait des moulins, des tuileries.

Le morcellement de l'allmend s'est fait par l'extension de la propriété individuelle et par voie de cessions. Le territoire fut d'abord divisé en *Zeit*, ou en *Erbpacht*.

Le 17 mars 1803, on décida de partager entre les ayants droit; et on commença les travaux préparatoires. A l'époque de l'occupation française, le droit de pacage gratuit fut supprimé. En 1816, on reprit l'idée de partage sous prétexte qu'on procédait partout ainsi. Mais le partage ne se fit pas; seules quelques parcelles furent louées, en attendant l'occasion de les vendre avantageusement. Le droit au pacage gratuit, d'abord rétabli, fut définitivement supprimé.

E. L.

LEFÈBURE (EDMOND). — **Le droit successoral paysan en Allemagne**. Paris, Pedone, 1901, 103 p. in-8°. (A signaler le chapitre vi sur les résultats des lois établissant l'Anerbenrecht.)

FRANKE. — **Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China**. Leipzig, Dieterich, 1903, 104 p. in-8°.

Les sources essentielles de l'auteur sont : 1° des sources littéraires : le Shuking, le Shiking et Meücius ; 2° des œuvres historiques ; 3° les édits et rescrits impériaux ; 4° pour les droits des étrangers, les conventions entre les États ; 5° la pratique.

L'opinion admise, surtout chez les Anglais, est que l'empereur est propriétaire. M. Franke estime que, comme en Europe, il y a eu une évolution vers la propriété individuelle. Le livre I, troisième partie, du Shuking raconte comment, vers 2500, l'empereur Yü a fait dessécher et défricher certaines contrées ; puis il les divisa en districts, le centre devant être bien de la commune ; autour, les terres des princes vassaux, les cercles suivants étant réservés pour des colons et de petits criminels, les derniers pour de grands criminels. Ce serait la

première période, la période *a*) de la terre commune au peuple, l'empereur étant au milieu comme représentant de la communauté; *b*) de la terre commune de la tribu, avec, à la tête de chaque tribu, un vassal. Mencius expose un système de répartition des terres, d'après lequel un carré était divisé en neuf carrés; celui du milieu est le champ de la communauté; les huit autres sont répartis entre huit familles. Le champ commun était cultivé par les huit familles en commun et avant tous autres (Meng-tsew, III, 1; III, 19). Ce système est également exposé dans les annales de la dynastie de Han (206-230 apr. J.-C.). Dans cette période, la famille est l'unité dans le régime de propriété foncière.

Sous les dynasties de Wei (386-532) et de L'ang (618-907), l'individualisme commence à se développer. Les hommes de vingt et un à soixante ans recevaient 100 *mou*, ceux de seize à vingt et un ans, 20 *mou* s'ils avaient de la famille. A leur mort, la propriété de famille restait à la famille, leur propriété personnelle revenait à l'État qui l'attribuait à d'autres (K'in Langshu, chap. 48, fol. 4 verso). C'était sans doute au fils du défunt qu'était attribuée cette succession (l'auteur fait ici un rapprochement hasardé avec le système de l'Erbpacht). Sous la dynastie de Sung (960-1127) on permit, en 990, dans une partie du pays, aux gens de demander la permission de cultiver des terres vierges, lesquelles deviendraient leur propriété.

Il est vrai qu'on lit dans le Shiking : « Tout sous le vaste ciel est terre de l'empereur; tous les habitants de la terre sont les serviteurs de l'empereur. » Mais : 1° cela est la conséquence de l'idée de l'État en Chine; 2° ce texte exprime un état d'esprit d'exaltation religieuse; 3° beaucoup d'autres textes prouvent avec évidence qu'on distingue une propriété privée et un domaine public. Quant aux droits de l'État sur la terre, ils existent partout, sauf le droit de l'État chinois sur les alluvions.

Il y a six modes de propriété foncière : 1° la propriété privée, la plus générale, constatée dans une sorte de livre foncier qui a d'ailleurs surtout un caractère fiscal; 2° les territoires de bannière, qui sont possédés par les Mandchus et peuvent être comparés aux fiefs, leurs possesseurs étant astreints au service guerrier; 3° le domaine fiscal; 4° le domaine privé de la couronne; 5° les territoires publics, comparables aux communautés du moyen âge; 6° les colonies militaires.

Puis l'auteur étudie les charges de la propriété privée : I. L'impôt foncier, base du système fiscal. II. La corvée, qui en principe ne charge pas la propriété foncière, mais qui pèse sur elle en fait. III. Les taxes de transmission.

Comment cette propriété s'acquiert : 1° Par l'occupation de la culture des terres sans maître; mais les alluvions augmentent le domaine fiscal. 2° Par succession par parties égales entre les fils; d'où un morcellement extrême. Si la terre n'est pas partageable, les fils cultivent en commun; de même si la mère survit au père. Il n'y a pas de droits de succession. Il n'y a pas en principe de succession testamentaire; un legs à d'autres que les *sui* est traité comme donation, il n'est exécuté d'ailleurs que s'il respecte les droits des *sui*. L'exhérédation n'est pas non plus autorisée; il faut recourir à des actes fictifs pour empêcher la dissipation des biens par des fils prodiges (cf. *the law of testamentary succession as popularly understood and applied in China*. *China Review*, vol. XV). 3° Par achat. Mais dans la terre se trouvant le tombeau des ancêtres, la vente est considérée comme contraire à la piété : source de grandes difficultés pour les sociétés minières ou de transport. En tout cas il faut en général le consentement de la famille, sous sanction de peines rigoureuses. Il y a quatre sortes de ventes immobilières : 1° la vente pure et simple; 2° la vente à réméré; 3° et 4° la vente pure et simple ou à réméré soit de la superficie, soit du fonds. Cette dernière division de la terre est une cause de troubles économiques. La propriété se perd : 1° par abandon; 2° par confiscation; 3° par expropriation. L'abandon est fréquent (par suite de famine, inondation, rébellion). Quant à la confiscation, il semble qu'une confiscation générale se prépare pour les biens de mainmorte. L'expropriation, elle, a été introduite par les Européens.

On peut acquérir des droits réels sur le terrain d'autrui. Le bail à ferme est considéré comme donnant naissance à un véritable droit réel, et même à une sorte de propriété (voy. p. 63 et sqq.). Il ne reste comme droits réels inférieurs que : 1° le nantissement; 2° l'hypothèque, mal organisée, de sorte qu'on pratique plus volontiers le nantissement, véritable antichrèse; 3° les servitudes, qui ne sont pas législativement organisées.

Enfin le livre traite de l'acquisition de la propriété par les étrangers; en réalité ceux-ci n'ont qu'un droit de bail perpétuel sauf dans les ports ouverts; et encore la théorie de l'al-

l'union est-elle pour eux une source de difficultés et de troubles.

E. L.

G.-V. BELOW. — *Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie. Ueber die Lehre von Ureigentum.* Beil. zur Allgem. Zeit., 1903, nos 11 et suiv.

LAPSEY (GAILLARD T.). — *The origin of Property in Land.* *The American historical Review*, 1903, VIII, p. 426-448.

VII. — LE DROIT DES OBLIGATIONS ET LE DROIT CONTRACTUEL

Par MM. FAUCONNET et HUVELIN.

G. MAZZARELLA. — *Il prestito nell'India antica.* (*Le prêt dans l'Inde antique.*) *Riv. ital. di sociol.*, anno VII, fasc. I-II, gennaio-aprile 1903, p. 54-100.

M. Mazzarella publie depuis plusieurs années des études d'« ethnologie juridique » relatives aux institutions et aux sociétés les plus diverses, mais inspirées d'une même méthode (cf. *Ann. soc.*, III, 383 ; V, 390, 391, 420 ; VI, 309). Il s'efforce de construire le schème d'une institution ou d'un système juridique, dans une société à une époque donnée ; le présent article a pour objet les règles relatives au prêt dans les lois de Manou, et les analyse sous les rubriques suivantes : aptitude juridique à contracter et à emprunter, formation du contrat de prêt, obligations qui en dérivent, modalités essentielles du prêt (intérêts, gages), extinction (paiement volontaire ou contraint, servitude du débiteur, novation).

Ce schème obtenu, M. Mazzarella procède à ce qu'il appelle l'analyse « stratigraphique » qui consiste à déterminer à quels types fondamentaux d'organisation, et plus particulièrement à quel type prépondérant, on peut rapporter l'institution et le système dont on a donné la description. On reconnaît ici le procédé de classification de Post et de ses successeurs allemands. L'auteur déclare d'ailleurs lui avoir d'abord emprunté la notion des quatre types d'organisation, gentilice, territoriale, féodale et individualiste. Mais il a ensuite réduit ces types à deux : le type gentilice, caractérisé par l'absence, le type féodal caractérisé par la présence de la « stratification

hiérarchique des classes». Le territorialisme constituerait selon les cas une variété de l'un ou de l'autre de ces deux types, l'individualisme, une des variétés les plus évoluées du type féodal. Parmi les sociétés connues, les unes appartiendraient au type gentilice pur ; il n'en existerait pas qui ne présentât des traces de gentilisme. Du point de vue juridique, toutes les sociétés se classeraient donc en gentilices et en féodales suivant que les traits propres à l'un ou l'autre type y seraient prépondérants. Enfin l'institution ou le système juridique étudié devrait être rapporté à l'un ou à l'autre type, suivant qu'on reconnaît pour sa condition nécessaire, la non-existence ou l'existence de la stratification hiérarchique des classes.

Conformément à ces principes, M. Mazzarella cherche à établir dans le présent article : 1° qu'un certain nombre des règles du prêt édictées par Manou se rattachent au type féodal : l'aptitude à prêter et à emprunter varie selon la caste, de même que le taux de l'intérêt ; le créancier ne peut réduire en servitude le débiteur insolvable d'une caste supérieure ; l'autorisation royale est nécessaire aux mineurs et aux femmes sans famille qui veulent contracter un prêt, etc. ; un certain nombre de règles doivent être rapportées à la variété individualiste du type féodal. — 2° Mais que la plupart et les plus importantes de ces règles se rattachent au type gentilice : capacité des groupes domestiques, de la femme mariée ou veuve, égalité du taux de l'intérêt pour le prêt garanti par un gage, quelle que soit la caste, procédés non judiciaires pour obtenir la restitution de la chose prêtée, servitude pour dettes, etc. — 3° Que par conséquent, si importants que soient les éléments féodaux de l'institution considérée, c'est au type gentilice que la rattachent les caractères qui sont en elle prépondérants.

Les raisonnements sur lesquels s'appuie l'auteur pour établir les relations, directes ou indirectes, entre les diverses institutions et les types d'organisation juridique, ne sont pas sans intérêt et sont généralement ingénieux. La méthode sociologique qui consiste à constituer et à classer des types d'institutions et à en déterminer les relations de coexistence est celle-là même que nous préconisons ici. Mais, comme nous l'avons déjà dit à propos des précédents travaux du même auteur, il ne nous paraît pas que les classifications de Post, quelques services qu'elles aient pu rendre, soient scientifique-

ment utilisables : les deux types de M. Mazzarella confondent, croyons-nous, des formes d'organisation juridique extrêmement différentes. Cette observation nous dispense de faire d'autres objections sur la manière dont il applique sa méthode.

P. F.

BEKKER. — *Ueber die Objekte und die Kraft der Schuldverhältnisse; geschichtliche Ueberschau* (Sur les objets et la force des rapports obligatoires; esquisse historique); — *Nachtrag zur Lehre vom Nexum* (Appendice sur la notion du *nexum*). *Zeitschr. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, XXIII (1902), Röm. Abth., p. 1-30; 429-430.

MOMMSEN. — *Nexum*. *Ibid.*, p. 348-355.

LENEL (OTTO). — *Das Nexum*. *Ibid.*, p. 84-101.

La question du *nexum*, mise à l'ordre du jour par un article de Mitteis (analysé dans le volume précédent de l'Année sociologique, VI, p. 390-393), passionne les historiens allemands, s'il faut en juger par le nombre des travaux qu'ils lui consacrent¹. Plusieurs d'entre eux ont déjà pris parti² pour ou contre l'existence d'un mode de contracter *per aes et libram* dans l'ancien droit romain. Par malheur, plus les adversaires de la théorie traditionnelle due à Huschke deviennent nombreux, moins ils s'entendent.

I. L'article que M. Bekker consacre aux *objets des rapports obligatoires* se compose de plusieurs courtes études juxtaposées. Les premières constituent plutôt un essai de systématisation dogmatique qu'un travail historique. Elles tendent à établir, d'après les principes romains de la dernière époque, plus ou moins complètement acceptés par le Code civil allemand, que la création d'une obligation se ramène à un démembrement du patrimoine du débiteur; — autrement dit, que tout droit personnel n'est qu'un droit réel grevant l'ensemble de ce patrimoine. Il justifie ces idées, — qu'on rapprochera de celles émises en France par M. Emmanuel Lévy, — par certaines considérations pratiques, et par quelques dévelop-

1. Il sera rendu compte, dans le tome VIII de l'Année, du récent ouvrage que Schlossmann vient de consacrer à la même question (*Römisches Schuldrecht*, 1904).

2. Voy. aussi l'opinion de Krüger. *Z. der Sav. Stiftung*, XXIII (1902), R. A., p. 495.

pements historiques consacrés à la procédure romaine d'exécution. Cette exécution s'opère anciennement sur la personne, par voie de *manus injectio*; le mode essentiel de s'obliger est le *nexum*, directement exécutoire par la *manus injectio*; c'est dire que l'obligation porte à cette époque sur la personne. Plus tard elle passe sur les biens, grâce aux adoucissements apportés à la *manus injectio* primitive (Loi *Pactelia Papiria*) et à l'introduction, à ses côtés, des voies d'exécution sur les biens, qui finissent par la reléguer au second plan.

C'est la troisième étude (p. 11-24) et l'appendice (p. 429-430) de l'article qui s'occupent du *nexum*. M. Bekker défend très judicieusement, quoique avec peu d'arguments nouveaux, la théorie de Huschke, qu'il interprète d'ailleurs dans son sens le moins compromettant. Ses développements sur la *damnatio* du *nexum* sont fort intéressants.

II. M. Mommsen consacre aussi quelques pages au *nexum* pour se défendre d'avoir adhéré au système de Huschke et se rallier au système de Mitteis, mais avec d'importantes réserves; tandis que, pour Mitteis, le *nexum* est un prêt garanti par une mancipation consentie par l'emprunteur sur sa propre personne, pour Mommsen il est le contrat lui-même, indépendamment de toute garantie possible; — tandis que Mitteis nie le caractère immédiatement exécutoire du *nexum*, Mommsen relève l'espèce de contradiction qu'il y a à reconnaître au créancier un droit de propriété sur le *nexus* et à lui refuser le droit de s'emparer de lui sans formes partout où il peut le rencontrer.

III. Plus important est l'article de M. Lenel. Celui-ci accepte le point de départ de Mitteis: le *nexum* est un acte par lequel on se donne soi-même en gage pour une dette; et cet acte ne se confond pas avec le contrat de prêt *per aes et libram*. Mais ce prêt *per aes et libram* lui-même, existe-t-il en tant que mode général de s'obliger? Rien dans les textes n'autorise à le penser. Les mots *nexum mancipiumque* qui figurent dans la loi des Douze Tables¹ ne s'appliquent pas à deux actes différents mais à un seul et même acte, la mancipation: *mancipium* désigne l'appréhension matérielle de la chose (*manu capere*), *nexum*, l'acte qui crée le lien de droit (en l'espèce, la pesée). Tous les autres textes où figure le mot *nexum* se rapportent aussi à la mancipation; et même le texte de Festus (*Nexum aes*

1. Festus, V° *Nuncupata*.

apud antiquos dicebatur pecunia quæ per nexum obligatur), quelque explicite qu'il paraisse, ne prouve rien en faveur d'un prêt *per æs et libram*.

Si l'on admet cette conclusion, reste à savoir comment on peut conclure un contrat dans le très ancien droit romain. Est-ce au moyen de la *sponsio*? Mais rien ne prouve qu'elle soit en usage au temps des Douze Tables. A défaut de sources directes, la comparaison du droit germanique fournit indirectement une hypothèse. Les Germains connaissent sous le nom de *wadiatio*, un contrat formel par lequel le débiteur se constitue lui-même en gage de sa dette. M. Lenel propose d'interpréter dans le même sens l'énigmatique *vadimonium*, du très ancien droit romain : dans le *vadimonium*, un débiteur se donnerait lui-même en gage. C'est de ce *vadimonium* (et non d'une mancipation, comme l'avait cru Mitteis) que procéderait la servitude pour dettes (*Schuld knechtschaft*) dont parlent les textes.

Ces conjectures de M. Lenel, quelque ingénieuses qu'elles soient, restent fragiles. L'interprétation des textes relatifs au *nexum* ne force pas la conviction. Tout ce qu'on peut dire, c'est que dans l'état actuel de la science, ces textes sont obscurs. On peut, comme l'a remarqué Bekker (p. 14), en tirer tout ce qu'on veut. Quant au système relatif au *vadimonium*, il ne vaut que comme une simple conjecture, basée tout au plus sur une analogie de forme dans les mots *wadiatio* et *vadimonium*. Mais nous ne possédons aucun témoignage nous permettant de croire que le *vadimonium* a fonctionné en des matières autres que la procédure et les contrats avec l'État. Et puisque, d'autre part, le caractère obligatoire du serment est déjà sanctionné, au dire de Cicéron (*De offic.*, 3, 31), par les Douze Tables, on ne voit pas pourquoi refuser à la *sponsio*, dans l'histoire ancienne du contrat romain, une place que de nombreux témoignages lui assignent. En réalité, la question du *nexum* n'est point vidée. Les travaux récents reposent sur une étude trop rapide des textes, et de trop peu de textes, et sur des notions trop sommaires de droit comparé, pour qu'on en puisse tirer des conclusions définitives. P. H.

ROSTOWZEW (M.). — *Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian* (*Histoire de la ferme des revenus de l'état sous l'empire romain avant Dioclétien*) *Philologus*, Ergänzungsband, IX, 1902, p. 331-512.

Des documents récents (notamment les *ostraka* et les papyrus gréco-égyptiens) ont singulièrement élargi les renseignements que les textes épigraphiques et littéraires nous fournissaient sur la ferme des revenus publics dans l'antiquité. M. Rostowzew a entrepris une synthèse historique de nos connaissances actuelles sur ce point, pour la période que les documents nouveaux éclairent le mieux, celle du Haut Empire romain.

Il la fait précéder d'une introduction consacrée à la ferme des impôts à Athènes et dans les monarchies hellénistiques. A Athènes, le contrat qui unit le fermier à l'État est qualifié de *vente*, et le fermier qui achète la perception des impôts jouit de la plus large autonomie. On rédige, il est vrai, un cahier des charges (*νόμοι ὠνῆς, νόμος τελωνικός*) pour fixer les conditions du contrat; mais il n'existe à peu près aucun contrôle pour en assurer la stricte exécution. La vente est consentie à un fermier unique (*ἀρχώνης*), responsable envers l'État, et qui fournit des cautions (*ἐγγυηται*). L'État ne s'occupe point de savoir si le fermier a des associés, il ne connaît que ce fermier seul. En principe, la vente est faite pour un an; mais, en pratique, la perception des revenus publics exigeant un matériel et un personnel considérables, les mêmes fermiers reviennent toujours en scène et se perpétuent dans leurs fonctions (p. 332-336).

Un pareil régime peut évoluer dans deux sens : ou bien, le contrôle de l'État se développant, la ferme peut s'étatiser et se rapprocher peu à peu de la régie directe; ou bien, l'autonomie de la ferme s'accroissant, les fermiers peuvent devenir une caste puissante fortement constituée, et à peu près indépendante.

La première évolution s'est accomplie dans les monarchies hellénistiques. A côté des fermiers, toute une hiérarchie de fonctionnaires s'est constituée pour établir l'assiette de l'impôt, surveiller sa perception, et même y prendre part (p. 336-367).

L'évolution inverse s'est accomplie à Rome sous la République. La genèse du système de la ferme a été d'abord la même qu'à Athènes : ici comme là en effet la constitution de la cité, avec ses magistratures temporaires, interdit l'établissement d'une régie financière stable. Il faut donc s'adresser à un entrepreneur. La ferme des impôts comporte originairement la même organisation à Rome qu'à Athènes, le *maniceps* correspond à l'*ἀρχώνης*, les *praedes* aux *ἐγγυηται*, la *lex censoria*

au νόμος τελωνικός; le contrat est qualifié d'abord d'*emptio-venditio* et ne devient qu'assez tard une *locatio-conductio*.

Mais avec les progrès de la puissance romaine, l'institution se transforme; le champ d'action de la ferme s'agrandit de tous les pays conquis. D'abord exclue dans les provinces de la perception des impôts indirects, elle parvient à supplanter, sous les Gracques, la concurrence des fermes locales. Mais cette extension nécessite des capitaux considérables, une armée d'employés et d'esclaves; et les besoins de cette vaste organisation entraînent: 1° La constitution d'une caste riche et puissante de fermiers (*ordo publicanorum*); 2° la constitution de grandes sociétés de capitaux (*societates publicanorum*) pourvues de prérogatives juridiques particulières, notamment de la personnalité morale (p. 367-374).

Tels sont les traits caractéristiques de la ferme au début de l'empire. Ils subsistent jusque vers le n^e siècle de notre ère. Mais il va de soi que la tendance générale qui se marque au Haut Empire dans le sens d'un renforcement progressif du pouvoir central doit avoir sa répercussion sur le système de la ferme et le rapprocher du système de la régie. Les représentants du pouvoir central (*procuratores* impériaux) établissent en effet un contrôle effectif sur toutes les institutions financières, et rognent les bénéfices des fermiers en proportionnant plus exactement les prix d'adjudication des revenus publics à leur rapport effectif, et en protégeant les contribuables contre les exactions des fermiers. L'effet de cette intervention est différent selon qu'il s'agit de revenus nouveaux ou de revenus anciens. Pour les *vectigalia* de création récente, on tend à établir leur administration sur des bases nouvelles, notamment à rattacher directement à l'État le personnel inférieur chargé de la perception. Pour les anciens impôts, on tend à soumettre les fermiers au contrôle de l'État et à restreindre leur action (p. 381-383). S'agit-il d'impôts directs? La ferme cède la place soit à la régie, soit, plus souvent, à la perception par chaque circonscription financière (par chaque cité) sous sa responsabilité propre. S'agit-il des *portoria* anciens? La ferme subsiste, mais en se transformant. Le régime de la *Societas publicanorum* ne peut s'accommoder de l'ingérence restrictive des *procuratores* impériaux. Il disparaît donc. La société se réduit à son ἀρχώνης; on modèle de plus en plus les fonctions de celui-ci sur celles des fermiers domaniaux (dont il prend même le nom: *conductor*); on en fait une sorte de fonctionnaire.

Telles sont les idées générales qu'énonce M. Rostowzew et dont il montre l'application dans l'administration des divers revenus publics. Il passe en revue, à la lumière des documents, la ferme des *vectigalia* (*Vigesima hereditarium*; *centesima rerum venalium*; *XXV venalium mancipiorum*; *XX libertatis*; *portorium*; *scriptura*; monopole du sel) (p. 383-415); — la ferme des impôts directs (p. 415-422); — la ferme de l'*ager publicus* (p. 422-432); — la ferme des *saltus* impériaux (p. 432-445); — la ferme des mines publiques (p. 445-458). Une étude spéciale est consacrée à la ferme des impôts en Égypte et en Orient (p. 458-482) et à la ferme du domaine public en Égypte. En Orient, en effet, les traditions grecques n'ont été à aucune époque supplantées par les traditions romaines. Tandis que partout ailleurs l'État traite en bloc avec un gros fermier qui s'arrange à sa guise avec des employés ou des sous-traitants, en Orient, il traite en détail avec un grand nombre de petits fermiers. C'est encore le système des *μισθωται* helléniques.

Claire, solidement documentée, empreinte d'un sens historique très sûr, cette monographie de M. Rostowzew met bien en relief le processus ordinaire de l'organisation financière. On pourrait examiner au même point de vue l'histoire financière d'un très grand nombre de peuples; sans doute on y trouverait plus d'un trait analogue.

P. H.

RAPAPORT (MORDCHE W.). — *Der Talmud und sein Recht.*

V. *Obligatzen aus einer unerlaubten Handlung.*

(*Le Talmud et son droit. Obligations nées d'un fait illicite.*)
Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, XVI (1903),
p. 40-107.

M. Rapoport poursuit dans cet article son étude sur l'obligation talmudique, dont la première partie est analysée au tome VI de l'*Année* (p. 385-388). Il en arrive aux obligations qui naissent de faits illicites accomplis par une personne ou par les agents (animaux, esclaves) dont cette personne a la responsabilité. Ici encore le Talmud n'a pas apporté la précision et la clarté du droit romain; il confond dans une même énumération les obligations pénales et les obligations restitutives qui peuvent résulter de faits illicites. Voici les principaux termes de cette énumération.

1° Le Talmud règle d'abord la responsabilité qui incombe

au propriétaire d'un animal à raison des dégâts commis par cet animal, par exemple en foulant aux pieds les cultures d'autrui ou en y paissant. Il fixe, sous le bénéfice de distinctions et de précisions nombreuses (p. 46-50), le chiffre de la composition à payer dans ces divers cas. L'obligation du propriétaire peut dans certaines espèces, où se marque particulièrement l'empreinte délictuelle primitive, se présenter sous une forme noxale : la victime du délit acquiert alors un droit immédiat et direct à une composition dont le montant grève la valeur de l'animal délinquant ; c'est un véritable *jus in re* : si bien que, l'animal commettant de nouveaux dommages, elle se trouve à son égard dans la situation d'un copropriétaire, et répond de ce nouveau délit proportionnellement à sa part (p. 42-46).

2° Le Talmud s'occupe ensuite de la responsabilité qui incombe à la personne négligente qui n'a pas couvert une excavation (puits, fosse, cave, etc.) creusée par elle, ou qui n'a pas surveillé un feu allumé sur son fonds et l'a laissé gagner le fonds voisin (p. 50-56).

Ces différentes sortes de dommages ont pour caractère commun d'avoir pour agent, non pas la personne qui en répond, mais un être ou une chose en sa puissance. Ce n'est pas à dire d'ailleurs que tous les dommages de ce genre entraînent une responsabilité civile ; beaucoup n'entraînent qu'une responsabilité religieuse : tel est par exemple le cas où une personne a abandonné sur la voie publique des débris ou des débris qui ont causé un accident (p. 56-59).

3° Vient ensuite la responsabilité du détenteur de la chose d'autrui, à titre de prêt, de dépôt ou de louage. La mesure de cette responsabilité varie selon le profit que le détenteur retire de la chose. Ce détenteur est tenu d'une diligence plus ou moins exacte selon qu'il ne profite pas de la chose, qu'il en partage le profit avec le propriétaire, ou qu'il en profite exclusivement (p. 59-68).

4° Les cas de responsabilité les plus nombreux sont ceux qui se rattachent aux dommages qu'une personne peut causer directement ou indirectement par son propre fait (p. 68-74). On remarquera particulièrement la responsabilité qui incombe à l'auteur de blessures portées à autrui. Elle ne comporte pas moins de cinq obligations distinctes qui peuvent, selon les espèces, s'appliquer séparément ou se cumuler : obligation de payer une indemnité égale à la dépréciation matérielle

subie par la personne blessée ; obligation de payer une composition pour la douleur de la blessure ; obligation de payer les soins et les frais du traitement ; obligation de rembourser la perte causée par l'incapacité de travail, consécutive à la blessure ; enfin obligation de racheter l'affront commis (p. 74-83).

5° Le vol entraîne à la charge du voleur deux sortes d'obligations : une obligation pénale montant au double de la valeur de l'objet volé (elle s'élève même au quadruple ou au quintuple, au cas de vente ou de mise à mort d'un mouton ou d'un bœuf volé) ; et une obligation restitutive qui a pour objet de faire rendre la valeur même de la chose. Cette dernière obligation a une sanction très forte : le voleur insolvable tombe en esclavage pour sa dette ; c'est d'ailleurs le seul cas de servitude de la dette que connaisse le Talmud ; encore s'efforce-t-il d'en restreindre l'application (p. 83-92). Comme il arrive dans la plupart des civilisations, le vol avec violence et certains vols assimilés sont moins sévèrement sanctionnés. Ils échappent en général à toute répression privée, et entraînent une peine de $\frac{1}{5}$ de la valeur de la chose volée qu'au cas où un faux serment s'ajoute au vol (p. 92-99).

6° Les dernières prescriptions du Talmud en notre matière sont relatives à la responsabilité qu'encourent les faux témoins ; les violateurs et séducteurs (p. 99-103), enfin les maris qui calomnient leurs femmes en prétendant faussement qu'elles n'étaient pas vierges au jour de leurs noces (p. 103-104).

Les développements que M. Rapaport consacre à ces diverses obligations et à leur minutieuse réglementation présentent de l'intérêt. On regrettera seulement qu'il ait cru devoir, dans cette partie de son étude comme dans les précédentes, abuser des rapprochements entre le droit talmudique et le droit romain. Ces rapprochements superficiels d'institutions prises à des moments très différents de leur développement contribuent à obscurcir le sujet, et à y introduire des causes d'erreur. Mieux vaut ne point faire de droit comparé que d'en faire sans méthode.

P. H.

VIII. — LE DROIT PÉNAL

Par M. P. FAUCONNET

A. — Théories générales sur le droit pénal.

A. C. HALL. — **Crime in its relations to social progress.**
(*Le crime considéré dans ses rapports avec le progrès social.*)

New-York, The Columbia University Press, 1902, xvii-428. p. in-8°.

« Le crime est dans une large mesure un produit social ; sa croissance est parallèle au développement de la connaissance, de l'intelligence et de la moralité collectives, et elle est même l'effet de ce développement. » En disant que « le crime est un produit social », M. Hall ne reprend pas la thèse de la sociologie criminelle ; il n'entend pas par là que des conditions sociales données déterminent nécessairement le nombre et la nature des actes criminels commis ; ce qui lui paraît être un « produit social », c'est l'incrimination, la prohibition juridique par laquelle un type d'action est qualifié crime, à la suite de laquelle les actes conformes à ce type deviennent criminels. La conduite des membres d'une société restant effectivement la même, il suffit qu'une prohibition nouvelle soit édictée pour que des actes, auparavant licites ou indifférents, soient jugés criminels et punis ; par suite pour que le nombre des crimes augmente. On voit que cette manière d'interpréter la notion de crime est précisément l'inverse de celle qui prévaut ordinairement dans les études de criminologie, lesquelles se réfèrent presque toutes, plus ou moins explicitement, à une définition du *délit naturel*. M. Hall craint sans doute que sa pensée soit difficilement comprise sur ce point ; car il ne se lasse pas de répéter que la qualification morale des actes n'est pas antérieure au jugement porté sur eux par la société, que là où il n'y a pas d'incrimination, il n'y a pas de crime, etc...

Portant exclusivement son attention sur les causes qui déterminent la conduite du criminel et sur les mesures propres à la modifier, la criminologie a négligé l'étude de « la fonction utile remplie, au cours de l'évolution sociale, par le crime et la peine », disons plus exactement par les règles prohibitives et répressives, par le droit pénal. On peut interpréter tout autrement qu'elle ne l'a fait les mouvements de la criminalité, si l'on considère d'une part que la multiplication du nombre des crimes dépend de celle du nombre des prohibitions, et d'autre part que l'établissement de prohibitions nouvelles est généralement le signe d'un progrès de la moralité. L'extension du droit pénal et l'accroissement consécutif de la criminalité apparaissent alors comme la condition même du progrès social et non plus comme une conséquence lamen-

table, et d'ailleurs énigmatique, de la civilisation. On voit que la thèse de M. Hall est bien différente de la théorie, soutenue par Poletti, suivant laquelle l'activité productrice et l'activité malfaisante se développent parallèlement, le progrès consistant dans l'excès de la première sur la seconde.

Le crime est défini l'acte ou l'omission que la société punit comme lui étant nuisible à elle-même. Il se distingue du dommage dont l'individu est victime, du péché envers les dieux, de l'acte de guerre. Pour qu'il y ait crime, il faut que la société ait nettement conscience que l'acte porte atteinte à son bien propre, et que la réprobation provoquée soit assez intense pour que la peine soit effectivement infligée quand il est commis.

Le processus d'incrimination et de répression est comme la forme sociale du processus universel de sélection naturelle. La vie sociale confère aux individus le privilège d'échapper dans une large mesure à cette dernière, de ne pas subir eux-mêmes, dans bien des cas, les conséquences naturelles de leur conduite. Mais ces conséquences inéluctables entraîneraient la destruction de la société, — et par contre-coup celle de ses membres, — si une sélection réfléchie ne se substituait pas à la sélection naturelle pour éliminer les variations nuisibles, c'est-à-dire pour empêcher ou rendre rares les actes qui tendent à la dissolution de la société. Même dans les groupes les moins élevés en organisation, la société a des besoins qui sont en opposition avec ceux de l'individu pris isolément. La loi pénale est l'expression de cet antagonisme ; la classe criminelle est formée des individus qui obéissent trop exclusivement à leurs inclinations égoïstes. — Quand la société évolue, l'organisation en devient plus complexe, l'interdépendance de ses membres s'accroît, leurs droits et leurs devoirs doivent donc être plus exactement ajustés les uns aux autres. La société conçoit comme nécessaire à son existence l'observation de règles nouvelles ; elle impose, parce qu'il est nécessaire, un type de vie nouveau par opposition auquel se détermine la conduite criminelle ; et, sous peine de renoncer à l'existence, il faut qu'elle punisse, pour en empêcher le retour, les actes désormais jugés criminels. Ainsi l'incrimination et la répression constituent un procédé salutaire et relativement économique par lequel la société substitue un mal moindre à un mal pire, et cela à l'avantage même des individus, auxquels la vie sociale est nécessaire.

Il peut se faire que le choix des actes incriminés soit mauvais, si par exemple c'est la conduite utile qui est réprimée, ou encore si toute initiative individuelle est empêchée : il y a alors arrêt de développement, régression ou dissolution. Mais, quand le choix est judicieux, l'extension de la criminalité n'est pas seulement liée au progrès de la civilisation, elle en est une des causes. Dans les sociétés inférieures, nous dit l'auteur, il y a encore peu de crimes parce que les conditions d'existence sont peu complexes; beaucoup d'actes que nous jugeons criminels ne sont pas réellement dangereux alors. Mais, peu à peu, la société juge nuisibles pour elle-même des formes de conduite qui, antérieurement, étaient réputées léser seulement les intérêts individuels et étaient sanctionnées seulement par la vengeance privée : c'est à cette condition que s'accroissent la sécurité, la coopération, la fraternité. Il pourrait se faire, dans l'avenir, que cette extension du droit pénal, qui restera l'un des facteurs de la civilisation, n'ait pas pour conséquence une multiplication du nombre des crimes commis et punis; car le progrès consiste dans une incrimination nouvelle et non dans l'accroissement de la criminalité proprement dite. Mais il faudrait pour cela que toute la collectivité parvint simultanément au nouvel état moral. Jusqu'à présent toute incrimination nouvelle amène des transgressions nouvelles, parce qu'il y a toujours des retardataires (*laggards*) qui ne sentent pas encore ce qu'a désormais de dangereux pour la société une conduite antérieurement indifférente ou même utile. On peut donc dire que la civilisation progresse quand le nombre des crimes augmente, à condition que cette augmentation ne consiste pas dans une multiplication réelle des actes anti-sociaux, mais dans l'extension de la répression à des actes antérieurement impunis, par suite soit de l'établissement de lois pénales nouvelles, soit de l'application plus stricte des lois anciennes.

Telle est la « théorie éthique du crime ». Pour la démontrer, M. Hall fait appel à l'histoire et à la statistique. Il étudie d'abord le développement du droit pénal et de la criminalité chez les animaux, chez les « sauvages » de toutes les parties du monde, chez les Aryens, Grecs, Romains, Slaves, puis en Angleterre depuis l'époque anglo-saxonne jusqu'au XIX^e siècle. Il établit ainsi que les trois crimes primitifs sont la trahison, l'inceste et la magie (*evil-witchcraft*) et que l'horreur qu'ils provoquèrent d'abord, la répression terrible dont ils furent

l'objet étaient nécessaires parce qu'ils mettaient en péril la vie de la société. L'adultère, le vol, le meurtre, qui sont d'abord simplement des *torts*, des actes préjudiciables aux individus, deviennent des crimes, dans l'ordre chronologique où nous les énonçons. La formation des grandes nations militaires a pour condition l'établissement d'une monarchie absolue, expression de l'unité sociale, et d'une forte organisation religieuse. Or l'une et l'autre s'établissent grâce à l'institution de lois pénales nouvelles, qui élargissent et assurent l'autorité du souverain, multiplient les cas de trahisons, transforment une foule de délits privés en crimes par une extension progressive de la *paix* royale, qui d'autre part punissent l'hérésie et les péchés religieux, etc... Le développement des sociétés contemporaines de l'Europe consiste notamment dans un progrès de l'industrie et dans un progrès de la démocratie : au premier se rattache la multiplication des prohibitions relatives au vol, sous toutes sortes de formes nouvelles, à la fraude, à l'escroquerie, à la banqueroute, etc. ; au second, la multiplication non plus seulement des prohibitions par où se manifeste la délicatesse croissante des sentiments moraux (répression des actes de cruauté envers les enfants, les animaux, de l'ivresse, etc.), mais aussi des lois créant des obligations positives (législation scolaire, industrielle, etc.).

Le XIX^e siècle ayant été pour l'Europe un siècle de progrès rapide, la théorie permet de prévoir un accroissement considérable de la criminalité. M. Hall essaye d'établir, par l'étude des données statistiques, que cet accroissement est sensiblement proportionnel, pour l'Angleterre, l'Autriche, la France, l'Italie, l'Allemagne, aux progrès accomplis économiquement et intellectuellement, les irrégularités ou exceptions comportant des explications qui ne contredisent pas la théorie. Seule l'Espagne ne présente pas une criminalité croissante; aussi régresserait-elle, et la cause de cette régression serait-elle la persistance avec laquelle la société espagnole a incriminé et réprimé des actes utiles (persécutions religieuses et politiques).

Dans les sociétés contemporaines dont la criminalité augmente, ce n'est pas qu'il se commette des actes anti-sociaux toujours plus nombreux et que la répression pénale se montre inefficace. On observe au contraire que certaines espèces de crimes disparaissent (trahison, piraterie), que d'autres sont

de moins en moins représentées (meurtres, blessures graves). C'est que ce sont là des formes très anciennes de criminalité ; elles ne gardent la première place que dans les sociétés arriérées. Les sociétés avancées sont moins souvent appelées que dans le passé à punir les crimes de ce genre, ce qui prouve que la répression continue a élevé le niveau moral. Mais elles ont leurs crimes propres qui consistent dans l'ensemble des actes nouvellement prohibés, des omissions nouvellement incriminées. A leur tour ces crimes, sous l'influence des peines, deviendront plus rares ; mais alors des conditions nouvelles d'existence s'imposeront qui rendront nécessaires de nouvelles incriminations. Ainsi le droit pénal a pour fonction d'élever la moralité collective en implantant peu à peu dans l'esprit de tous la croyance, d'abord particulière à une élite, que tel acte, jusqu'alors jugé indifférent, est dangereux pour la société et par suite immoral ; après ces deux périodes dans lesquelles l'acte a été successivement licite, puis illicite et réprimé quand il était commis, il arrive que, dans une troisième période où les circonstances sont favorables, l'acte, toujours illicite, n'est plus jamais accompli. Le progrès moral est ainsi réalisé par le jeu même de la loi qui a créé le crime. M. Hall juge que le droit pénal continuera à remplir dans l'avenir la même fonction ; il estime seulement que l'âge du maximum de la criminalité est atteint par nos sociétés et qu'on peut espérer que des lois pénales nouvelles seront édictées sans que le taux de la criminalité continue à augmenter.

Si l'on voulait suivre M. Hall dans le détail de son argumentation, il y aurait sans doute bien des réserves à faire. Par exemple les chapitres où il établit que les trois premiers crimes punis ont été la trahison, l'inceste et la sorcellerie appellent des critiques ; toutes les sociétés réunies sous la rubrique « sauvages » sont de types extrêmement différents et beaucoup d'entre elles ne sont nullement des sociétés inférieures ; une simple collection de textes ethnographiques, ni critiqués ni interprétés, ne suffit pas à permettre la construction d'un tableau de la criminalité primitive : l'étude de la sanction des tabous, des interdictions religieuses obligerait sans aucun doute à modifier profondément ce tableau. D'autre part, on ne peut pas tirer de l'histoire du droit pénal anglais considéré isolément les preuves d'une relation nécessaire entre l'apparition de certaines institutions nouvelles et une

extension ou une modification déterminée du droit pénal ; des comparaisons entre les données des statistiques criminelles des diverses sociétés contemporaines ne sont possibles que si bien des précautions critiques sont prises, etc... Sur le fond, des réserves seraient également nécessaires : on ne saurait se contenter pour expliquer les prohibitions nouvelles qu'une société ajoute à celles du droit pénal antérieur de montrer que ces prohibitions étaient utiles ou même indispensables à sa conservation ; encore faudrait-il en découvrir les origines et les causes ; l'évolution du droit pénal est plus complexe que M. Hall ne le dit, et la disparition des prohibitions anciennes (par exemple des innombrables prohibitions rituelles des sociétés inférieures) est un phénomène aussi important que le phénomène inverse signalé par l'auteur ; quelques-unes des idées fondamentales de la doctrine sont bien obscures et seraient bien difficiles à déterminer ; qu'est-ce par exemple exactement que ce « progrès » dont le crime est l'un des facteurs, et dont le terme semble être la réalisation intégrale du christianisme ? etc... Une théorie sociologique générale sur la nature et la fonction du droit pénal, du crime et de la peine aurait, croyons-nous, pour conditions préalables des recherches sur les espèces essentielles de crimes, d'actes prohibés ; et même esquissée aujourd'hui, elle devrait être infiniment plus complexe que la théorie de M. Hall et ne pas se réduire en dernière analyse à une philosophie optimiste du crime (*good as the goal of evil*). Il n'en est pas moins vrai que M. Hall distingue nettement l'étude du droit pénal, considéré dans sa nature, sa genèse, sa fonction, de l'étude des facteurs de la criminalité que poursuit généralement la criminologie ; qu'il prétend déterminer des relations nécessaires de coexistence entre des types d'institutions pénales et des types d'organisation politique, économique, religieuse, etc. ; que par suite il donne du crime une définition sociologique, j'entends par là qu'il considère l'incrimination elle-même comme un fait social. Et c'est la première fois que nous avons à rendre compte, sous cette rubrique de l'Année sociologique, d'un ouvrage considérable inspiré par ces principes de méthode, que précisément nous défendons.

A. GOLDENWEISER. — *Zurechnung und strafrechtliche Verantwortlichkeit in positiver Beleuchtung.* (Impu-

tation et responsabilité pénale à la lumière de la science positive.) Berlin, Prager, 1903, 72 p. in-8°.

Ces deux conférences, faites à l'École russe des sciences sociales de Paris, n'ont pas en réalité pour objet le problème de la responsabilité pénale. L'auteur recherche comment la répression pénale devrait être organisée pour remplir utilement sa fonction sans violer le sentiment d'humanité. Le titre s'explique par ce fait que la question de la responsabilité est ainsi formulée : que faut-il faire pour contrebalancer les causes internes de nos actes ? Pour M. Goldenweiser, la peine n'est pas ce qu'elle devrait être parce qu'on méconnaît encore la véritable nature psychologique de la volonté. Il y a là un cas curieux d'absorption du problème général de la peine dans celui de la responsabilité. — La première conférence est purement psychologique : pour la science positive, la volonté n'est pas une substance, une puissance indépendante, mais l'une des fonctions de notre organisation psychologique ; c'est une résultante extrêmement complexe dans la composition de laquelle entrent des éléments inconscients qui sont essentiels. Par suite, pour agir sur elle, ce sont ces éléments inconscients qu'il importe surtout de modifier. — La théorie pénale que, dans la seconde conférence, l'auteur rattache à ces principes, n'est pas seulement déterministe ; elle consiste essentiellement dans une critique de cette idée que la peine doit être une souffrance, que la menace de la peine doit empêcher le crime en provoquant la crainte. Cette idée serait la conséquence de la conception erronée que se sont faite les hommes de la nature de la volonté et des moyens d'agir sur elle. C'est elle qui serait le fondement de tout ce qui nous paraît horrible et absurde dans le droit pénal ancien, des supplices cruels, des procès d'animaux, etc., et de tout ce qui en subsiste dans le droit actuel. En fait, la menace est un procédé fort grossier d'action sur la volonté ; on ne voit pas que les châtiments terribles aient réussi à supprimer certaines formes de crimes, lesquelles ont disparu au contraire sous l'influence de causes qui n'ont rien de commun avec des peines. La transformation du traitement de la folie, celle de la discipline dans l'éducation offrent la preuve que nous disposons de moyens plus efficaces que les peines autrefois appliquées aux fous et aux enfants et considérées alors comme nécessaires. La répression pénale doit devenir une éduca-

tion, une mise en tutelle : l'auteur renvoie, pour un programme plus détaillé, au livre de Vargha.

Il est inutile d'insister sur les réserves qu'appellent de notre part les interprétations historiques de l'auteur (par exemple sur celle des procès d'animaux) et sur sa conception de la répression pénale. Certaines de ses observations sur les idées qui ont eu cours dans le passé relativement à l'efficacité de la menace et de la douleur sont tout à fait intéressantes.

L. v. BAR. — **Die Reform des Strafrechts.** Berlin, Julius Springer, 1903, iv-35 p. in-8°.

A. KOEHLER. — **Reformfragen des Strafrechts.** (*Sur les questions relatives à la réforme du droit pénal.*) München, Beck, 1903, vi-84, p. in-8°.

On se préoccupe en Allemagne de la réfection du Code pénal de 1871. Ces deux brochures ont pour objet la discussion des problèmes les plus importants qui se posent à cette occasion¹. Des travaux de cette nature intéressent la sociologie, de même que les travaux préparatoires et les projets de codes, parce qu'ils sont des documents sur les tendances juridiques d'une époque. Ces travaux sont alors traités comme des *faits* que la théorie sociologique doit analyser et interpréter. Nous n'avons à les regarder comme des contributions doctrinales à la sociologie et par suite à les analyser ici que dans la mesure où ils développent des considérations théoriques à l'appui de leurs propositions de réformes.

C'est seulement à propos de la fonction de la peine que M. Köhler s'étend quelque peu sur des considérations de ce genre. Ce qui en fait l'intérêt, c'est qu'il s'efforce de montrer que la fin principale de la peine (non la seule sans doute), doit être la juste rémunération du crime (*die rechte Vergeltung*) et non pas l'élimination, l'intimidation, l'exemple ni la correction. Comme, malgré le succès actuel des doctrines purement utilitaires, il n'est nullement établi que la conception de la peine expiatoire soit purement et simplement une superstition en train de disparaître ni que l'expiation n'ait aucune fonction utile, il est intéressant de voir quels arguments un juriste croit pouvoir donner en faveur d'une thèse que la plupart des doctrines rejettent en principe. Partout dans le domaine du

1. Il en est de même de celle de H. Seuffert, *Ein neues Strafgesetzbuch für Deutschland*, München, Beck, 1902, 87 p. in-8°.

droit, dit M. Köhler, règne le principe de la compensation. L'histoire du droit pénal de tous les temps prouve que le besoin de compensation se fait sentir, aussi lorsque c'est la volonté collective qui a été lésée et que la peine a toujours paru être le moyen de compensation approprié. Et dans notre société où tous les biens juridiques ont une valeur, où le dommage appréciable en argent oblige l'auteur responsable à une réparation, il serait injuste que la lésion d'un intérêt beaucoup plus important, à savoir de l'intérêt que nous avons à voir les règles sociales observées, n'obligeât l'auteur à aucune prestation. Dire que c'est seulement le crime futur qu'il faut viser, pour le prévenir, et non le crime accompli, c'est nier que la désobéissance à la règle constitue un dommage qui ait besoin d'être compensé. M. Köhler tâche de prouver que la peine qui retire au coupable une partie de la souveraineté de sa volonté peut constituer une compensation idéale très exacte du dommage causé à la volonté collective. La société trouve à cette compensation un avantage réel, non seulement parce que la peine sert à éliminer, à intimider, à corriger, mais surtout parce qu'elle fait apparaître à tous que le coupable n'a pas tiré profit d'avoir attenté à un droit. En tenant compte de ces différents avantages, des inconvénients que présente la peine d'autre part, il est possible d'établir pour chaque espèce d'intérêt que peut léser le crime une proportion entre la compensation pénale et le dommage causé. L'importance relative des intérêts est appréciée par la conscience collective; ces jugements de valeur changent peu à peu et le législateur doit périodiquement s'y référer. A l'objection que la privation perpétuelle de liberté ni même la mort ne peut être une compensation suffisante pour les crimes atroces (par exemple une série de meurtres), puisqu'elle est déjà jugée équitable pour des crimes moins graves (par exemple pour un seul assassinat), l'auteur essaye de répondre en affirmant que la prestation de sa vie, de sa volonté tout entière est la compensation maxima que puisse fournir le criminel : les supplices, outre qu'ils blessent l'humanité et nuisent aux mœurs, n'y ajoutent rien. — L'imputabilité de l'acte à une volonté maîtresse d'elle-même est enfin la condition nécessaire de la possibilité d'une peine compensatrice : ce que M. Köhler écrit à ce sujet n'est ni très clair ni, semble-t-il, bien original. — Assurément il ne faut pas attacher à cette argumentation juridique une valeur qu'elle ne peut avoir : elle ne saurait démontrer

que la peine doit rester essentiellement rémunératrice. Mais elle peut servir d'indice pour l'interprétation des états réels de la conscience collective dont dépend ou auxquels répond la peine expiatoire. Les réformes que propose M. Köhler, portent principalement sur la technique législative, sur le système des peines, sur les conditions de la responsabilité, sur les circonstances atténuantes et aggravantes, et sur la pénalité de quelques délits en particulier.

Dans la brochure de M. von Bar, les considérations théoriques sont plus sommaires, le dessein de l'auteur étant de mettre en lumière les points essentiels sur lesquels l'accord immédiat serait possible entre les écoles adverses, à condition qu'on voudt se contenter d'un certain nombre de réformes importantes et ajourner la reconstruction intégrale du droit pénal, pour laquelle les théories nouvelles n'offrent pas encore de fondements bien solides. Pour l'auteur, l'école classique interprète plus exactement la fonction de la peine que ne le fait l'école nouvelle : la peine est essentiellement une désapprobation solennelle, officielle, de l'acte accompli, qui ranime et renforce dans la conscience collective le sentiment que cet acte ne doit pas se produire. Par suite c'est le fait, considéré objectivement, dans sa matérialité, que la loi pénale doit viser et la peine sanctionner. Sans doute il n'y a pas de crime sans criminel : la peine doit être telle qu'elle agisse sur ce dernier pour l'améliorer, dans la mesure où cette action réformatrice est compatible avec la désapprobation de l'acte; dans aucun cas, en effet, la manifestation réprobatrice ne serait plus éclatante et plus efficace que si le coupable lui-même, amélioré, en arrivait à réprouver son propre crime. Néanmoins la détermination de la peine par la loi et par le juge ne doit pas dépendre principalement des conditions subjectives du crime; l'individualisation judiciaire de la peine, si elle se substituait complètement à la détermination légale des peines, empêcherait la peine de remplir sa fonction principale; en outre, elle présenterait des difficultés techniques considérables pour le législateur et pour le juge. Telles sont les idées générales qui se dégagent des observations critiques faites par l'auteur à propos des propositions de réforme radicale. Il est d'ailleurs partisan d'un grand nombre de réformes particulières, et il signale avec beaucoup de netteté à quelles conditions elles sont pratiquement réalisables.

A. THOMSEN. — **Untersuchungen über den Begriff des Verbrechensmotivs** (*Recherches sur le concept de motif d'un acte criminel*). München, Oskar Beck, 1902, vii-354 p., in-8°.

F. GENZMER. — **Der Begriff des Wirkens** (*Le concept d'action*). *Abhandl. des kriminalistischen Seminars an der Univers. Berlin*, hrsgg. v. von Liszt, Neue Folge, II. Bd. I. H. Berlin, Guttentag, 1903, 35 p., in-8°.

Ces deux ouvrages sont du même ordre que ceux de Liepman ou de Mayer que nous avons analysés antérieurement et que beaucoup d'autres travaux publiés en Allemagne : ils ont pour objet d'élaborer les concepts dont le droit pénal fait usage, de les définir avec rigueur, de manière à permettre leur emploi systématique dans la pratique. Le livre de M. Thomsen est un ouvrage considérable dont notre analyse tout à fait sommaire ne doit pas faire mesurer l'importance.

C'est en travaillant à rassembler et à étudier tous les motifs d'actes criminels visés par la législation allemande depuis la Carolina, que l'auteur a senti la nécessité de déterminer d'abord avec précision le concept de *motif*. Il observe que, si l'on s'est toujours préoccupé des *motifs* dans la pratique judiciaire, c'est seulement vers la fin du xviii^e siècle que la législation et la doctrine ont porté leur attention sur cet objet : le principe nouveau selon lequel la loi elle-même, et non le juge, devait mesurer exactement la peine à la gravité et à la nature du crime réclamait, pour être appliqué, une classification et une appréciation légale des motifs, puisque c'est du motif que dépendent la nature et la gravité du crime. Beccaria demandait que les délits accomplis par cupidité fussent punis de peines pécuniaires, les délits accomplis par paresse, de travail obligatoire, etc. La tendance du xix^e siècle à simplifier et à unifier le système pénal a diminué l'intérêt qui s'attachait à la considération théorique des motifs, et c'est seulement dans les dernières années qu'il s'est éveillé de nouveau, sans que les résultats obtenus soient satisfaisants. La première partie du livre de M. Thomsen est une longue revue critique des définitions que les philosophes, les civilistes et les criminalistes allemands ont données du motif. Dans la seconde, l'auteur construit sa définition personnelle en se référant à l'étymologie du mot motif, au bon usage de la langue et à l'utilité que doit présenter la définition pour la pratique juridique. Pour éprouver

les différentes définitions possibles, il les applique à des espèces compliquées qu'il a choisies comme types. On voit qu'il s'agit d'une théorie purement juridique et non d'une recherche psychologique. M. Thomsen veut qu'on appelle *motifs* d'un crime d'une part, les tendances affectives momentanées ou permanentes (*Trieb* ou *Charaktereigenschaften*) que le crime a pour rôle de satisfaire, et, d'autre part, la série des fins intentionnellement poursuivies par l'agent à titre de moyens nécessaires pour cette satisfaction (*Absichten*). Le chapitre xvi donne une idée nette des avantages procurés par cette définition et des fautes de technique législative qu'elle permettrait d'éviter.

Le petit travail de M. Genzmer est purement critique. A l'aide de remarques philosophiques sur le véritable sens de la loi de causalité, il démontre que les théories juridiques (notamment celle de Köhler), qui veulent voir une différence de nature entre la *cause* et les *conditions* secondaires d'un acte, sont insoutenables. La doctrine de l'auteur se rattache à celle de Thyrén (*Bemerkungen zu den kriminalistischen Kausalitätstheorien*, Lund, 1894).

F. STURM. — **Die strafrechtliche Verschuldung** (*De la faute en droit pénal*). Breslau, Schletter'sche Buchh., 1902, 82 p., in-8° (*Strafrechtl. Abhandl. hrsgg. v. Beling*, H. 14.)

Analyses purement abstraites en vue de déterminer le concept de faute, et ses modalités, intention et négligence; abondante revue des doctrines. L'auteur exclut toute recherche historique, considérant qu'on peut « à peine parler d'un développement historique dans la doctrine de la faute ».

R. LOENING. — **Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. I, 1^{er} Teil : die Zurechnungslehre des Aristoteles**. Iena, Fischer, p. xii-359 in-8°.

B. — *Le droit pénal dans les différentes sociétés.*

A. HELLWIG. — **Das Asylrecht der Naturvölker**. (*Le droit d'asile chez les primitifs*.) *Berliner Juristische Beiträge zum Civilrecht, Handelsrecht, Strafrecht u. Strafprozess u. zur vergleichenden Rechtswissenschaft*, hrsgg. v. J. Köhler, 1. Heft. Berlin, G. Schenck, 1903, viii-122 p. gr. in-8°.

Ce travail est un catalogue des faits d'asile que l'auteur a découverts chez les « Naturvölker » d'Océanie, d'Afrique et

d'Amérique. Un second volume sur le droit d'asile chez les populations asiatiques est annoncé comme prochain. Cette collection de faits doit enfin servir de base à une « philosophie du droit d'asile », c'est-à-dire à une recherche sur ses origines, les causes de son développement et de sa décadence, sa place dans l'évolution générale du droit. Nous devons donc attendre pour étudier l'ouvrage dans son ensemble et nous borner aujourd'hui à quelques indications.

M. Hellwig définit le droit d'asile l'institution « qui confère à des personnes ou à des lieux déterminés la puissance juridique d'accorder d'une façon durable ou pour un temps limité une protection juridique à toutes les personnes ou à certaines personnes, » qui ne jouissent pas de la plénitude des droits communs. Il distingue trois espèces d'asile, selon que la personne protégée est un *criminel*, un *étranger*, ou un *esclave*. Il refuse de constituer, pour le cas où le protégé est un *animal*, une quatrième espèce, parce que « les animaux, par opposition à l'homme, ne sont jamais considérés comme des *sujets de droit* ». Il écarte la division en asiles *locaux* et asiles *personnels* parce que, dit-il, « ce n'est pas le lieu pris en soi qui protège, mais le lieu parce qu'il est sous la protection d'une personne puissante, que ce soit un dieu, un esprit, un chef, un prêtre ou quelque autre encore ». Enfin, il ne prend pas en considération ce que Köhler a appelé l'asile *temporel*, c'est-à-dire l'interdiction de la vengeance pendant certains laps de temps déterminés (ce que M. Köhler lui reproche dans sa préface).

Il suffit de lire l'introduction pour apercevoir que le travail de M. Hellwig, sorti du séminaire de M. Köhler et publié sous son patronage, est conçu dans l'esprit de l'*Ethnologische Jurisprudenz* et présente tous les défauts qu'on peut reprocher aux ouvrages de Post et de la plupart de ses successeurs. Certains lui appartiennent en propre : par exemple c'est, semble-t-il, un préjugé de juriste qui lui fait considérer comme impossible qu'un animal soit un « sujet de droit » : on ne voit pas pourquoi les sociétés inférieures qui infligent aux animaux des peines ne leur reconnaissent pas des droits. Mais sa classification des espèces d'asile rappelle bien les classifications de Post; elle est purement logique, relative à nos idées modernes, n'a pas du tout pour rôle de faire apparaître les véritables rapports, de ressemblance ou d'origine, des institutions considérées. On

objectera peut-être que les faits relatés dans les documents se rapportent à l'une de ces trois catégories, et que d'ailleurs il s'agit de cadres destinés seulement à grouper les faits en vue d'une étude ultérieure. Mais les inconvénients méthodologiques de cette classification sont très graves; elle préjuge en réalité de la nature et de l'origine du droit d'asile. Et en effet, on voit M. Hellwig considérer constamment que la *raison d'être* du droit d'asile est de protéger soit le criminel, soit l'étranger, soit l'esclave. On voit que pour lui, la véritable cause du droit d'asile, c'est la fonction utile qu'il remplit, et que les croyances religieuses qui assurent le respect de l'asile sont seulement des conditions favorables qui ont rendu possible l'existence de l'institution. Si au contraire on cherche à apercevoir, en faisant abstraction des différentes fonctions qu'il a pu remplir, la nature primitive du phénomène d'asile, on aperçoit immédiatement que l'immunité conférée par l'asile est le résultat d'une interdiction religieuse, d'un *tabou*, et que c'est dans cette institution, dont M. Hellwig ne prononce le nom qu'incidemment, qu'il faut en chercher l'origine. La méconnaissance, au moins apparente, des rapports du système des interdictions et du droit d'asile amène l'auteur à ne pas comprendre, dans ses recherches, les interdictions temporelles (ce que M. Köhler appelle asile temporel) qui, à notre avis, sont de même nature que les phénomènes étudiés par lui. Enfin, comme les lieux peuvent être interdits sans qu'on puisse dire qu'ils tiennent ce caractère de la protection d'une personne sacrée, il s'ensuit que l'asile local ne se ramène pas nécessairement, comme le veut M. Hellwig, à l'asile personnel.

La méthode qui consiste à cataloguer les faits sous des rubriques géographiques est aussi celle de l'*Ethnologische Jurisprudenz*. La préoccupation dominante paraît toujours être de montrer l'universelle extension d'un phénomène et l'analogie des institutions chez les peuples les plus divers. Mais aucun effort n'est fait pour constituer et classer les formes typiques de ce phénomène, les formes schématiques auxquelles pourraient ensuite être rattachés tous les cas particuliers. M. Hellwig se contente de parler, en termes généraux, de l'évolution du droit d'asile, de signaler qu'il est plus développé ici que là, (chez les Kabyles plus que chez les Hot-tentots, les uns et les autres ayant en commun d'être des « *Naturvölker* » africains). Encore une fois, c'est l'extension de

l'institution qui semble attirer l'intérêt, bien plus que sa nature.

Sans doute, l'auteur ne nous donne cette première partie de son travail que comme une collection de faits, un tableau descriptif et il se réserve d'expliquer les faits dans ce qu'il appelle la « philosophie » du droit d'asile. Mais, en réalité, l'explication tient, dans son livre, une place presque aussi large que la description. Partant de ce principe, — excellent et incontesté, — qu'une institution ne peut être intelligible que si on l'étudie dans ses rapports avec tout le système social dont elle est un élément, M. Hellwig donne des renseignements sur l'organisation juridique de chacune des sociétés qu'il passe en revue. Mais ces renseignements sont des arguments. Il admet, parce que cela lui semble logiquement satisfaisant, que telle institution, par exemple la chefferie, est favorable à l'apparition et au développement du droit d'asile : aussi note-t-il soigneusement le degré d'autorité auquel parvient le chef dans les sociétés qu'il étudie. Mais comme nulle part il n'a cherché à démontrer qu'il y avait une relation constante entre les formes de l'asile et celles du gouvernement politique, il est évident que c'est arbitrairement qu'il s'attache à cette relation et qu'il en néglige d'autres. A vrai dire, M. Hellwig croit avoir découvert la raison qui rend intelligible le rapport du droit d'asile et de l'autorité des chefs : d'après lui, ce sont les chefs et les prêtres qui, pour diminuer les inconvénients des guerres de vengeance incessantes, ont systématiquement organisé l'asile, en se servant, à cet effet, des superstitions populaires (voy. p. 6, 8, 10, 13, etc.). Il est inutile de montrer tout ce qu'a d'insoutenable une explication qui met ainsi un artifice à l'origine d'une institution universelle. (M. Köhler, dans sa préface, fait discrètement ses réserves sur un procédé d'explication qu'il appelle *rationalisierend*).

Sans qu'on puisse, avant la publication de la partie théorique, rien affirmer, il est à craindre que la méthode adoptée ne vicie les résultats de la recherche. Il reste que M. Hellwig nous a donné un répertoire considérable de faits, la plupart du temps puisés aux meilleures sources.

J. JOLLY. — *Das altindische Strafrecht nach der Mitaksara. Zeitsch. für vergleich. Rechtswiss.*, XVI. Bd., 1. und 2. H., p. 108-178, Stuttgart, Enke, 1903.

J. KOEHLER. — *Das indische Strafrecht (Le droit pénal hindou). Ibid.*, p. 179-202.

La Mitaksara est un commentaire célèbre du code en vers de Yajñavalkya. Écrit vraisemblablement dans la seconde moitié du XI^e siècle, il a dû à la puissance du roi sous le règne duquel il a été écrit, et aussi à ses mérites intrinsèques, la réputation qu'il a eue dans une grande partie de l'Inde. Suivant M. Jolly, il ne se borne pas à expliquer le texte, il améliore la doctrine et la modifie souvent par une interprétation subtile. M. Jolly nous donne, pour la première fois, une traduction « aussi littérale que possible » de la partie de ce commentaire (2, 204-301) qui concerne le droit pénal.

En s'appuyant sur cette traduction, mais aussi sur les autres textes juridiques hindous traduits antérieurement, M. Köhler expose l'ensemble du droit pénal, sans distinguer les différents codes. L'ordre qu'il suit et la manière dont il procède sont les mêmes que dans les précédents articles qu'il a consacrés dans sa revue au droit pénal de différents peuples. Comme la Mitaksara se trouve résumée dans son article, nous nous contenterons d'analyser ce dernier.

Il faut remonter jusqu'aux Védas pour retrouver dans le droit écrit les institutions de la vengeance du sang et de la composition pécuniaire; M. Köhler ajoute quelques faits aux exemples qu'a déjà réunis Bühler de leur survivance coutumière. Mais dans les codes, même les plus anciens, il n'en reste que quelques traces. Sous l'influence du pouvoir royal, le droit pénal public s'est développé de très bonne heure et la peine a été considérée comme une expiation. Cette expiation a certainement un caractère religieux; purifiés de leur faute, dit Manou, les pécheurs qui ont été punis par le roi vont au ciel comme les hommes vertueux. Néanmoins, il existe des expiations purement religieuses, des pénitences qui sanctionnent les crimes en tant qu'ils constituent des fautes religieuses; il y a ainsi comme deux droits parallèles. M. Köhler ne s'occupe que du droit laïque et se contente d'indiquer brièvement le caractère archaïque de l'autre; ce qu'il dit de leurs rapports se rattache à l'exposé de Jolly (*Recht und Sitte*, 1896, p. 115 sqq.).

Le nombre des actes punis est considérable. Certaines omissions sont des crimes graves; par exemple le fait de ne pas répondre à une demande de secours. Certains devoirs de politesse ont des sanctions pénales.

Les peines sont cruelles, ce que M. Köhler explique : 1° par le mépris pour les castes inférieures auxquelles des peines sévères sont infligées pour des offenses (qui ne nous paraissent nullement en être) envers les castes supérieures ; 2° en ce qui concerne les peines appliquées à ces dernières, par la toute-puissance royale et 3° par l'insensibilité des Orientaux. La peine capitale comporte des degrés : décapitation, noyade, bûcher, mise à mort par des taureaux, empalement, mise en pièces. Les mutilations sont pour la plupart appliquées à la partie du corps qui a commis la faute : doigt, main, pied, langue, nez, oreille, parties viriles, etc... Le Brahmane seul est exempt des peines corporelles ; il peut seulement être marqué ou avoir la tête rasée. La marque, la tonsure, la promenade sur un âne constituent les peines infamantes ; la confiscation des biens (l'outil de travail échappe à la confiscation) et l'amende, les peines pécuniaires. La peine du bâton est en usage pour les castes inférieures, la fustigation pour les femmes, enfants, vieillards, imbéciles, l'exil notamment pour les fonctionnaires et les brahmanes. Exceptionnellement seulement sont mentionnées la servitude pénale, la prison et l'admonestation.

L'élaboration de l'idée de faute subjective est poussée très loin et il n'y a pas de responsabilité sans faute. Même le meurtre, commis sans intention (ni négligence), n'est pas punissable. La démence entraîne l'irresponsabilité, la légitime défense est une excuse, la négligence (par exemple, confier une voiture à un cocher inexpérimenté) constitue une faute et engage la responsabilité. Le seul cas de responsabilité pour autrui est celui de la responsabilité du village et même de l'État, en cas de vol, si le voleur n'est pas découvert : et encore s'agit-il exclusivement de la réparation du dommage. Même sous ce rapport le père n'est pas responsable pour le fils.

Pour la détermination de la peine, les situations sociales respectives du délinquant et de la victime sont prises en considération : l'inférieur qui lèse un supérieur est puni plus sévèrement que s'il lèse un égal ; le supérieur qui lèse un inférieur est au contraire passible d'une peine moindre (particulièrement en matière de blessures, de viol, d'injures). Par contre, le voleur est puni plus sévèrement s'il appartient à une caste supérieure : le brahmane voleur est marqué au front. Abstraction faite de ce principe fondamental qui se rattache au

système des castes, la nature et la quantité de la peine dépendent des circonstances objectives et subjectives du crime, qui sont appréciées dans certains cas avec beaucoup de finesse : ainsi la peine de l'instigateur d'un crime est deux fois plus élevée que celle de l'auteur ; la peine est doublée en cas de récidive dans la même année. La responsabilité des complices est appréciée d'une manière beaucoup plus rudimentaire ; parmi les co-auteurs d'un meurtre, seul celui qui porte le coup mortel est puni comme meurtrier ; en cas de vol, la peine est au contraire égale pour tous les complices.

M. Köhler ne cite qu'un texte où il soit dit que le roi peut faire grâce, sur l'avis de ceux qui connaissent la loi religieuse ; des textes nombreux, au contraire, disent que le roi ne doit pas faire grâce sous peine de devenir religieusement responsable du crime : l'expiation est si nécessaire, que c'est un plus grand mal de grâcier un coupable que de condamner un innocent. Cependant l'intervention d'un prêtre peut soustraire un condamné aux mutilations pénales.

Il n'est pas possible de suivre pas à pas M. Köhler dans la revue qu'il fait des principaux délits et de leurs peines ; l'insuffisance des formules générales dans les textes et surtout la multiplicité des sources le forcent à énumérer des espèces particulières ; et, pour une même espèce, les peines sont souvent très différentes. Nous pouvons seulement faire quelques remarques. Les cas de lèse-majesté sont nombreux ; les offenses envers le roi sont très sévèrement punies. Mais le roi lui-même est religieusement responsable devant les brahmanes. Le délit d'injure a une extension très vaste : un compliment ironique, une remarque sur un défaut physique est une injure ; la peine dépend de la caste de chacune des parties ; elle est ordinairement pécuniaire. Le cercle des délits sexuels est lui aussi extrêmement étendu : il comprend par exemple le fait pour un homme de se trouver avec une femme dans un endroit et à un moment suspects ; la notion d'inceste s'applique dans certains cas de parenté artificielle. Le meurtre, la castration des animaux, les lésions qui leur sont infligées sont punies en considération de l'animal lui-même et non pas seulement dans l'intérêt du propriétaire.

En appendice, M. Köhler indique quelques additions, tirées de la Mitaksara, à son étude antérieure sur la procédure hindoue. Le système des preuves est rationnel ; il n'est pas question de la torture, et l'ordalie sert seulement à défaut

d'autre moyen. La preuve essentielle est le témoignage ; la classification des indices est très minutieuse.

F. BYLOFF. — *Das Verbrechen der Zauberei*. Ein Beitrag zur Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark. (*Le crime de magie*). Graz, Leuschner et Lubensky, 1902, VIII-440 p. in-8°.

L'ouvrage de Hansen (analysé dans l'*Année Soc.*, t. V, p. 228) étudiait les origines du curieux phénomène que constitue la multiplication des procès de sorcellerie du xv^e au xviii^e siècle. Le livre de M. Byloff fait l'histoire de ces procès en Styrie : de nombreux documents inédits y sont analysés ou reproduits. Comme contribution à l'histoire locale et à l'histoire juridique de la magie, le travail paraît excellent. Mais les renseignements originaux qu'il apporte sont d'ordre trop spécial et les idées maîtresses se rattachent trop étroitement à celles de Hansen pour que nous ayons intérêt à l'étudier longuement ici.

Dans l'introduction (1-19) l'auteur a exposé, d'après Hansen, les caractères des procès de sorcellerie à l'époque indiquée, et comment ils se distinguent très nettement des procès, beaucoup plus rares d'ailleurs, intentés pour « maléfice » pendant les siècles précédents. Dans la dernière partie (305-375), après avoir montré l'insuffisance des théories qui prétendent expliquer le phénomène soit par une épidémie d'hallucinations dues à des narcotiques ou à des maladies mentales, soit par la survivance de croyances et de pratiques païennes, M. Byloff donne un résumé précis et très-clair de la théorie « historique » de Hansen. Il mentionne en outre (357-375) quelques faits qui ont pu aider au développement du *Zauberwahn* et dont les actes de procédure conservés permettent d'affirmer, pour la Styrie, l'importance réelle : ignorance et criminalité élevée chez les populations les premières atteintes, superstitions relatives aux animaux nuisibles, notamment au loup-garou ; les victimes sont pour la plupart des pauvres, souvent des mendiants et des vagabonds, redoutés par les classes dirigeantes ; les malheurs publics, comme les sinistres d'ordre météorologique, la peste, les invasions turques, paraissent être en rapports réguliers avec les poursuites contre les sorciers ; les prêtres contre-réformateurs ont beaucoup contribué à entretenir et à surexciter la crainte des sorciers ;

la littérature a accredité les croyances, et les beaux-arts ont donné une forme précise aux images du diable, du sabbat.

La première partie (20-93 ; cf. 376-440), résumée dans un tableau, donne, d'après les sources, le relevé statistique de tous les procès intentés en Styrie pour sorcellerie dont les documents ont conservé les traces. La seconde (94-150) étudie le droit en vigueur contre les sorciers pendant les siècles de poursuites : droit romain (exposé d'après Mommsen), Caroline impériale de 1532, Caroline styrienne de 1574. Enfin la troisième partie (152-304) est un tableau très complet et très vivant de la procédure suivie, procédure inquisitoire, rendue plus sommaire et plus cruelle encore par l'horreur et le mépris qu'inspiraient les sorciers. Ce sont ces trois dernières parties qui constituent la partie principale et originale du livre de M. Byloff.

CL. F. KÜSTER. — *De treuga et pace Dei. Der Gottesfrieden*. Köln, J. P. Bachem, 1902, 45 p. in-8°.

Réédition d'une thèse publiée en 1852 et qui fut, dit l'auteur, la première étude sur la matière faite d'après l'ensemble des sources. Des additions ont été empruntées aux travaux importants parus depuis lors. Nous signalerons la comparaison faite par l'auteur des paix et trêves du moyen âge et de ce que les Grecs appelaient Amphictionies et ἐπεχειρία, et les distinctions qu'il établit entre les tentatives utopiques de paix définitive qui furent faites au début du xi^e siècle et la paix de Dieu proprement dite, entre les *paix* d'origine religieuse et les *paix* d'ordre laïque, enfin entre la *paix Dei* et la *treuga Dei* : il se rallie au système qui voit dans la première une interdiction protégeant en tout temps certaines personnes et certains lieux appartenant en majeure partie au personnel ou aux biens de l'Église, et dans la seconde, la trêve qui suspendit toute hostilité à certains jours de fête et pendant quatre jours chaque semaine. M. Küster se contente d'assigner comme causes au phénomène qu'il étudie, aussi bien pour la Grèce que pour l'Europe du moyen âge, les souffrances que provoquaient les guerres perpétuelles et le désir universel de la paix.

G. ARIAS. — *La base delle rappresaglie nella costituzione sociale del medio evo*. *Riv. ital. di soc.*, anno VII, fasc. I-II, gennaio-aprile 1903, p. 100-119.

Il est rare que nous trouvions à signaler des travaux his-

toriques, ayant, comme ce petit article, délibérément pour objet l'étude de la fonction d'une institution. Peut-être doit-on regretter seulement que la recherche de la cause y soit à peu près confondue avec celle de la fonction. — M. Arias distingue d'abord les représailles de la seconde partie du moyen âge des *σπλαγ* grecques, du *jus fetiale* des Romains, en montrant que les deux institutions antiques n'ont pas pu remplir la même fonction que l'institution moderne. Celle-ci est liée à l'organisation sociale du bas moyen âge et particulièrement à l'organisation communale; elle a été l'une des conditions du premier développement de la vie économique nouvelle à l'intérieur de la commune, et, par suite, du progrès de la bourgeoisie : 1° en isolant la commune et en la protégeant, sous le rapport économique, contre l'étranger; 2° en rendant néanmoins possible, entre le citoyen et l'étranger, et à leur bénéfice mutuel, des relations de crédit par adjonction de la responsabilité collective à celle de l'individu. — Les représailles étaient, pendant une première période, réglées par la seule coutume. Dans une seconde, pendant laquelle s'accroît l'influence de la bourgeoisie, elles prennent un caractère juridique, la procédure en est minutieusement déterminée par des traités commerciaux entre les villes et, sous cette forme nouvelle, elles ont encore une fonction utile : elles restent l'*ultima ratio* à laquelle on a recours lorsque l'État dont dépend le coupable refuse de faire justice. Les traités auxquels donnent lieu l'organisation de la procédure contribuent peu à peu à la disparition du particularisme et à l'assimilation progressive du citoyen et du forain au point de vue du droit commercial. La renaissance du droit romain, dans laquelle on a voulu voir la cause de la transformation juridique des représailles, a seulement permis à la doctrine de prendre une forme plus savante. Bref, c'est aux caractères essentiels de la société communale que l'institution des représailles doit être rattachée comme à ses causes, et elle a eu pour fonction de protéger la vie économique de la commune et le développement de la bourgeoisie.

W. SCHEEL. — *Das alte Bamberger Strafrecht vor der Bambergensis*. (L'ancien droit pénal de Bamberg avant la *Bambergensis*). Berlin, Franz Vahlen, 1903, vii-96 p. in-8°.

Nous avons eu déjà l'occasion de dire quel était l'intérêt

des monographies sur le droit des villes ou des provinces germaniques à la fin du moyen âge : grâce à l'extrême variété des conditions locales, l'évolution du vieux droit germanique s'est opérée, suivant les lieux, dans des conditions très différentes, dont la comparaison ne peut manquer d'être fort instructive. Quand ces monographies concernent particulièrement, comme celle-ci, le droit du xv^e siècle, c'est le terme de cette évolution spontanée, atteint à la veille de la réception du droit romain, qu'elles nous permettent d'apercevoir. Le droit pénal de la ville de Bamberg, au xv^e siècle, offre en outre cet intérêt particulier qu'on a voulu y voir une des sources de la *Bambergensis*, c'est-à-dire de ce code criminel qui est comme un avant-projet de la *Carolina* de 1532 et qui marque, pour le droit criminel, le début d'une ère nouvelle où domine l'esprit du droit romain. M. Scheel estime que son travail, appuyé surtout sur des documents d'archives inédits, permet de rejeter complètement cette thèse : il s'est abstenu de toute comparaison entre la *Bambergensis* et le vieux droit pénal de Bamberg, mais le tableau qu'il donne de ce droit en fait apparaître les caractères archaïques et justifie son opinion.

Puisque, incidemment, nous touchons à cette question, nous ferons remarquer que le véritable problème, sociologique et non purement historique, n'est pas de retrouver la filiation des principes juridiques appliqués dans la *Caroline*, ni les sources où ses rédacteurs ont puisé, mais de déterminer les conditions qui ont rendu possible et, dans une certaine mesure, nécessaire, l'apparition d'un droit nouveau, à quelques modèles anciens que ses dispositions fussent d'ailleurs empruntées.

L'ancien droit pénal de Bamberg manque de principes et de terminologie fixes. On n'y trouve pas de terme unique pour désigner l'infraction en général. La seule division nette des infractions est celle qui distingue les 8 crimes capitaux (meurtre, brigandage, vol, incendie, faux, trahison, viol, oppression par la violence ou la menace) des délits punis de peines moins graves. On n'y trouve pas non plus de considérations sur la responsabilité : seul le jeune âge de quelques délinquants est noté et encore ne semble-t-il pas déterminer une modification particulière de la peine. L'intention ne paraît pas être prise en considération. Pour la distinction du crime accompli et du crime tenté et la punition de la tentative

(notamment de la tentative de viol), le droit de Bamberg semble être en avance sur les autres droits allemands et offrir un terrain favorable pour le développement du principe de la punition de la tentative comme telle. Cependant les attaques à main armée sont encore réprimées comme dans le droit germanique plus ancien, exclusivement en considération de l'acte accompli, non de l'acte tenté. La complicité semble être également considérée avec plus de subtilité à Bamberg qu'en général à la même époque.

La peine tend principalement à éliminer le criminel par exécution ou par expulsion. La prison n'est employée que comme prison préventive ou comme dépôt de condamnés, si l'on néglige l'incarcération de très courte durée prononcée pour contraventions ou très légers délits. Par comparaison avec le droit postérieur, la fréquence de la peine de mort n'est pas très grande, non plus que la cruauté de l'exécution. Il y a opposition entre la sévérité du droit envers les voleurs de grand chemin et son indulgence relative envers les criminels qui possèdent des droits civils. Les modes ordinaires d'exécution sont la décollation (brigandage) et la pendaison (vols répétés); on voit que les femmes, particulièrement, étaient, dans certains cas, noyées ou enterrées, les faux monnayeurs et blasphémateurs brûlés; l'empalement est mentionné une fois comme peine du violateur; le supplice de la roue et de l'écartèlement paraissent très rares. — Les peines corporelles, aveuglement, rillement, marque, sont employées pour mettre hors d'état de nuire et faire reconnaître les voleurs et surtout les brigands de profession. Les peines infamantes, comme le pilori et l'amende honorable, sont seulement des peines accessoires. Il en est de même de l'amende, qui d'ailleurs est rare jusqu'au xvi^e siècle, et des pénitences ecclésiastiques. — De toutes les peines, la plus souvent infligée est l'expulsion hors de la ville. Pour les citoyens, c'était l'exil et la perte des droits; mais la plupart des expulsés étaient de ces vagabonds ou résidents d'origine incertaine qui abondent dans toutes les villes, et dont on se débarrassait à la première occasion. L'expulsion est le procédé d'élimination qui remplace les peines privatives de liberté: comme toutes les villes y avaient recours, elle consistait somme toute en une mise hors la loi. Aussi, des bandes de proscrits se formaient-elles pour faire le brigandage dans la campagne; contre ces bandes, les villes devaient périodiquement entreprendre de véritables expéditions.

Les circonstances aggravantes (flagrant délit, violation de certaines *paix* spéciales, perpétration nocturne, récidive) rappellent le droit du moyen âge. Ni le sexe, ni l'âge ne sont des circonstances atténuantes, mais seulement l'ivresse et surtout l'émotion. — En cas de concours d'infractions, il y a presque toujours une peine unique qui semble s'appliquer au délit le plus grave, sans qu'il y ait à proprement parler confusion ou aggravation de peine. La prescription est inconnue.

Après avoir passé en revue les différents délits et les peines qui y sont attachées, M. Scheel termine par une brève comparaison du droit pénal de Bamberg avec celui d'autres villes connu par les publications récentes de Knapp pour Nürnberg (1896); de Harster pour Speier (1900); de Greiner pour Rottweil (1900); de Herz pour Brugg (1901), etc.

A. FREIHERR VON OVERBECK. — **Das Strafrecht der französischen Encyclopädie.** Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert. (*Le droit pénal de l'Encyclopédie.*) Freiburger Abhandlungen aus dem Gebiete des öffentlichen Rechts, hrsgg. v. von Rohland, Rosin u. Schmidt, I. Heft, Karlsruhe, G. Braun, 1902, 127 p., in-8°.

On trouve dans l'Encyclopédie deux sortes d'articles touchant au droit pénal: les uns, rédigés par les juristes Toussaint et Boucher d'Argis, exposent simplement le droit en vigueur; d'autres, au contraire, parmi lesquels beaucoup ne touchent qu'incidemment au droit pénal, formulent les critiques des Encyclopédistes, les principes de leur « droit naturel » et de leur politique, leurs revendications. Ceux-ci ont pour auteur Diderot et plus particulièrement le chevalier de Jaucourt, admirateur de Montesquieu, qu'il suit généralement: quand il s'en écarte, c'est sous l'influence de Rousseau.

M. von Overbeck a soigneusement dépouillé tous ces articles: son exposition fait nettement ressortir l'opposition du droit en vigueur et des doctrines encyclopédistes dont il dégage bien les caractères essentiels. Il est inutile d'analyser ici tout ce qui, dans son travail, constitue un tableau du droit pénal français au xviii^e siècle. Nous nous attachons seulement à ce qu'on peut proprement appeler le droit pénal de l'Encyclopédie.

La philosophie politique de l'Encyclopédie assigne à la

société, comme origine, le contrat, comme fin, le bien public. Le droit de punir, comme tous les droits sociaux, a la même origine et la même fin ; c'est un droit de nature que l'individu a cédé à la société. Le criminel ne peut se plaindre d'être traité en ennemi puisqu'il a violé le contrat ; il doit subir l'effet d'une loi qu'il a violée et qui, auparavant, le protégeait. Cette considération pourrait faire admettre une sorte de talion et Montesquieu accepte le mot (*Esprit des Lois*, XII, 4). Jaucourt est pleinement d'accord avec lui pour vouloir que la nature de la peine soit tirée, par la loi, de celle du crime : il voit là, en effet, le moyen d'éviter tout arbitraire, non seulement judiciaire, mais aussi légal, dans la détermination des peines, et l'horreur de l'arbitraire en matière pénale est peut-être le caractère dominant des doctrines réformatrices du XVIII^e siècle, parce que l'arbitraire était le défaut essentiel du droit en vigueur. Mais Jaucourt accentue, beaucoup plus fortement que Montesquieu, le caractère purement utilitaire de la théorie pénale. Il n'y a de peine juste et raisonnable que celle qui est utile au bien public, soit qu'elle intimide le coupable, qu'elle le mette hors d'état de nuire, ou qu'elle serve d'exemple à ceux qui seraient tentés de l'imiter. L'amélioration du coupable ne semble pas être distinguée de son intimidation. Le principe utilitaire a pour conséquence que seuls les actes socialement dangereux doivent être punis (d'où les Encyclopédistes tirèrent que la société n'a pas à réprimer les crimes contre la religion ni les fautes purement morales), et qu'il vaut mieux ne pas punir certains crimes qu'il serait dangereux de publier (par exemple certains crimes sexuels).

La différence que M. von Overbeck a très justement marquée entre la doctrine de Jaucourt et celle de Montesquieu, sur la nature de la peine, mérite, croyons-nous, de fixer l'attention. La coexistence, chez les philosophes du XVIII^e siècle, de la conception de la peine comme *talion* et d'une conception purement utilitaire explique un caractère remarquable du Code pénal issu de la Révolution. La théorie dite *classique* a, jusqu'à nos jours, interprété ce code en considérant les peines qu'il édicte comme de véritables expiations, la souffrance étant, en vertu d'un principe de justice, proportionnelle au mal moral librement voulu. Et cependant les philosophes inspireurs des législateurs révolutionnaires, Beccaria et les autres, semblent avoir été de purs utilitaires. C'est qu'en effet ces philosophes, tout en préférant l'utilitarisme, n'ont pas en

réalité rejeté la conception de la peine expiatoire. Avec plus ou moins de précautions, d'autres admettent, comme Montesquieu, une sorte de talion. On voit très bien quelle est la raison consciente qui leur fait adopter le principe du talion : c'est qu'il fournit un procédé d'apparence rationnelle pour mesurer la peine, qui semble ainsi fixée par la nature même du crime ; le patient souffre en quelque sorte les conséquences naturelles de son acte ; tandis que la détermination de la peine par le législateur, si raisonnable qu'elle soit, est toujours un acte d'arbitraire dont souffrent la liberté et la dignité humaines. Bien entendu, nous ne voulons pas dire que telle soit la cause réelle d'ordre sociologique qui a fait persister la conception de la peine expiatoire, mais seulement indiquer comment cette conception a pu se maintenir presque inaperçue d'abord à côté de la conception utilitaire dans les doctrines du XVIII^e siècle, puis dans le Code.

L'Encyclopédie est tout entière animée des sentiments humanitaires qui, à la même époque, inspiraient Voltaire dans ses polémiques contre la justice criminelle. Avec Montesquieu, Jaucourt voit dans les peines cruelles une conséquence du gouvernement despotique dont le principe est la terreur ; dans les états modérés, c'est sur le sentiment de l'honneur qu'il faut agir pour empêcher les crimes ; des peines légères suffisent parce que la honte de la peine est suffisamment redoutée. Le système pénal de l'ancien régime est vivement critiqué et, à propos de chaque délit en particulier (des crimes religieux principalement), condamné au nom de l'humanité. C'est aussi comme un moyen d'adoucir les peines et d'en diminuer le nombre, que Jaucourt reconnaît au souverain le droit de grâce et lui conseille d'en user largement : l'humanitarisme l'emporte ici sur l'horreur de l'arbitraire.

La théorie de la responsabilité tient peu de place dans l'Encyclopédie : l'œuvre s'inspire, en somme, d'un déterminisme qui s'accorde facilement avec la conception utilitaire de la peine. Dans l'article « imputation », certaines solutions sont données du point de vue spiritualiste (les fous sont irresponsables parce que leurs actions n'ont pas de moralité), mais la plupart le sont du point de vue déterministe et utilitaire (l'ivresse et la passion ne suppriment pas la responsabilité). Le principe de la responsabilité collective, admis encore par le droit du XVIII^e siècle, est violemment et à plusieurs reprises condamné comme honteux.

Les crimes sont rangés par Jaucourt sous quatre chefs. 1° Crimes contre la religion. Conformément au principe selon lequel « la peine doit être tirée de la nature de la chose », les peines comminées seront l'expulsion hors des temples, les admonitions, etc. On peut penser quelle place tient dans l'Encyclopédie la critique du droit pénal en ces matières : elle nie l'existence du crime de sorcellerie, réclame la tolérance et la liberté d'écrire, par conséquent la suppression du délit d'hérésie, recommande la modération contre les blasphémateurs. Si l'on s'attache à la lettre, il faut faire cette réserve qu'on déclare l'athéisme punissable d'après le droit naturel. — 2° Crimes contre les mœurs ; les peines doivent consister dans la privation des avantages attachés à la pureté des mœurs, la honte, l'infamie, l'expulsion, et aussi les amendes. L'usage de livrer au feu les personnes coupables de crimes contre nature, considérés comme crimes religieux, est condamné. — 3° Crimes contre la tranquillité des citoyens (il s'agit, semble-t-il, des délits relativement légers contre la chose publique aussi bien que contre les personnes) ; les peines doivent « se rapporter à cette tranquillité », comme la prison, l'exil, les corrections. On peut rattacher à cet article tout ce qui, dans l'Encyclopédie, tend à limiter la notion de lèse-majesté, à rendre plus rares et plus douces les peines infligées de ce chef, à faire ressortir l'injustice des peines pour délits fiscaux, à démontrer l'inutilité et la cruauté des peines capitales et des supplices terribles infligés aux voleurs. — 4° Crimes contre la sûreté des citoyens, rapt, viol, meurtre, etc., auxquels s'applique la peine capitale.

A la fin de son travail, M. von Overbeck compare la doctrine de l'Encyclopédie (1751-1772) à celle de Beccaria (1764). Beccaria écrit sous l'influence directe des philosophes français ; ses doctrines, par suite, sont en général celles de l'Encyclopédie. Il y a divergence cependant sur deux points importants : selon Beccaria, d'une part, la peine de mort ne peut être légitimée, elle viole le contrat social ; d'autre part le principe que rien ne doit être arbitraire dans le droit pénal a pour conséquence rigoureuse, non seulement qu'aucune latitude ne doit être laissée au juge, mais encore que le droit de grâce est un expédient fâcheux qui doit disparaître d'une législation parfaite. — Le livre de Beccaria a réagi sur l'Encyclopédie qui, dans le *Supplément* (1776-77), se rallie à ces deux doctrines et aussi à celles du philosophe italien en matière de

procédure criminelle : condamnation de la torture, respect des droits de l'accusé, réglementation de la prison préventive, etc.

RUD. HIRZEL. — *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (*Le serment, contribution à son histoire*). Leipzig, Hirzel, 1902, 225 p., in-8°.

LEOPOLD WENGER. — *Der Eid in den griechischen Papyrusurkunden* (*Le serment dans les papyrus grecs*). *Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte*, XXIII (1902), Röm. Abth., p. 158-274.

I. Le titre du premier ouvrage est trop large. La contribution de M. Hirzel ne comprend pas toute l'histoire du serment, mais seulement l'histoire du serment en Grèce, avec quelques éclaircissements et quelques comparaisons empruntés à l'histoire du serment à Rome et dans les civilisations germaniques. Les sources utilisées sont presque exclusivement littéraires. Les tragiques grecs y tiennent la meilleure place.

L'antiquité connaît trois sortes de serments : le *serment affirmatoire* (*assertorischer Eid*), par lequel on affirme un fait passé ; le *serment promissoire* (*promissorischer Eid*), par lequel on s'engage pour un acte futur ; et le serment de sincérité (*Echtheitseid*), par lequel on affirme la sincérité d'un acte présent (p. 1-7). Ces serments comportent d'ailleurs divers degrés. Au serment simple s'oppose le *grand* ou le *très grand serment* (*μέγας ὄρκος ; μέγιστος ὄρκος*). La force obligatoire attachée à ces serments et les sanctions qu'ils entraînent diffèrent notablement (p. 7-9). Les formules employées dans les serments varient encore avec les caractères, les habitudes, la race ou la cité de ceux qui jurent. Les dieux ont aussi leurs serments favoris (p. 9-11). Mais, sous l'enveloppe différente des formules, le contenu du serment demeure identique. C'est une attestation renforcée par une intervention étrangère. Qui intervient ainsi ? Le plus souvent ce sont les dieux. Parfois aussi c'est un être ou un objet non divin, mais précieux pour celui qui jure. (Exemples : serment sur sa tête, sur ses parents, sur ses enfants, sur son épée, etc.). Ce deuxième type de serment s'explique, d'après M. Hirzel, non par une malédiction conditionnelle lancée contre l'objet par quoi l'on jure, mais seulement par l'idée moins précise du respect qui s'attache à cette chose, et de la crainte (*αἰδώς*) de lui faire courir quelque danger en se parjurant (p. 11-22).

Quel est le caractère de l'intervention qu'on sollicite ? S'il s'agit d'un dieu, on l'invite ordinairement à intervenir comme *témoin*, comme *caution* ou même comme *juge*. S'il s'agit d'un objet précieux, on le fait intervenir comme *gage*, et l'on s'expose, par la suite, à le perdre en cas de faux serment (p. 23-41).

L'antiquité n'est point parvenue à dégager une théorie unique et précise de la *force obligatoire* du serment. Cette force s'attache originairement à la lettre de la formule employée, non à son esprit. D'où la légitimité de ces serments à double sens (serments sophistiqués)¹ que savent composer les hommes fertiles en ruses : tel cet Autolykos, aïeul maternel d'Ulysse, qui surpasse tous les autres hommes pour la rapine et les serments ; ce don lui vient d'Hermès, dieu du parjure² (p. 42-52). Mais la conception formaliste perd peu à peu du terrain ; on se libère de la tyrannie de la lettre. « La langue a juré, mais non l'esprit », dit Euripide dans un vers devenu proverbial³. Quelques auteurs proclament que le serment n'oblige que dans la mesure où il est sincère. D'une façon plus générale, on admet aussi parfois que le serment n'oblige pas s'il est contraire aux lois de la religion, de l'État, de la morale, s'il émane d'un être dont la volonté n'est pas pleinement consciente (esclave, mineur, etc.), s'il a été extorqué par violence, etc. Mais ces vues sont loin de triompher toujours et partout (p. 53-65). On se demande aussi, dans le même ordre d'idées, si l'intention suffit pour qu'il y ait parjure, ou s'il faut que cette intention se réalise en acte ; la réponse varie selon les auteurs et les époques (p. 75-79).

Avec le temps, le serment se rapproche de certaines formes de contrat. Souvent celui qui doit s'en prévaloir en dicte les termes ; l'intervention surnaturelle passe alors au second plan, et même s'efface devant l'accord des volontés humaines. Le serment se rapproche aussi de la loi, et même du proverbe (puisqu', comme le proverbe, il constitue un moyen d'ajouter

1. Je crois que M. Hirzel se trompe quand il attribue (p. 47-48 ; p. 63) moins de penchant pour le serment sophistique aux Romains qu'aux Grecs. Il suffit de penser à la *facetissima juratio* de Tremellius Scropha dont parle Macrobe (*Saturn.*, I, 6. *in fine*), ou de se rappeler que le dol n'influe pas sur la valeur juridique de la *sponsio* primitive. Le serment sophistique n'est qu'une application du principe de formalisme qui domine la religion et le droit anciens de Rome comme la religion et le droit de tout peuple jeune.

2. *Odys.*, XIX, 394 et suiv.

3. *Eur.*, *Hippol.*, 612.

une autorité à sa parole) (p. 81). Et tous ces rapprochements marquent une décadence progressive de la foi populaire dans le serment. On ne se fie plus aux serments ordinaires ; on exige le *grand serment* ; on le fait répéter plusieurs fois pour lui donner plus de force. Le serment devient la monnaie banale des conversations, et son empreinte première s'é moussé à mesure qu'il circule davantage ; il dégénère en locution courante (par exemple, il devient simple adverbe d'affirmation). On jure par mode, par jeu (p. 79-90).

Une réforme se produit de bonne heure, qu'on attribue traditionnellement à Rhadamante. Ce juge mythique aurait le premier imaginé de remettre aux dieux le soin de trancher certains litiges, au moyen d'un serment déferé à une des parties (*Ῥαδαμάνθουος κρείσις*) ; il aurait aussi composé des formules de serment nouvelles (par le chien ; par le bélier ; par l'oie, *Ῥαδαμάνθουος ὄρκος*), pour les substituer aux serments abusifs par le nom des dieux : deux innovations qui ont le même but, faire sortir le serment de la conversation courante, le réserver pour les affaires solennelles. Au même mouvement se rattachent d'autres réactions tentées en faveur du serment par certains philosophes, notamment par les pythagoriciens (p. 90-104). Malgré ces tentatives de restauration, le serment est sans cesse en régression. Le serment déferé en justice, dit le philosophe Xénophane, n'est qu'un moyen d'avantager l'impie au détriment de l'homme pieux. Lorsque le serment devient un mode de preuve comme les autres, comme il est d'ailleurs beaucoup moins sûr que les autres, il doit porter la peine de ses imperfections intrinsèques (p. 104-108).

Des efforts conscients sont même tentés pour ruiner l'usage du serment. Certaines doctrines religieuses (judaïsme, christianisme), doivent plus tard défendre à l'homme de jurer par les choses qu'il possède, parce qu'il ne possède rien en propre, — ou de jurer par la divinité, parce qu'il ne peut se flatter de connaître Dieu. De semblables doctrines n'ont, à vrai dire, jamais pris pied en Grèce. Tout autre est la conception qui discrédite le serment : on estime qu'il ravale la dignité humaine. L'homme libre doit être cru sur sa seule affirmation, et sans garantie étrangère. Le péché consiste, non à se parjurer, mais à mentir. A l'influence de cette idée nouvelle, il faut peut-être ajouter une influence orientale qui, à partir des guerres médiques, tend à substituer la *paumée* (*Handsclag*) au serment (p. 109-124). C'est à Athènes qu'on s'insurge le

plus hardiment contre l'influence dégradante du serment¹. La bonne foi attique (Ἀττικὴ πίστις), qui passe en proverbe, se manifeste sans l'inutile bagage des serments (p. 125-136).

Très souvent le serment se comporte comme une malédiction conditionnelle prononcée contre soi-même pour le cas de parjure. Sans une malédiction, le serment — comme aussi parfois la loi — manquerait de sanction (p. 137-141). De là la dénomination grecque du serment (ὄρκος). A l'origine, Horkos n'est pas autre chose qu'une puissance malfaisante chargée de venger les parjures, qui se confond sans doute avec le dieu latin de la mort, Orcus. Tout serment emporte une *devotio* à Horkos (p. 142-170). Mais le serment primitif par Horkos a laissé peu de traces; à l'époque historique, on n'en retrouve l'équivalent que dans le serment par le Styx que les poètes mettent fréquemment dans la bouche des dieux, mais qui a sans doute eu anciennement cours entre les hommes. Le Styx est pour les dieux ce que Horkos est pour les hommes: il représente pour eux l'empire de la mort et ses puissances (p. 171-175).

Le serment affirmatoire existe avant l'apparition du serment promissoire. Cette antériorité cadre bien avec les conceptions primitives qui considèrent le serment comme une sorte de jugement de Dieu. Le serment affirmatoire présente bien ce caractère: si celui qui le prête se parjure, le châtement divin peut le frapper sur le champ. Il en est autrement du serment promissoire, où le châtement est nécessairement différé jusqu'au temps du parjure possible, c'est-à-dire jusqu'à l'échéance de la promesse (p. 176-182). Cette hypothèse sur l'origine du serment se fonde sur un grand nombre de témoignages. Il ne manque pas, dans l'antiquité grecque, d'exemples de jugements de Dieu où la sentence et la peine frappent instantanément et simultanément le coupable (p. 182-186). Dieu intervient de deux façons: 1° souvent il se comporte comme pourrait le faire un homme, et il fait fonction d'arbitre d'un litige. Le seul trait qui le caractérise dans ce rôle, c'est la manière dont il révèle sa sentence. Il y a des procédés

1. L'innovation de Solon (*Lex. Seguer.*, 212, 19 et s.) en matière de procédure n'a peut-être pas la portée que M. Hirzel lui attribue (p. 128 et suiv.). Elle pourrait se rapporter à une procédure ancienne, analogue à la procédure *per sponsionem* romaine. Je serais tenté de le croire, à la faveur d'un texte de Caton rapporté par Aulu-Gelle (*N. A.*, XIV, 2, 26, édit. Hosius, II, p. 414-415) qui constitue, — je ne crois pas qu'on l'ait remarqué, — un véritable commentaire de la loi attribuée à Solon.

traditionnels pour la lui demander. On recourt tantôt à un tirage au sort (on emploie aussi une balance) (p. 186-188), tantôt à un combat (p. 189-197). 2° D'autres fois, il se comporte en Dieu: il intervient alors par le miracle (p. 197-201). Lorsque le jugement de Dieu, battu en brèche par suite des progrès de l'esprit critique (p. 202-210), tombe en désuétude, le serment en représente encore une survivance affaiblie; il demeure une *χρῆσις θεοῦ* dans laquelle le châtement, au lieu de frapper immédiatement le parjure, est remis à une date indéterminée (p. 210-213).

Lorsque l'on en est arrivé à ce point, le serment promissoire peut se développer à son tour. Dans cette application nouvelle, le serment rappelle encore le jugement de Dieu, tout au moins lorsqu'il est conçu — comme il arrive souvent — dans la forme: *si telle chose impossible (si tel miracle) se réalise, je jure d'accomplir (ou de ne pas accomplir) tel acte*. Il est vrai que dans ce cas on ne compte plus sérieusement sur l'intervention divine pour réaliser le miracle qui figure à titre de condition du serment. Et ainsi du rôle actif de juges les dieux passent au rôle passif de témoins. Il ne survit que peu de traces de la notion ancienne du jugement de Dieu: par exemple l'idée que le *juré*, dans un litige, se prononce au nom de Dieu. Au temps de l'empire romain, le jugement de Dieu réapparaît dans la littérature, mais cette réapparition procède d'influences nouvelles (influences germaniques, judaïques, (p. 214-219).

Tels sont les principaux faits dégagés par M. Hirzel. Il ne faut pas s'attendre à trouver dans son livre un effort d'explication sociologique de ces faits. L'auteur ne paraît disposer pour cela, ni des connaissances de sociologie religieuse, ni des connaissances de sociologie juridique que nécessiterait une pareille tentative. On s'en aperçoit plus d'une fois. Quelques notions de droit comparé auraient suffi à mettre M. Hirzel en garde contre l'étrange conception qu'il se fait des réformes pénales attribuées à Rhadamante ou du serment judiciaire. Des rapprochements suggestifs qu'on attend font défaut. On s'étonne, par exemple, de ne pas voir mentionner certaines institutions romaines bien connues, comme la *legis actio per sacramentum*, la *sponsio* promissoire (origine de la stipulation), le *iusjurandum liberti*, le serment judiciaire ou le serment volontaire, et de ne voir cités nulle part les travaux que Demelius et Jobbé-Duval ont consacrés à ces

matières. Malgré ces lacunes, l'ouvrage de M. Hirzel rendra des services. Il réferme, sous une forme élégante et claire, un riche dépouillement de textes grecs systématiquement classés. C'est un bon travail de philologue. Les sociologues en tireront profit.

II. D'inspiration toute juridique au contraire, est l'important article que Wenger a consacré au serment dans l'Égypte hellénisée, puis romanisée, d'après les *papyrus* récemment publiés.

Le serment y a joué un grand rôle, non seulement dans la vie courante (bien que peu de témoignages aient été conservés sur ce point), mais aussi dans la vie juridique. C'est ce dernier rôle que M. Wenger étudie surtout à la lumière des textes. Il distingue : α le domaine du droit public et administratif ; β le domaine de la pratique judiciaire ; γ le domaine du droit privé.

α . On emploie dans le *domaine du droit public et administratif* le serment promissoire et le serment affirmatoire. Comme serments promissoires, il faut citer surtout celui que prêtent les fonctionnaires entrant en charge ou les particuliers acceptant une mission de l'État (p. 164-174) ; comme serments affirmatoires, celui que prêtent au sujet de leur gestion les agents des contributions à la fin de chaque exercice, et celui que prêtent les cautions des fermiers de l'impôt (ce sont des *cautions réelles*, qui engagent certains de leurs biens pour sûreté de la créance de l'État contre les fermiers) pour affirmer leur droit de propriété sur les biens qu'elles engagent, et la non-affectation de ces biens à toute autre charge (p. 174-184). On citera encore les serments qui sont prêtés à titre facultatif par les particuliers à l'occasion des déclarations qu'ils peuvent avoir à fournir aux autorités (déclarations relatives à des objets ou à des personnes imposables) (p. 184-201).

β . A Rome, le serment a de nombreuses applications dans la *pratique judiciaire*. On y connaît non seulement le serment décisoire (serment nécessaire et serment volontaire) et le serment probatoire (serment des témoins), mais encore le serment du *vadimonium*¹ et de certaines formes de cautionnement destinées à assurer la comparution d'un plaideur en justice. On trouve des applications analogues dans les *papyrus* gréco-égyptiens, qui nous fournissent même des données très

1. D'après Gaius, IV, 185, le *vadimonium* peut se contracter *jurejurando*.

neuves sur le dernier type de serment. M. Wenger étudie à ce point de vue un certain nombre de textes (p. 201-222). On notera particulièrement les intéressants développements sur le serment purgatoire que lui suggère un curieux ostrakon de l'époque ptolémaïque publié par Wilcken (p. 213-214).

γ . Dans le droit des transactions privées, au contraire, le serment ne joue qu'un rôle très effacé. Cela se comprend aisément pour le temps de la domination romaine, puisque dans le droit romain classique le serment ne figure plus guère parmi les faits générateurs d'obligations qu'au titre du *jusjurandum liberti*, — mais moins aisément pour le temps de la domination grecque, car nous savons quelle large application le serment trouve en Grèce dans les affaires privées : la raison en est peut-être que, sous les Ptolémées, les contrats se passent devant l'*ἀγοράνομος* ; déjà pourvus, par le fait, d'une sanction publique, ils n'ont pas besoin de la garantie du serment. A la fin de la période byzantine seulement, le serment s'emploie assez fréquemment comme moyen de renforcer les rapports obligatoires privés.

Après cette étude du domaine d'application du serment, M. Wenger analyse les formules employées dans les serments juridiques. Ces formules varient. La formule du βασιλικός ἕρκος de l'époque ptolémaïque, qui se rattache au culte du Souverain, devient, dans les périodes romaine et byzantine, une formule de serment par l'empereur (ou par la fortune de l'empereur). Cette dernière se transforme sous l'influence du christianisme, et l'on finit par rencontrer, non seulement des formules de transition, où le serment par l'empereur est accommodé aux idées chrétiennes, mais encore des formules de serment exclusivement chrétiennes (p. 240-246).

Reste à savoir quelle est la sanction du serment ainsi employé. On n'ignore pas que le serment grec ou romain par les dieux n'entraîne qu'une sanction surnaturelle, la vengeance des dieux : de telle sorte que le serment perd toute sa force si celui qui le prête ne croit plus à cette vengeance. Mais le serment gréco-égyptien par le souverain a de plus fortes garanties. Le manquement à un pareil serment tombe sous le coup du *crimen læsæ majestatis*, et doit régulièrement entraîner la peine capitale. En fait, lorsque le serment par le souverain devient très fréquent, on ne peut guère songer à appliquer rigoureusement ce principe. Les sanctions positives du parjure sont très diverses, très hétérogènes (châtiments phy-

siques? peines pécuniaires? peines infamantes?) et elles disparaissent même tout à fait dans l'époque la plus récente (p. 266-274).

L'article qui vient d'être résumé, moins touffu, mieux délimité, plus précis que l'essai de M. Hirzel, pénétrant aussi plus avant dans le mécanisme des institutions, constitue une monographie excellente. Les deux travaux de M. Wenger et de M. Hirzel se complètent d'ailleurs fort heureusement sur plusieurs points. Encore quelques bonnes monographies de ce genre, et l'on pourra tenter une synthèse d'histoire sociologique sur le serment dans l'antiquité classique.

P. H.

GLASSON. — **Le Roi grand justicier.** *Nouv. Rev. hist. de droit franç. et étrang.*, 1902, n° 6, p. 711-737 et 1903, n° 1, p. 76-94. (Sur le rôle du pouvoir royal dans l'administration de la justice).

X. — DIVERSES NOTIONS MORALES OU JURIDIQUES

Par M. DURKHEIM

G.-L. DUPRAT. — **Le Mensonge.** Étude de psycho-sociologie pathologique et normale. — Paris, Alcan, 190 p. in-18.

Il n'est que juste de reconnaître à M. Duprat le sens des sujets intéressants ; nous en faisons déjà la remarque, ici même, à propos de son travail sur *Les causes sociales de la folie* ; nous pouvons la répéter à propos du présent travail. Il est seulement regrettable que les questions, qu'il a le mérite de soulever, soient parfois traitées d'une manière un peu hâtive et sommaire.

Le mensonge, c'est-à-dire la suggestion intentionnelle de l'erreur, n'est pas seulement un phénomène de psychologie individuelle. Il a des formes collectives. Il possède même de véritables institutions sociales qui en sont les organes : telles sont la presse, les sectes, la vie de salon avec les mœurs polies qu'elle implique. D'autre part, il y a des états sociaux qui poussent au mensonge ; ainsi, la mentalité particulière des foules est un terrain très favorable à l'éclosion des mensonges, terrain que les fourbes ne savent que trop bien ensemercer ; l'esprit de solidarité produit souvent le même résultat (mensonge par esprit de corps) ; tous les courants d'opinion, en

matière politique ou religieuse ou morale, quand ils dépassent une certaine intensité, inclinent également les intelligences à altérer la vérité, etc. Le conflit de deux civilisations, de valeur inégale, oblige très souvent les représentants de la culture inférieure à mentir pour pouvoir se maintenir ; c'est le cas du sauvage en face de l'européen. C'est aussi la condition sociale de la femme ; l'éducation qu'elle reçoit explique en partie l'aptitude au mensonge qu'on lui a souvent reprochée.

Toutes ces indications ne manquent ni de justesse ni d'intérêt ; mais alors que chacune nécessiterait une recherche spéciale et étendue, elles sont souvent traitées en quelques pages. Que de faits il serait nécessaire de réunir, de critiquer, de rapprocher pour étudier le mensonge du sauvage comparé à celui du civilisé, ou celui du mensonge féminin ! La question fondamentale n'est, d'ailleurs, pas touchée. Elle consisterait, croyons-nous, à rechercher d'où vient la tendance à la véracité dont le mensonge est la négation. Les causes diverses que l'auteur attribue au mensonge ne sont que des causes occasionnelles et adjuvantes. Elles ne peuvent produire leur effet que dans la mesure où la tendance fondamentale est affaiblie. C'est surtout sa force de résistance intrinsèque qui fait l'aptitude plus ou moins grande à mentir. D'où vient que dans certains milieux sociaux on a le respect de la vérité ? Là où ce respect est fortement invétéré, les mauvais sentiments collectifs resteront impuissants. Il est vrai que, pour l'auteur, « toute altération de la vérité nuit à l'ordre social » ; si bien que la tendance à dire la vérité lui paraît un fait normal et qui va de soi. Mais l'importance morale très inégale qui a été attribuée à la véracité suivant les sociétés et les milieux prouve que le problème est beaucoup plus complexe.

E. D.

EHRENFELS. — **Die socialethische Bedeutung der Musse.** *Wissensch. Beil. z. fünfzehnten Jahresbericht d. phil. Gesellschaft an der Univ. zu Wien*, p. 67-71.

QUATRIÈME SECTION

SOCIOLOGIE CRIMINELLE ET STATISTIQUE MORALE

(Étude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement.)

I. — MÉTHODOLOGIE DE LA STATISTIQUE MORALE

Par MM. FOUCAULT et G. RICHARD

AUGUST MEITZEN. — *Geschichte, Theorie und Technik der Statistik*. (Histoire, théorie et technique de la statistique.) 2^e édition, Stuttgart et Berlin, Cotta, 1903, p. 240, in-8°.

Ce livre, dont la première édition a paru en 1886, présente ce rare intérêt d'être écrit par un statisticien de profession qui est en même temps un philosophe critique, soucieux de définir la place de sa science dans l'ensemble des connaissances et des méthodes.

On peut se faire deux conceptions opposées de la statistique. Selon les uns, la statistique est la *matière* d'une connaissance qui, d'après Engel, doit être la *démologie*, c'est-à-dire la sociologie. Selon les autres, ce n'est que la *forme d'une connaissance*; elle doit prendre place à côté de la logique, de la mathématique, de la critique et de l'herméneutique (Caporale, Sigwart). Entre les *formalistes* et les *matérialistes*, il y a place pour une école éclectique : celle-ci estime que la statistique est une méthode qui a pour principal champ d'application les phénomènes de la vie collective (Rümelin, Haushofer, Mayr, Wagner).

Sigwart est le plus connu des représentants de la théorie formaliste : la statistique est pour lui un moment de la connaissance entre la simple description des faits particuliers (uranographie, géographie) et la formation des concepts généraux. C'est un procédé nécessaire si l'on veut faire rentrer, à l'aide d'un dénombrement, les cas semblables dans une

moyenne arithmétique (*Durchschnittszahl*). Quand le concept scientifique est formé, le rôle de la statistique est achevé.

Les partisans de la statistique matérielle se sont partagés eux-mêmes, depuis le milieu du XVIII^e siècle, entre deux écoles, l'école d'Achenwall et l'école de Süßmilch. Les premiers donnent comme objet à la statistique la vie des états; les autres, les lois naturelles (ou providentielles) du mouvement de la population. L'école d'Achenwall qui a rendu populaire le nom même de la statistique et en a créé l'enseignement, a disparu à peu près complètement, mais il convient de remarquer qu'elle n'a cédé la place qu'à la sociologie elle-même, dont elle a contribué à élaborer les concepts.

Meitzen est un partisan décidé de la théorie formaliste. La raison doit en être cherchée dans son opinion sur le sens de la loi des grands nombres, et en général dans sa conception de la recherche causale. Par là, l'œuvre intéresse la philosophie sociale tout entière. Ce n'est rien moins que le conflit entre la sociologie naturaliste et les conditions de l'induction sociologique qui est étudié ici avec une précision qui n'exclut pas la profondeur.

La loi des grands nombres ne peut être considérée comme une loi de la nature : ce n'est qu'un procédé de la connaissance inductive. La loi naturelle, en effet, fait reconnaître sa présence en ce qu'elle détermine l'apparition du cas individuel comme celle de la masse des cas semblables : elle est visible dans le fait particulier comme dans la masse.

L'auteur prend donc nettement position contre la statistique morale telle que l'a conçue Quételet; il estime qu'elle repose sur ce fondement contradictoire : indétermination de l'action individuelle, déterminisme rigoureux de la conduite collective. Ni Oettingen, ni Wagner, ni même Haushofer n'ont réussi à élucider le problème ainsi posé. Or, Meitzen affirme contre le naturalisme la liberté intérieure sur laquelle repose l'individualité du caractère, ainsi que la responsabilité morale et légale de l'agent. Mais il estime que l'action par laquelle la volonté se manifeste est soumise à des conditions naturelles et sociales extérieures qui, en fait, imposent d'étroites limites au jeu de la liberté. La régularité des rapports sociaux, notamment entre les mouvements de la population et les faits moraux ou criminels, n'est jamais qu'une probabilité. S'il en était autrement, si le déterminisme des faits sociaux était rigoureux, la statistique n'aurait pas d'objet. Elle ne serait

pas la principale ressource du sociologue dans la recherche du lien causal entre les faits donnés.

G. R.

LEXIS (W.). — *Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerung- und Moralstatistik.* (*Mémoires sur la théorie de la statistique de la population et de la statistique morale.*) Iéna, Fischer, 1903, p. 253 in-8°.

Ce volume contient des articles déjà publiés, mais en général remaniés, et des chapitres entièrement inédits; l'ensemble présente les éléments d'une théorie de la statistique démographique. Les développements mathématiques sont toujours élémentaires.

Le premier chapitre expose une méthode graphique pour représenter la mortalité. Les tableaux de recensement donnent la population d'un pays, ou d'une ville, en rangeant les habitants en classes suivant leur âge; mais l'âge n'est indiqué qu'approximativement, par exemple à une année près. De même, c'est d'ordinaire à une année près que la statistique des décès indique l'âge des décédés. De là résulte une cause d'inexactitude dans le calcul de la probabilité de mort, c'est-à-dire du rapport entre le nombre des morts qui se produisent dans une classe et le nombre des vivants qui ont atteint cette classe. La méthode de L. a pour but de corriger les erreurs qui proviennent de cette source. Il s'agit de déterminer indirectement des ensembles de vivants ayant le même âge et appartenant à la même génération annuelle, et les ensembles correspondants de décédés : le rapport du second nombre au premier donnera la probabilité de mort pour l'âge considéré. L. résout le problème au moyen d'un système de lignes. Un axe OX est divisé en parties égales, dont chacune correspond à une période arbitrairement choisie, par exemple à une année, ou à une période de dix ans. On élève en O un axe OY perpendiculaire à OX. On divise OY en parties égales entre elles et égales aux divisions de OX. Puis, aux points de séparation de ces parties, on élève sur OX et sur OY des perpendiculaires, de façon à dessiner un système de carrés dans l'espace placé entre les deux axes. Supposons maintenant que les naissances qui se produisent dans la période qui répond à une division de OX soient représentées sur cette division par des points, et que, en chacun de ces points, on élève des perpendiculaires proportionnelles à la durée de la vie des

individus (des lignes de vie), les points terminaux de ces lignes (les points mortuaires), se trouveront tous dans la même bande verticale; comme la bande est divisée en carrés superposés, le nombre des points mortuaires qui se trouveront dans chaque carré sera égal au nombre des décès qui se sont produits dans chaque période d'âge. On pourrait ainsi compter le nombre des survivants qui entrent dans un des carrés, c'est-à-dire dans une période de leur vie, et d'autre part le nombre des points mortuaires qui se trouvent dans ce carré, et le rapport du deuxième nombre au premier représenteraient la probabilité de mort. Mais les statistiques officielles ne donnent pas ces nombres, et même, si l'on voulait les établir directement, il faudrait un trop grand nombre d'années pour que le procédé fût pratique. Ce que les statistiques donnent le plus souvent, c'est le nombre des décès qui se produisent par année commençant au 1^{er} janvier (ou quelquefois par mois), ou bien encore (comme en Prusse depuis 1864), c'est l'année de naissance et l'âge des décédés. Le problème consiste donc à trouver, à partir de l'une ou de l'autre espèce de ces nombres officiels, les nombres de points mortuaires qui devraient se trouver dans les différents carrés. Pour résoudre le problème, L. complique son réseau de lignes en y traçant, de gauche à droite et de bas en haut, les diagonales de ses carrés. Il obtient ainsi des lignes, déterminant des bandes obliques, qu'il appelle lignes-isochroniques : les points mortuaires qui se trouvent dans une de ces bandes obliques représentent, si la période choisie est d'une année, tous les décès qui se sont produits dans une année. Par là, il introduit dans la figure les statistiques officielles, et il établit des formules qui donnent le moyen de calculer, sur le nombre des naissances d'une période, le nombre des décès qui se produisent dans chacune des périodes successives, et par suite le nombre des survivants à la fin de chaque période et la mortalité probable pour chaque âge. En résumé, la méthode consiste à décomposer, par la figuration graphique, les groupes fournis par les recensements et par les statistiques de l'état civil en groupes élémentaires.

Les chapitres suivants montrent comment on peut appliquer cette méthode à déterminer l'ordre de mortalité des individus appartenant à une génération déterminée, puis les variations de la mortalité probable sous l'influence de l'émigration et de l'immigration, et enfin la représentation par des

graphiques et par des tableaux des divers éléments démographiques, naissances et décès avec distinction des sexes, mariages, veuvages, remariages, naissance des enfants, ainsi que la méthode à suivre pour calculer la probabilité de chacun de ces événements aux différents âges.

Dans le chapitre v, l'auteur cherche les causes du peu de variabilité des rapports statistiques. Ces rapports sont de deux espèces : les rapports de probabilité, c'est-à-dire ceux dans lesquels les unités du numérateur se retrouvent dans le dénominateur (par exemple le rapport des naissances de garçons au total des naissances); les rapports de coordination, c'est-à-dire tous les autres rapports statistiques (par exemple le rapport du nombre annuel des naissances à celui des mariages, du nombre annuel des mariages à celui des veuvages). Tous ces rapports présentent ordinairement une stabilité remarquable. La raison en est qu'ils dépendent jusqu'à un certain point de lois biologiques, dont quelques-unes sont connues, tandis que d'autres sont révélées par cette stabilité des rapports statistiques. Par exemple, la natalité dépend de lois connues relatives à la durée de la vie embryonnaire, à celle de la fécondité féminine, et, pour le reste, de causes sociales : ici les causes biologiques sont connues. Mais la mortalité infantile, qui dépend pour une part de la mauvaise alimentation et du manque de soins, reste cependant considérable lorsque les enfants sont bien soignés : ce fait indique qu'il existe une loi de la nature en vertu de laquelle une partie des nouveau-nés ne sont pas viables. De même la proportion des morts-nés dépend de la persistance de causes biologiques, et aussi la proportion des garçons et des filles, et la plus grande mortalité des garçons âgés de moins d'un an. D'ailleurs, aux causes physiologiques de stabilité statistique, s'ajoutent des causes sociales et aussi des causes purement démographiques : ainsi le rapport des mariages de veufs et de célibataires demeure stable, parce que le rapport des nombres de veufs et de célibataires d'âges déterminés reste stable lui aussi. — Dans la statistique morale, il en est de même. Les naissances illégitimes, les crimes, les suicides, dépendent de causes complexes, mais persistantes, qui en déterminent la stabilité.

Après deux chapitres consacrés, l'un à l'application de la loi des erreurs aux données statistiques, et l'autre au rapport des naissances masculines et féminines, l'auteur revient à la

question de la stabilité des séries statistiques; mais maintenant il étudie la mesure de la stabilité ou de la dispersion des données empiriques par rapport aux moyennes. — Pour les séries typiques de nombres absolus, c'est-à-dire pour celles dont les quantités ne s'écartent de la moyenne que par suite de causes accidentelles, la meilleure mesure de la dispersion est l'écart probable; on peut employer aussi l'écart moyen, qui est approximativement proportionnel à l'écart probable; mais ces écarts doivent être employés en valeur absolue, il ne faut pas les exprimer en pourcentages de la grandeur moyenne. Dans les séries non typiques (évolutives, ondulatoires, périodiques), l'écart moyen, comme mesure de la dispersion, n'a qu'une valeur empirique. — Les séries de rapports de probabilité se divisent aussi en typiques et non typiques. L. établit les formules qui en mesurent la dispersion et qui permettent de reconnaître si les écarts sont déterminés par le hasard ou bien s'ils tiennent à quelque cause qui doit ensuite être cherchée.

Les deux derniers chapitres du livre en constituent la partie plus proprement philosophique. Quel rapport existe-t-il entre les régularités statistiques et les lois de la nature? Par exemple, l'ordre de mortalité d'une génération exprime-t-il une loi de la nature? Non, il représente seulement au moyen de nombres les actions exercées sur un ensemble d'individus par les conditions différentes dans lesquelles s'écoule leur vie. Si les individus avaient en naissant une égale capacité de vie, on pourrait formuler des lois de ce genre : l'homme, à moins qu'il ne soit emporté par un accident, vit tant d'années. Mais la capacité de vie est à un très haut degré chose individuelle. Toutefois, l'individualisation de la vie, et aussi celle de l'action humaine, n'empêche pas que les mêmes événements se répètent d'une façon régulière si l'on considère un groupe considérable d'hommes, car il peut se faire que les mêmes causes agissent sur beaucoup d'individus d'une façon décisive et durable dans une direction déterminée. C'est de cette façon qu'agissent les lois civiles, et aussi les mœurs, la coutume, la mode. Mais l'action de toutes ces influences est elle-même variable, et les événements qui en dépendent ne se produisent pas avec la stabilité des phénomènes de la nature, ils se présentent avec un caractère historique, on les voit tantôt évoluer dans une direction déterminée, tantôt se dérouler en des phases irrégulières. Il en est de même des phénomènes éco-

nomiques : c'est pourquoi l'on ferait bien de renoncer à l'expression métaphorique de « lois naturelles de l'économie politique ». A plus forte raison n'existe-t-il pas de lois naturelles pour les faits dont s'occupe la statistique morale, c'est-à-dire pour les actes conscients et réfléchis de l'homme. Le seul but du calcul des probabilités dans son application à la démographie et à la statistique morale, c'est de représenter schématiquement la répartition des cas et de mesurer la stabilité des rapports statistiques. — Mais la conception statistique des phénomènes sociaux n'épuise pas son objet. Il reste à trouver les causes des phénomènes, par la recherche expérimentale. Pour L., ces causes résident dans les motifs par lesquels les hommes agissent, c'est-à-dire qu'elles sont d'ordre psychologique.

M. FOUCAULT.

II. — STATISTIQUE DE LA VIE DOMESTIQUE

Par M. E. DURKHEIM

PRINZING (FRIEDERICH). — **Die Wandlungen der Heirats-häufigkeit und des mittleren Heiratsalters.** (*Variations dans le taux de la nuptialité et dans l'âge moyen du mariage.*) Zeitsch. f. Socialwissenschaft, 1902, H. 8-9, p. 656-674.

Contrairement à ce qu'on a parfois écrit, le taux de la nuptialité, malgré quelques mouvements accidentels et passagers de baisse, est très généralement en hausse chez les peuples européens. C'est particulièrement le cas en Allemagne. En même temps, l'âge moyen du mariage tend lui-même à s'abaisser. Cette meilleure nuptialité est due tout entière à un penchant plus accentué des célibataires pour la vie domestique ; les veufs ne paraissent y être pour rien. Car, en Prusse tout au moins, la proportion des veufs et des séparés, dans l'ensemble des gens qui se marient annuellement, va, au contraire, en diminuant. Toutefois, si le fait est certain d'une manière générale, il est intéressant de remarquer que les deux sexes ne se comportent pas à cet égard de la même manière. En effet, depuis que ce mouvement ascensionnel a commencé, le nombre des célibataires masculins qui se marient s'est accru beaucoup plus que celui des célibataires

de l'autre sexe ; le premier a augmenté de 8 p. 100, de 1876 à 1897 ; le second, de 4 p. 100 seulement. Ainsi, la moitié des jeunes gens qui sont venus grossir ainsi la nuptialité ont dû aller chercher leurs femmes, non parmi les jeunes filles, mais parmi les veuves. Quand donc un ensemble de circonstances stimule la tendance au mariage, c'est dans la catégorie des veuves que se recrutent, pour une bonne part, les nouvelles épouses. On dirait que le nombre des jeunes filles mariables ne peut pas croître aussi facilement que celui des jeunes gens ; qu'il est moins élastique. Il semble qu'il y ait, de ce côté, une limite qui est plus facilement atteinte, si bien que les nouveaux aspirants au mariage sont obligés de se retourner ailleurs pour trouver les femmes qui leur sont nécessaires. N'est-ce pas la preuve que les deux sexes ne sont pas égaux par rapport au mariage ? La femme y a moins facilement accès que l'homme, puisque le nombre des jeunes filles qui n'y sont pas appelées à quelque chose de plus irréductible. La sélection matrimoniale semble donc bien être plus sévère et plus dure d'un côté que de l'autre. E. D.

C. JUGLAR. — **Y a-t-il des périodes pour les mariages et les naissances comme pour les crises commerciales ?** *Journal de la société de statistique de Paris*, juillet 1902, p. 238-247. (Cherche à prouver que la natalité a des périodes ascendantes et descendantes qui correspondent aux périodes de prospérité et de crise commerciale.)

TERESA LABRIOLA. — **Del Divorzio. Discussione etica.** Roma, Loescher, 1901, broch. in-8°, p. 63.

III. — DU CRIME ET DU CRIMINEL EN GÉNÉRAL

Par MM. E. DURKHEIM et G. RICHARD

THOMAS DRAGU. — **L'infraction, phénomène social.** (Essai de sociologie criminelle.). Paris, Jouve, 1903, 217 p.

Ce livre — une thèse de doctorat dont l'auteur est un Roumain — se divise en trois parties — une critique des explications biologiques, psychologiques et sociologiques de la criminalité — une définition de l'infraction — une étiologie du criminel et de l'infraction. Cette troisième partie surtout sera lue avec un réel profit.

On y sent l'influence de l'école d'Auguste Comte. Le cri-

minel est l'être dont la socialité a été insuffisamment développée, ou la personnalité pervertie par le milieu. — « L'hérédité n'est pas à la base de la criminalité, mais à la base de l'animalité » (p. 176). Elle explique le fond commun de tous les individus ; c'est à la théorie du milieu social de rendre compte de leurs différences. Mais le milieu social n'est ni un ni simple. Aujourd'hui, pour devenir un citoyen, l'individu doit traverser le milieu familial, le milieu scolaire, l'atelier et la caserne. La valeur de ces milieux dépend de la durée du séjour qu'y fait l'individu et de l'intensité de son action. L'école pourrait affranchir l'homme de son animalité, mais tous n'y vont pas et la plupart n'y vont que peu de temps. La caserne agit encore moins. L'atelier a une action plus durable et plus intense, mais peu heureuse. « C'est à l'atelier que sont forgés une bonne partie des criminels impulsifs et les voleurs en temps critiques » (p. 173).

Le milieu familial est donc de tous le plus important. Les criminels ne peuvent sortir que de trois types familiaux : 1° de familles immorales où l'impulsion, la promiscuité, la débauche, le vol et le crime constituent la règle ; 2° de familles normales, mais où la discipline familiale est imparfaite, en sorte que l'individu y reste à l'état d'animalité ou de nature ; 3° viennent enfin les criminels sans famille, enfants abandonnés, etc.

Si l'on considère le criminel, non plus dans sa formation, mais au moment de l'acte, on doit, d'après l'auteur, distinguer trois groupes : 1° la classe des criminels normaux, tant au point de vue physique que psychique : elle embrasse le grand nombre des criminels restés plus ou moins en état de nature, à cause de l'insuffisance de l'éducation sociale qu'ils ont reçue, « ils sont normaux au point de vue psychique, parce que leur personnalité ne contient ni un nombre suffisant d'éléments impulsifs ni un nombre suffisant d'éléments inhibiteurs, pour être tout à fait honnêtes gens » (p. 179) ; 2° la classe des individus normaux physiquement, anormaux psychiquement : ce sont les criminels d'habitude ou de profession : ils ne peuvent plus délibérer que sur les moyens de nuire, mais le mal social est la fin que leur caractère acquis leur impose ; 3° la classe des anormaux organiques : elle comprend les fous moraux.

La conclusion, fort judicieuse, est que la prophylaxie du crime consiste dans l'éducation sociale imposée à tous.

G. R.

LOEWENSTIMM (AUGUST). — *Aberglaube und Verbrechen* (Crime et superstition). Zeitschrift f. Socialwissenschaft, 1903, H. 4, p. 209-231, et H. 5, p. 273-286.

Cet article est un complément apporté au livre du même auteur sur le même sujet, livre qui a été analysé ici même (t. II, p. 352). Il s'agit de montrer que le crime a très souvent pour cause une croyance superstitieuse. Les principales superstitions qui sont passées en revue à ce sujet sont les suivantes :

1° Superstitions d'origine pré-chrétienne : sacrifices humains pour conjurer une épidémie, une extrême sécheresse, etc., ou à l'occasion de la construction d'une maison, etc.

2° Superstitions chrétiennes. Croyances aux meurtres rituels des Juifs, ou que le champignon rouge qui se produit parfois sur l'hostie est le sang même du Christ qui coule à la suite d'une profanation.

3° Survivances d'anciennes pratiques juridiques, d'ordalies diverses qui aboutissent à des attentats commis sur la personne suspectée.

4° Superstitions qui sont à la base de la médecine populaire. Profanation de tombeaux et de cadavres dont les restes sont employés comme remèdes contre les maladies.

Le but de l'auteur est moins descriptif et théorique que pratique. C'est un avertissement donné au magistrat que, parfois, les crimes ont pour mobiles des idées ou des sentiments qui ne sont pas proprement criminels, qui tiennent simplement à des erreurs de jugement dont l'individu n'est pas totalement responsable. Dans ce cas, l'équité réclame une atténuation considérable de la peine. Comme on avait objecté à l'auteur que, pour pouvoir faire de la superstition une circonstance atténuante du crime, il serait nécessaire d'en donner une définition, M. Loewenstimm s'efforce de satisfaire à ce *desideratum* : il appelle superstitieux l'homme qui admet un rapport causal entre deux phénomènes qui, en raison de leur nature, ne peuvent pas avoir d'influence l'un sur l'autre. La formule laisse singulièrement à désirer, puisque alors les erreurs scientifiques devraient être appelées superstitions. La notion de superstition, croyons-nous, est toute relative ; elle ne peut être définie que par rapport à un corps d'idées et de pratiques qui est considéré comme la norme, au moins provisoire, de la vérité. Les croyances païennes sont des superstitions pour le chrétien et inversement. E. D.

MICHELE LONGO. — *La Coscienza criminosa. (La conscience du criminel)*. Turin, Bocca, 1903, p. VIII-122 in-8.

L'auteur étudie l'aspect subjectif du délit. Il constate l'existence d'une morale du délinquant, consistant à confondre l'ordre moral avec l'ordre subjectif. Elle repose donc sur l'exagération de la conscience du Moi et s'exprime par un système de moyens propres à subordonner le monde extérieur au bien-être individuel. — La psychologie criminelle doit rendre compte de cette éthique. Il faut savoir en effet comment sont possibles et se produisent les caractères qui distinguent le Moi du délinquant, Moi qui n'est pas sujet aux influences normales du monde extérieur et qui est peu passible d'inhibition interne (chap. IV, § 4). C'est à la théorie psycho-physique des sentiments et plus encore à l'étude des processus inconscients qu'il faut demander la réponse. — Deux classes d'émotions peuvent dominer la conscience du délinquant : ce sont les émotions vindicatives et les espérances utilitaires. Les premières ont leur racine dans l'hypertrophie du Moi qui ne peut résister au besoin d'infliger ce qu'il croit être un châtement mérité. L'autre classe repose sur la conscience des exigences immédiates du besoin. Elles se ressemblent en ce qu'elles déterminent une attention spontanée dont la conséquence est un processus automatique (chap. VI et IX). — Cette faiblesse de l'inhibition, coexistant avec la faiblesse ou l'absence des sentiments altruistes, ne peut être expliquée que par l'inconscient du délinquant. Les éléments de cet inconscient sont d'après l'auteur : 1° le germe héréditaire ; 2° les aptitudes ; 3° les formes dégénératives ; 4° les impulsions irrésistibles (chap. II, § 2 et suiv.). — Le Moi criminel ainsi constitué est un centre de suggestion criminelle, car les relations interpersonnelles qui rendent compte de la complicité et de la corréité, obéissent à des lois psychologiques qui se ramènent à la loi de l'égoïsme impulsif. — Comme on le voit, l'auteur explique la psychologie du délinquant par les lois de la *misère psychologique*. Il est malaisé de comprendre comment le même Moi peut être à la fois dominateur et irrésistiblement dominé par un automatisme inconscient et héréditaire. La psycho-physique ne nous paraît pas assez avancée pour élucider une telle question.

G. R.

ANGELO VACCARO. — *Saggi critici di sociologia e di cri-*

minologia. (Essais critiques de sociologie et de criminologie). Turin, Bocca, 1903, p. 267, gr. in-8°.

La deuxième partie de ces essais est consacrée à la criminologie. Outre une étude sur le renouvellement scientifique du droit pénal, analysée par nous dans le troisième volume de l'*Année sociologique*, on trouvera dans ce volume l'écho des polémiques de l'auteur avec Colajanni et Enrico Ferri sur l'importance relative des facteurs sociaux et physiologiques du délit.

G. R.

G. DE FELICE. — *Principi di sociologia criminale*. Palerme, Saudron.

V. LIZT. — *Die gesellschaftlichen Faktoren der Kriminalität*. *Zeitschr. f. die gesammte Staatsw.*, 1903, 2^e fasc., p. 203.

IV. — LA CRIMINALITÉ COLLECTIVE

Par M. C. BOUCLÉ

R. DE LA GRASSERIE. — *De la Criminologie des collectivités* ; in *Rev. intern. de Sociologie*. Nov. 1902, janvier, mars 1903.

M. de la Grasserie se propose de classer les crimes commis contre ou par les collectivités. Il les distingue en crimes *ascendants* (dirigés contre la collectivité par un des membres qui en fait partie) ; *descendants* (dirigés par la collectivité contre un de ses membres) ; *latéraux* (dirigés par un des membres l'un contre l'autre, mais de manière à léser directement un des droits de la collectivité). Il distingue ensuite, parmi les collectivités qui peuvent être lésées par un de leurs membres ou qui peuvent les léser : 1° la famille et la classe ; 2° les collectivités instantanées ; 3° les associations ; 4° la nation ; 5° le groupe soit limité, soit universel formé par les diverses nations.

L'auteur examine ensuite un à un les différents types de crimes qui peuvent se produire dans ces conditions, les réactions pénales qu'ils provoquent, les mesures prophylactiques qu'ils suggèrent. C'est ainsi qu'il rappelle les réactions originales auxquelles donne lieu le crime familial, et explique, par les caractères de ce crime, les anomalies encore aujourd'hui

tolérées dans la répression de l'adultère. Il étudie en second lieu la criminologie toute spéciale, non seulement des conglomerats encore inorganisés, comme les foules, mais des associations volontaires. Les crimes nationaux sont l'objet d'une analyse plus détaillée. Ils sont envisagés successivement au point de vue du droit politique interne (persécutions et séditions, coups d'État et guerres civiles), du droit politique externe (trahison, espionnage), du droit militaire et du droit administratif (crimes et délits par ou contre les fonctionnaires qui transmettent aux particuliers l'action de l'État, par ou contre les personnes publiques qui transmettent à l'État les volontés individuelles). La partie la plus originale est celle qui concerne les crimes internationaux. M. de la Grasserie s'attache à montrer que les guerres, loin d'être toujours des procédures nécessaires, sont souvent des crimes proprement dits. Il est ainsi amené à étudier rapidement : 1° les diverses sortes de guerres, c'est-à-dire leurs différents buts et motifs; 2° leurs résultats; 3° leurs maux; 4° leur rôle sociologique utile; 5° leur remède possible et leur pénalité. Il pense qu'on pourrait éliminer les guerres, non par la simple multiplication des arbitrages, mais par l'institution d'un tribunal qui aurait le droit et la force de faire exécuter sa sentence, c'est-à-dire qui aurait à sa disposition une armée fédérale. Il souhaite d'un autre côté que tous les pays n'en fassent plus qu'un seul au point de vue pénal, ce qui ferait disparaître l'incohérence incommode et dangereuse du droit international privé.

C. B.

V. — CRIMINALITÉ DANS LES DIFFÉRENTS PAYS

Par M. G. RICHARD

AUGUSTE BOSCO. — *La delinquenza in vari stati di Europa.* Rome, Academia dei lincei, 1903, p. 282, grand in-8°.

Voici l'une des œuvres les plus complètes et les plus importantes que la statistique criminelle ait produites depuis bien des années; elle intéresse au même degré la méthodologie statistique et la sociologie criminelle. C'est surtout à ce dernier point de vue que nous nous placerons pour l'étudier.

L'auteur démontre d'abord quelle utilité il y aurait à introduire l'unité de critère dans l'étude du mouvement de la

criminalité, si l'on veut mesurer l'importance respectives des causes locales et des causes générales. Il rappelle les difficultés qui s'opposent à l'application d'un critère unique. Ce sont d'abord les différences que présentent la pratique judiciaire et la procédure suivies par les divers États. C'est ensuite la difficulté d'embrasser une longue suite d'années sans faire abstraction des variations annuelles qui permettent seules de découvrir la correspondance entre la criminalité et les autres facteurs sociaux; c'est celle de distinguer les contraventions d'avec les délits graves, etc.

B. énumère ensuite les précautions qu'il a prises en vue d'éliminer les risques d'erreur. Il prend un point de départ commun qui est l'année 1861. Dans l'étude du détail, il se borne aux délits les plus importants qu'il répartit en cinq catégories : 1° délits contre les personnes (homicides, blessures, diffamations, injures); 2° délits de cupidité (vols à main armée, vols simples, fraudes, escroqueries, banqueroutes, faux et fausse monnaie); 3° attentats à la propriété commis par vengeance (incendie, destruction et détérioration de propriétés); 4° attentats aux mœurs; 5° attentats à l'autorité de l'État, comprenant les actes de résistance, les outrages aux fonctionnaires. — Enfin, la donnée commune sera pour lui le nombre des individus condamnés et non le nombre des cas poursuivis. Bosco, après toutes ces précautions, croit devoir encore nous rappeler que la statistique criminelle n'a qu'une valeur approximative et que son principal intérêt est de faire connaître les transformations de la criminalité.

II. — L'auteur n'a pu appliquer sa méthode qu'aux États de l'Europe occidentale; il a laissé de côté, non seulement la Russie et les États balkaniques, mais les États scandinaves et la Suisse. En revanche, son étude du mouvement de la criminalité en Italie, en France, en Espagne, en Autriche, en Allemagne, en Angleterre, en Écosse et en Irlande, est des plus complètes au double point de vue de l'analyse et de la synthèse. Elle est condensée en neuf tableaux statistiques que l'on trouve à la fin du volume et qu'on ne saurait trop recommander aux statisticiens et aux sociologues.

De cette étude que nous ne saurions abrégé, nous retiendrons un petit nombre de faits d'un intérêt sociologique universel.

a) Le premier est l'opposition à peu près générale que présentent partout la marche des délits graves et celle des petits

délits, et surtout des contraventions. Les premiers ont une tendance à diminuer ou tout au moins à rester stationnaires. Les autres augmentent rapidement partout, et d'autant plus qu'ils ont moins d'analogie avec les délits graves. On sait que cette antithèse a été interprétée, notamment par M. Tarde, comme la preuve d'une démoralisation croissante. Le petit délit serait la monnaie de la criminalité. La fréquence croissante des délits prouverait donc que la conduite moyenne s'éloigne de plus en plus des lois morales. M. Bosco n'interprète pas les faits ainsi. La fréquence des délits légers et des contraventions est pour lui la preuve 1° d'une plus grande intervention de l'État dans la vie des particuliers ; 2° d'une application plus ferme de la législation ainsi élargie.

b) Le deuxième est l'inégale intensité des variations de la criminalité dans les divers États européens. C'est ainsi qu'en Espagne, la criminalité reste à peu près stable comme le type social lui-même. Mais là où les conditions économiques changent, dans les Asturies par exemple, la criminalité s'aggrave et se transforme plus rapidement peut-être qu'en aucun autre État de l'Europe.

c) Enfin un troisième fait, le plus remarquable peut-être, est l'antithèse du mouvement de la criminalité en Allemagne et en Angleterre. L'Allemagne est devenue, comme l'Angleterre, un grand État industriel ; dans les deux pays, les ruraux diminuent relativement à l'ensemble du peuple ; la population se concentre également dans les grandes villes manufacturières et les ports. Cependant le mouvement de la criminalité n'est pas le même dans les deux États. De 1882 à 1899, les crimes et délits contre les personnes tombent en Angleterre de 44.910 à 30.768. De 1882 à 1899 ils s'élèvent en Allemagne de 38.971 à 55.514. Dans le même laps de temps, les crimes de cupidité tombent de 43.401 à 37.515 en Angleterre, et en Allemagne de 111.572 à 100.342. — Les fraudes et escroqueries passent de 1.754 à 2.189 dans le premier pays et de 28.875 à 46.538 dans le second. La banqueroute s'élève de 690 à 951 en Allemagne et s'abaisse de 37 à 31 en Angleterre. Le nombre des incendies décroît légèrement en Allemagne, mais y reste toujours considérable (644 en 1882, 519 en 1899), tandis qu'en Angleterre il tend à disparaître (105 en 1861, 63 en 1871, 68 en 1881, 65 en 1891, 48 en 1899). — Un tel contraste constitue une expérience sociologique des plus lumineuses. Dans les deux pays, la population s'accroît avec une rapidité égale

et le courant d'émigration vers le Nouveau Monde est intense. Les explications tirées de la démographie ne sont donc pas satisfaisantes. Les deux pays ont créé et mis en œuvre une législation protectrice du travail, inspirée des mêmes principes et appliquée avec une égale fermeté. Les conditions sont à peu près les mêmes. L'explication du contraste échapperait donc et la sociologie se trouverait en présence d'une énigme, s'il ne subsistait deux différences que l'analyse de Bosco a su dégager.

La première est l'inégale rapidité du développement économique des deux États. L'activité industrielle de l'Angleterre s'est constituée lentement au cours de deux siècles ; l'éducation générale de ses populations urbaines, ou, si l'on préfère, leur adaptation aux conditions nouvelles d'expérience sociale et de coopération, a été possible, sinon toujours réalisée. Au contraire, l'Allemagne n'a renoué qu'au milieu du XIX^e siècle les traditions d'activité industrielle et commerciale qui avaient été si puissantes chez elle au moyen âge. Son organisation industrielle actuelle a tous les caractères de l'improvisation. Ses villes se sont peuplées d'immigrants ruraux aussi étrangers que possible aux conditions morales de leur nouvelle existence. Néanmoins ses populations rurales, orientales et alpestres, restaient relativement incultes, surtout dans les provinces polonaises ou semi-polonaises (Posnanie, Prusse occidentale, Silésie). L'Allemagne a donc souffert au plus haut degré des formes modernes de la criminalité sans être, comme l'Angleterre, débarrassée des formes anciennes.

Mais cette explication du contraste ne saurait suffire à elle seule. L'habitude n'est pas, d'après Bosco, l'unique facteur de l'amélioration éthique des populations britanniques. La conscience de l'idéal n'a pas eu une efficacité moindre. Le peuple anglais s'est élevé à un degré supérieur de culture, au sens le plus complet et le plus élevé du mot. « Un sentiment éthique qui s'associe en partie avec le sentiment religieux, et en est en partie indépendant, anime les âmes de personnes appartenant tant aux classes supérieures qu'aux classes populaires et ouvrières. À côté des mobiles égoïstes qui déterminent en Angleterre la vie privée et la vie publique, à côté de l'austérité peu sincère des mœurs, les sentiments de solidarité et d'humanité se sont manifestés, au cours du siècle passé, avec une vigueur croissante » (p. 188).

La culture morale, méthodiquement organisée, a donc une

influence réelle sur le minimum éthique que la statistique criminelle étudie indirectement. Il est bon qu'un statisticien des mieux informés l'ait reconnu.

G. R.

G. ASCHAFFENBURG. — **Das Verbrechen und seine Bekämpfung** (*Le crime et la lutte contre le crime*). — Heidelberg, Winter, 1903, p. 246, grd. in-8°.

Ce livre contient une analyse détaillée de la statistique criminelle de l'Allemagne en vue de démontrer que le droit pénal classique et formel ne suffit pas à assurer la sécurité des biens juridiques menacés par les malfaiteurs. L'organisation pénitentiaire (*Strafvollzug*) est beaucoup plus importante à cet égard que le formalisme juridique.

La sécurité des biens juridiques est incomplète en Allemagne; elle est de plus en plus menacée par la classe des criminels. Ce n'est pas aux facteurs climatologiques, ethniques ou religieux qu'il faut demander l'explication du mouvement de la criminalité. Ce sont de simples modificateurs du facteur économique, auquel l'alcoolisme lui-même se rattache. La distribution des délits selon les régions et les professions témoigne dans ce sens. Les deux foyers actifs de la criminalité en Allemagne sont à l'est et au midi, où les populations rurales souffrent d'une crise agraire. Les classes qui recrutent le plus les malfaiteurs sont les jeunes ouvriers (surtout exposés à la rébellion et à l'immoralité sexuelle) et la classe des sans-travail.

Toute cette induction est inspirée des méthodes et des travaux de Liszt.

L'explication criminologique n'est recherchée ici qu'en vue de l'application. L'auteur se place entre les purs partisans du droit pénal préventif (Dorado, Ferri) et ceux qui défendent encore la conception classique du droit répressif. La façon dont la peine s'accomplit lui semble être un objet plus digne d'attention que la peine elle-même. Or, on ne peut perfectionner le régime pénitentiaire sans distinguer nettement entre le criminel d'occasion et le criminel professionnel. Il doit être possible d'épargner l'application des peines au premier, mais l'administration pénitentiaire doit être laissée juger de l'opportunité d'accorder au second sa libération. Il faut donc former cette administration et lui transférer une partie

des pouvoirs légaux qu'aujourd'hui le juge exerce mécaniquement.

L'influence de Lombroso est visible ici. La semence italienne a fini par germer sur le sol, d'abord inhospitalier, de la science allemande.

G. R.

W. WEIDEMANN. — **Die Ursachen der Kriminalität im Herzogtum Sachsen-Meiningen** (*Les causes de la criminalité dans le duché de Saxe-Meiningen*). Abhandl. des kriminalistischen Seminars an der Univers. Berlin, hrsgg. v. von Liszt, Neue Folge, II. Bd., I. H. Berlin, Guttentag, 1903, 29 p. in-8°.

L'auteur, avec beaucoup de réserves et dans l'espoir de provoquer des recherches, tire quelques conclusions de la statistique et de ses enquêtes locales. Il constate : 1° que la criminalité augmente avec la densité de la population, soit que la proximité multiplie les occasions de crimes, soit qu'elle produise une sorte d'intrication des droits de chacun ; 2° que l'influence sur le taux de la criminalité du caractère ethnique, qui varie d'un district à l'autre dans la région observée, est indéniable, si l'on tient compte de ce fait que l'agriculture est défavorable, l'industrie favorable à la manifestation criminelle de certaines dispositions ethnologiques dont on ne peut par suite apprécier l'influence qu'en tenant compte des réactions réciproques du caractère et du mode d'activité l'un sur l'autre ; 3° que l'influence des conditions économiques doit être appréciée de la même manière dans ses relations avec le caractère ; 4° que le travail à domicile élève la criminalité plus que le travail en fabrique ; 5° que l'organisation professionnelle, si elle améliore les conditions économiques, multiplie les actes de violence entre les fonctionnaires ; 6° que les migrations intérieures agissent sur la criminalité, moins par les variations de densité qu'elles déterminent que par la nature même des émigrants et immigrants, plus portés au crime que la moyenne ; 7° que le caractère ethnique semble jouer un rôle plus considérable encore dans les criminalités féminine et juvénile que dans celle des hommes adultes.

BRUNO BLAU. — **Kriminalstatistische Untersuchung der Kreise Marienwerder und Thorn** (*La statistique crimi-*

nelle des cercles de Marienwerder et de Thorn). — Berlin, Guttentag, 1903, p. 67 in-8°.

Cette brochure fait partie des publications du séminaire criminologique fondé par l'université de Berlin et placé sous la direction du professeur Liszt. Cet institut a pour objet la combinaison de la méthode monographique et de la méthode statistique. D'après Liszt, cette combinaison peut se faire de deux façons : ou bien l'on étudie un cercle unique, mais choisi parmi ceux qu'un caractère particulier distingue de tous les autres ; ou bien l'on compare deux cercles voisins, mais présentant une criminalité différente. Le procédé comparatif est d'un usage plus sûr et plus aisé que le procédé différentiel, car l'hypothèse d'un cercle qui différerait des cercles voisins par une seule particularité n'est guère confirmée par les faits.

Bruno Blau a appliqué le procédé comparatif à deux cercles de la province de la Prusse occidentale (ancienne Poméranie), le cercle de Thorn et le cercle de Marienwerder. Ces deux cercles ont le même climat ; tous deux sont arrosés par la Vistule ; tous deux ont une population composée d'Allemands protestants et de Polonais catholiques mêlés à un petit nombre de juifs. Mais la criminalité est notablement plus élevée dans le cercle de Thorn que dans celui de Marienwerder, et c'est surtout aux femmes et aux jeunes gens qu'est dû cet accroissement.

Une comparaison est donc possible et l'enquête doit porter sur les caractères sociaux qui distinguent le cercle de Thorn du cercle de Marienwerder.

La première différence est dans la composition de la population au point de vue ethnique et au point de vue des âges. Thorn compte plus de Polonais que Marienwerder (77 p. 1000 de plus). Ce facteur explique la plus grande fréquence des délits de résistance ou d'attaque aux agents de l'autorité, car les Polonais se considèrent comme opprimés par l'État allemand. — Thorn compte également plus d'adultes et le mouvement de la population y est plus rapide. — Une seconde différence est dans la répartition professionnelle. La population urbaine et industrielle est plus nombreuse dans le cercle de Thorn, ce qui entraîne une densité plus grande. A côté de ces deux facteurs principaux, l'on peut citer : 1° un facteur moral, l'extension majeure de la prostitution à Thorn, coexis-

tant avec un nombre moindre de naissances naturelles ; 2° un facteur économique, le taux inférieur des salaires dans la population rurale du cercle de Thorn et surtout des salaires alloués aux femmes et aux ouvriers mineurs. — Blau estime que la différence des cultes est sans importance et que, si la population de Thorn est en majorité catholique et celle de Marienwerder en majorité évangélique, cette circonstance n'influe sur la criminalité que dans la mesure où le culte peut être un obstacle à la culture populaire. Il constate que la fréquentation scolaire est moindre à Thorn que dans le cercle de Marienwerder, mais il ne rattache pas cette différence à l'influence d'une Église. Il préfère proclamer solennellement qu'une religion reconnue par l'empire allemand ne peut être suspectée de contribuer à la genèse de la criminalité. Voilà un critère d'une application commode à coup sûr, mais que l'on s'étonne de voir invoqué et appliqué dans une publication criminologique aussi sérieuse. S'il est évident qu'une église chrétienne ne contribue jamais directement à la formation des criminels, il y a néanmoins lieu de chercher si elle ne ferait pas obstacle au développement intellectuel des populations et à leur adaptation à de nouvelles conditions morales. L'appui uniforme que l'empire allemand accorde aux diverses églises chrétiennes ne dispense nullement le statisticien de faire cette recherche.

Mais cette critique ne porte que sur un détail. Il serait à souhaiter que la méthode de Liszt fût acceptée universellement par les criminologistes, et qu'elle trouvât toujours des interprètes aussi compétents et aussi consciencieux que Bruno Blau.

G. R.

LEONARDO CUIDERA. — *Vivai criminali in Sicilia* (*Viviers criminels en Sicile*). Castellamare, Palerme, 1903. Imprimerie du Giornale di Sicilia, p. 116, in-8°.

Castellamare est un port de la province de Trapani, situé sur la côte occidentale de la Sicile. La culture de la vigne et l'exportation des vins, jusqu'à une date récente, ont fait de cette région l'une des plus actives et des plus riches de la Sicile. Ce n'en est pas moins un foyer ardent d'où se répand et s'irradie une intense criminalité. La ville même de Castellamare est un des centres de la *mafia*. Cuidera a pensé qu'en consacrant une monographie à cette ville et à la région qui l'en-

ture, il pourrait contribuer utilement à une discussion des théories en faveur dans la science italienne sur les origines et les conditions de la mafia et de la criminalité sicilienne.

La province de Trapani, qui compte 360.000 habitants, a une criminalité sanglante qui tend à dépasser celle de toutes les provinces de l'Italie méridionale, et même celle de la province de Girgenti ; l'homicide et les agressions de toute nature y sont sans cesse en voie d'accroissement, comme le prouve le tableau suivant :

MOYENNE sur 100.000 habitants.	PROVINCE DE GIRGENTI		PROVINCE DE TRAPANI	
	Homicides.	Rapines ¹ .	Homicides.	Rapines.
1890-91-92	65,88	43,82	21,26	20,08
1894-95-96	57,86	46,12	29,76	25,35
1897-1900	43,30	48,64	41,90	60,70

¹ Ce terme a le même sens que celui de vol à main armée dans notre langue juridique.

Or, Castellamare a une incontestable primauté sur tout le reste de la province. Sur 1.147 homicides et 1.345 vols à main armée commis dans la province, 200 homicides et plus de 250 vols appartiennent à Castellamare, dont la population est à peine le quinzième de la population provinciale. L'étude des conditions sociales ou ethniques de cette ville peut donc conduire à la découverte des causes profondes de la criminalité sicilienne.

Or les explications dont se contente si facilement l'école évolutionniste italienne sont ici convaincues d'erreur. Le délinquant-né de Lombroso est à peu près inconnu dans cette ville. La population est en général indemne des maladies qui attestent la tendance à la dégénérescence. L'ignorance n'est pas non plus une cause appréciable. Le nombre des illettrés est inférieur à la moyenne de l'Italie ; le nombre des enfants qui fréquentent l'école est égal ou supérieur à cette moyenne.

La situation économique rend mieux compte de l'accroissement des vols et des fraudes ainsi que des transformations du brigandage. Le phylloxéra a ravagé les vignobles de Trapani et de Marsala. Le commerce de Castellamare avec Mar-

seille, Trieste et Fiume, a par là même subi une crise très grave. Le mouvement du port a diminué de moitié en sept ans (1891-1898). Néanmoins le mouvement ascendant de la criminalité a pris naissance en 1886 et a coïncidé avec l'apogée de la prospérité de la région.

L'auteur cherche la cause de ce phénomène criminologique dans une transformation récente de l'esprit de la mafia, transformation dont l'origine n'est pas ailleurs que dans une évolution malade de la société sicilienne sous l'influence du régime importé de l'Italie du Nord. La mafia, comme le rappelle Cuidera, après Nicotri et Giuffrida-Ruggeri, n'est pas une association de malfaiteurs : c'est un état invétéré de la conscience populaire et du caractère siciliens. C'est un esprit d'orgueilleuse indépendance qui porte l'individu à se faire justice de toute offense réelle ou imaginaire et qui lui vaut l'approbation publique. Cet esprit a donné naissance à une classe de chevaliers-brigands qui a longtemps été populaire en Sicile, mais qui a disparu depuis la chute du régime bourbonien. Alors la mafia s'est transformée : elle a pris le caractère utilitaire ; elle s'est mêlée aux luttes du prolétariat rural contre les grands propriétaires et des contribuables contre le fisc. La recrudescence rapide de la criminalité est toujours le prélude d'une lutte sociale ou politique. Le mouvement insurrectionnel des *Fasci di lavoro* (faisceaux du travail) qui éclata en 1893, avait été précédé en 1892 d'une épidémie de meurtres et d'agressions.

Or cet état d'équilibre instable, qui caractérise la société sicilienne, date des réformes qui suivirent la fin de l'ancien régime, entre 1860 et 1870. L'Italie mit alors en vente les biens du clergé, comme l'avait fait la France en 1790, mais les conditions économiques n'étaient pas les mêmes et la petite propriété rurale ne put tirer aucun avantage de la réforme. Le féodalisme bourgeois remplaça purement et simplement le féodalisme nobiliaire dont il prit la succession. Le prolétariat rural ne s'aperçut du changement qu'en constatant l'aggravation de ses charges et la rigueur plus grande avec laquelle les nouveaux propriétaires du sol usaient de leur droit. La mafia prit donc un nouvel essor et devint une forme de la résistance des pauvres aux exactions de la propriété. Les luttes administratives et politiques vinrent aggraver cette crise. Autour des élus se constitua une clientèle de *mafusi* protégés par l'influence parlementaire contre les poursuites judiciaires. Ainsi

s'explique la dissolution croissante de la moralité sociale dans le prolétariat rural de la Sicile. Ni la race « méditerranéenne » ni la dégénérescence n'y sont pour rien. Historiquement, la mafia, à Castellamare du moins, est attribuable aux Normands plutôt qu'aux Sarrasins.

L'œuvre de Cuidera est une importante contribution à la théorie qui explique les mouvements de la criminalité par les crises morales, politiques, religieuses et économiques.

G. R.

FRAUENSTAEDT (PAUL). — *Kriminalistische Heimathskunde. Zeitschr. f. Socialw.*, 1903, H. 3, p. 174-180. (Courte contribution à l'étude de la criminalité féminine.

FRAUENSTAEDT (PAUL). — *Die rückfälligen Verbrecher in Deutschland. Zeitschrift f. Socialw.*, 1902, H. 8-9, p. 704-711.

VI. — FORMES DIVERSES DE LA CRIMINALITÉ ET DE L'IMMORALITÉ

Par M. G. RICHARD

PAUL DUBUISSON. — *Les voleuses des grands magasins. Lyon, Storck. 1903, p. 227 in-8°.*

L'auteur recherche les conditions faites par l'organisation même des grands magasins à la personnalité des voleuses. Il écarte la théorie de la kleptomanie impulsive professée par Marc et reprend l'hypothèse ébauchée par Lasègue en 1880. Lasègue enseignait que la fréquence des vols commis dans les grands magasins par des femmes très différentes des voleuses de profession est due, non à une impulsion irrésistible, mais à la faiblesse de la résistance à un désir que favorisent des conditions spéciales. Mais Lasègue ne considérait qu'un petit nombre de femmes confinant toutes à la paralysie générale et au ramollissement. M. Dubuisson a examiné un groupe beaucoup plus étendu, 120 femmes plus voisines de l'état normal que de la folie.

D. procède d'abord à une classification méthodique des sujets observés. Mettant de côté 8 sujets normaux et 11 folles caractérisées, il répartit le reste en trois groupes : 1° les faibles d'esprit, 13 ; 2° les hallucinées, 9 et les neurasthéniques, 26 ; 3° les hystériques, 37. Chacun de ces groupes est caractérisé

par quelques cas typiques qui sont étudiés minutieusement.

Après la classification des observations viennent l'interprétation des faits et les conclusions. D. distingue entre les cas simples (faiblesse d'esprit, démence, délire) et les cas plus compliqués (hystérie, neurasthénie). Ces derniers seuls donnent lieu à un problème. L'intelligence est généralement normale chez la voleuse neurasthénique et hystérique. Le moral, les passions (*sic*) semblent indemnes. Dès lors, l'acte paraît inexplicable si l'on s'en tient au déterminisme physiologique unilatéral, et l'auteur saisit cette occasion de réhabiliter, contre l'abus de la psychologie physiologique, l'ancienne méthode introspective (p. 201-202).

Chez les neurasthéniques et les hystériques, c'est le caractère qui est atteint, quoique la fonction lésée ne soit pas la même chez tous les malades. Chez les unes, on constate une disposition exagérée à agir, chez les autres, un défaut de résistance ; enfin un troisième type est formé de la combinaison des deux autres dispositions. C'est donc l'état du caractère qui rend la personne réfractaire à l'intimidation.

Mais ici la victime, le grand magasin organisateur de la tentation, est aussi coupable que la voleuse. La conclusion pratique de l'auteur est que les grands magasins doivent à la société une réforme de leurs procédés ; aussi longtemps qu'ils se refuseront à la faire, la justice devra s'abstenir d'accueillir leurs plaintes.

Comme on le voit, l'auteur a étudié un cas très défini du déterminisme économique de la criminalité. Il l'a fait à la lumière de la psychiatrie et a conclu tout à la fois que le caractère normal n'est pas irrésistiblement porté au délit par les conditions extérieures, et que le milieu économique est modifiable.

G. R.

MARCELLO FINZI. — *I furti privilegiati. (Les vols privilégiés). Turin, Bocca, 1903, p. 162 in-8°.*

L'auteur entend par vols privilégiés des atteintes au droit de propriété traitées par la loi avec moins de sévérité que les autres. Il constate que cette indulgence se retrouve dans toutes les législations, indépendamment de la civilisation et de la constitution économique de la société. Le droit moderne traite le glanage (*spigolamento*) de la même façon que la loi

mosaïque. La théorie du droit ne peut ramener ces exceptions à des types juridiques rationnellement explicables. Il faut y voir une réaction du sentiment social sur la législation.

G. R.

ROBERT VON HIPPEL. — *Zur Vagabundenfrage*. (*La question des vagabonds*). Berlin, Otto Liebmann, 1902, p. 40 in-8°.

Von Hippel s'est proposé d'étudier les réformes qu'appelle la législation pénale allemande relative au vagabondage. L'examen du problème juridique s'appuie sur l'analyse des données sociologiques. Il faut trouver en effet un critère permettant de distinguer entre l'homme qui erre et mendie parce qu'il n'a pas de travail ou est frappé malgré lui d'une incapacité de travail, et le vagabond professionnel. La sévérité des dispositions pénales ne peut être aggravée que si le problème de l'assistance a d'abord été mieux résolu. — De là, deux questions bien différentes dont l'étude se partage l'œuvre de von Hippel : 1° comment peut-on porter secours aux ouvriers atteints de chômage ou d'incapacité de travail ? 2° comment peut-on réprimer efficacement le délit de vagabondage ? — Les deux problèmes sont examinés ici à un point de vue spécialement allemand. Toutefois, l'auteur note avec force certaines difficultés que rencontrent toutes les sociétés européennes. Par exemple, l'assistance aux victimes du chômage ou aux invalides du travail est dévolue soit aux œuvres privées, soit à l'autorité locale. Mais si bienfaisantes que soient ses créations, l'assistance privée se montre impuissante et a besoin de l'aide de la loi. Quant à l'assistance publique localisée, elle ne peut résoudre le difficile problème du domicile de secours. L'ouvrier n'est pas secouru à l'endroit où il cherche du travail, c'est-à-dire là même où l'assistance de la société lui serait nécessaire. — Quant à la répression, elle ne sera efficace que si le vagabond récidiviste peut être gardé pour une durée illimitée dans une maison de travail. Mais le système des sentences prononcées pour une durée indéterminée ne peut être appliqué aux vagabonds seuls, si des délinquants plus nuisibles et plus dangereux y échappent. — N'est-ce pas reconnaître au fond que le vagabondage est un symptôme d'une crise sociale générale affectant à la fois la société professionnelle et le droit pénal tout entier ? Les palliatifs qu'appliquent

l'assistance privée et l'assistance locale ne pourront donc pas être dédaignés aussi longtemps que la société professionnelle ne sera pas reconstituée et que le droit pénal restera indécis entre l'esprit de système et l'empirisme.

G. R.

LOUIS RIVIÈRE. — *Mendiants et vagabonds*. Paris, V. Le-coffre, 1902, p. 239 in-12.

Le livre de M. L. Rivière, membre bien connu de la *Société des prisons*, n'est pas à proprement parler une contribution à la sociologie criminelle et on ne saurait le comparer, même de loin, au chef-d'œuvre de Florian et Cavaglieri. L'auteur ne cherche pas en effet à rattacher le phénomène à ses causes profondes ou même à ses conditions physiologiques, psychologiques et sociales. Le livre paraît être divisé en quatre parties : — un historique de la mendicité et du vagabondage en France du XIV^e siècle à l'époque actuelle ; — une étude comparative des mesures prises en divers pays étrangers pour prévenir et réprimer cette forme du délit ; — une étude des mesures préventives proposées ou tentées en France ; — enfin une étude des mesures répressives. En réalité, le souci de l'application immédiate affecte l'ouvrage tout entier. La partie historique a pour objet, non pas les variations du phénomène, mais les mesures qui, en divers temps, ont été prises pour l'enrayer.

M. Rivière reconnaît sans doute que le problème du vagabondage est pratiquement inséparable du problème du chômage. Il faudrait arriver à distinguer l'ouvrier sans travail du vagabond professionnel. L'investigation sociologique, telle que l'ont comprise Florian et Cavaglieri dans l'œuvre fondamentale que nous avons étudiée ici même, avait précisément pour objet de découvrir un critère permettant de faire cette distinction. Ils étaient conduits à reconnaître, dans les conditions économiques actuelles, l'existence d'un vagabondage normal bien distinct du parasitisme et ils concluaient que des deux caractères légaux du vagabondage, l'absence de domicile et l'absence de moyens d'existence réguliers, le second doit seul être retenu. Il semble que M. Louis Rivière soit porté au contraire à épargner le parasite, le mendiant, et à réserver sa sévérité pour l'homme errant qui échappe à une classification sociale définie. Peut-être subit-il ici l'influence de l'éthique sociale du catholicisme, laquelle ne peut con-

damner la mendicité, mais a pour idéal social le monde médiéval où le travailleur est attaché à une société, soit locale, soit professionnelle.

M. L. Rivière reproduit (p. 47) un tableau statistique qui nous montre le mouvement du vagabondage et de la mendicité en France de 1887 à 1900. Pour le vagabondage, le nombre des affaires tombe de 17.626 à 11.561 et le nombre des prévenus de 18.210 à 11.804. Pour la mendicité, l'abaissement est moins sensible, mais réel : 12.462 affaires en 1887 ; 8.116 en 1899 ; 14.157 prévenus à la première date ; 9.057 à la seconde. M. Rivière conclut néanmoins à une recrudescence des deux délits en s'appuyant sur « le concert de plaintes qui arrivent des départements. » L'abaissement continu qui s'est produit depuis 1895, après une période d'oscillations entre 1887 et 1894, serait d'après lui l'effet exclusif « d'une circulaire du garde des sceaux en date du 2 mai 1899 » ! (p. 46). Une telle conception de l'usage des statistiques nous explique suffisamment pourquoi M. Rivière ne se livre pas à l'étude sociologique des phénomènes sociaux pathologiques auxquels il veut porter remède. C'est à vrai dire l'esprit de l'école de Le Play dont M. R. est un adhérent.

Toutefois nous ne voudrions pas aller jusqu'à nier l'intérêt de cette œuvre. La première partie du livre contient une bonne description des systèmes qui ont été opposés au vagabondage depuis que l'âge des transformations industrielles a commencé. On peut ramener ces systèmes à quatre : 1° système répressif pur, détention et déportation des vagabonds (Monarchie du XVIII^e siècle) ; 2° système des ateliers nationaux (Constituante de 1790 ; gouvernement provisoire de 1848) ; 3° mendicité favorisée et privilégiée combinée avec la répression (Restauration) ; 4° combinaison de la répression et de l'assistance par le travail (Premier empire et régime de juillet). — L'auteur traite avec le plus grand dédain le plan adopté par la Convention, le seul qui fût rationnel, car il combinait l'assistance, l'emprisonnement et la déportation.

Les autres parties du livre montrent quels résultats peuvent obtenir le concours de la législation sociale et éducative et de la philanthropie éclairée. C'était déjà la conclusion de Cavaglieri.

G. R.

GURNHILL. — *The morals of suicide (La moralité du suicide)*,

vol. II. — Londres, New-York et Bombay, Longmans, Green and Co, 1902, p. 217 in-8°.

Nous avons analysé le premier volume de cette œuvre en 1902 (t. V de l'Année). Dans le présent volume, le chapitre II intéresse seul la criminologie ; il contient quelques données numériques sur le mouvement ascendant du suicide en Angleterre, dans le pays de Galles et aux États-Unis. La majeure partie du livre est consacrée à une théorie de la personnalité, à la fois métaphysique et religieuse, dont nous ne pouvons songer ici à apprécier la valeur.

G. R.

E. LAURENT ET G. MONTANUS. — *Prostitution und Entartung (Prostitution et dégénérescence)*. Broch. in-12, 50 p. Lorens, Fribourg en Brisgau et Leipzig, 1903.

E. LAURENT ET G. MONTANUS. — *Die Prostitution in Indien (La prostitution dans l'Inde)*. Broch. de 19 p., même librairie.

Ces deux brochures ne sont autre chose que des traductions d'études bien connues de notre compatriote Emile Laurent. Dans la première, la prostitution est considérée comme la conséquence inévitable d'une dégénérescence psychique ; dans la seconde, Laurent s'efforce de replacer une classe définie de prostituées, les bayadères de l'Inde, dans un milieu social et religieux défini lui-même, la société brahmanique. L'auteur reconnaît d'ailleurs une antithèse entre la prostituée de l'Occident et la prostituée arabe. (*Prostitution und Entartung*, p. 36). Il semble que pour lui, comme pour Pauline Tarnowsky, dont il adopte entièrement les vues, la prostituée occidentale soit nécessairement une femme de constitution psychologique ou physiologique anormale, tandis que la prostituée hindoue ou arabe serait prédestinée par l'éducation et les conditions sociales à ne connaître jamais ni l'amour libre ni le mariage. La prostituée occidentale est très souvent fille de parents alcooliques. Tantôt elle est caractérisée par la faiblesse de la sensibilité, tantôt par l'insouciance et l'incohérence des représentations. La vie morale et intellectuelle présente le plus souvent chez elle un arrêt de développement. Au contraire, la bayadère hindoue est une femme plus cultivée que la moyenne de ses coreligionnaires et compatriotes. Bref, dans les sociétés de l'Orient, étrangères à la liberté de

l'amour et au respect de la femme, la prostitution est une fonction que la religion consacre dans l'Inde; dans l'Occident chrétien, la prostitution est une anomalie sociale et des femmes anormales peuvent seules en être les organes. Nous précisons peut-être à l'excès une thèse qui n'est que vaguement indiquée ici. Toutefois, il est certain que les travaux d'Emile Laurent et de ses prédécesseurs autorisent à mettre en doute la thèse d'Engels et de Marx, d'après lesquels la prostitution se développerait inévitablement du même pas que la monogamie, et serait le lot des femmes de la classe ouvrière. Il resterait cependant à chercher si le conflit de l'amour normal et de l'amour vénal n'est pas influencé à un haut degré par les conditions économiques. Retenons des observations de Laurent que si la courtisane de l'Inde est une femme d'éducation raffinée, la prostituée européenne est le plus souvent une fille moralement et intellectuellement inéducable.

G. R.

R. BERGH. — Ueber Tatowierung bei Frauenzimmern der öffentlichen und geheimen Prostitution. *Monatshefte f. praktische Dermatologie*, 1902, vol. XXXV.

SPITSKA. — Statistisches über das Lynchen in Nordamerika. *Arch. f. Krimin. Anthropol. u. Kriminalstat.*, Leipzig, apr. 1903.

SAPORITO. — Sulla deliquenza e sulla pazzia dei militari. Tip. R. Pesole, Napoli.

VII. — LA CRIMINALITÉ JUVÉNILE

Par M. G. RICHARD

M. GROMOLARD. — Criminalité juvénile. *Archives d'anthropologie criminelle*, 1903, t. XVIII, nos 111, 112, 113.

La série d'articles publiés par M. Gromolard est une contribution des plus sérieuses à l'étude laborieuse du mouvement de la criminalité précoce en France. L'auteur a combiné habilement et heureusement la statistique et la monographie. Il nous a fait suivre le mouvement général de la criminalité infantile et juvénile de 1878 à 1898, puis il contrôle ces données en analysant la population de la colonie correctionnelle d'Eysses (Lot-et-Garonne) pendant le même laps de temps. Il

arrive à conclure que si le nombre des jeunes détenus, acquittés ou condamnés, a diminué de moitié en France de 1878 à 1898, grâce à la mansuétude des juges et à l'effort de la philanthropie, la perversité des jeunes délinquants est cependant devenue plus grande.

En effet, la colonie correctionnelle d'Eysses est, selon le néologisme proposé par l'auteur, un véritable nocivomètre. En France, les enfants délinquants sont distribués entre trois catégories d'établissements. Les écoles de réforme reçoivent des enfants âgés de moins de douze ans. Les colonies pénitentiaires, où la discipline est plus rude, reçoivent les enfants et les adolescents de douze à seize ans, acquittés comme ayant agi sans discernement. Enfin, une colonie correctionnelle unique (Eysses) reçoit d'une part les mineurs de seize ans, condamnés et envoyés en correction, et d'autre part, l'élément réfractaire et insubordonné des colonies pénitentiaires qui elles-mêmes sont accrues de l'élément similaire des écoles de réforme. Enfin, depuis la loi du 27 mai 1885, les récidivistes relégables, âgés de moins de vingt ans, sont envoyés aussi à la colonie correctionnelle. Eysses reçoit donc la fleur de la jeunesse criminelle française.

L'analyse statistique de la population d'Eysses, au triple point de vue du nombre, de l'origine et de la nature du délit, donne donc des nombres qui, rapprochés des résultats de l'étude analytique des colonies pénitentiaires, permet de former une idée approximativement exacte des variations et des causes de la criminalité précoce.

En 1875, l'effectif des mineurs envoyés dans les colonies pénitentiaires atteignait son maximum avec 8.000 unités. Depuis, il s'est graduellement abaissé comme le montre la série suivante :

En 1878.	7.600	jeunes détenus.	En 1892.	5.200	jeunes détenus.
1883.	6.000	—	1898.	4.500	—
1886.	5.000	—	1899.	4.000	—

Cependant l'intensité des causes de la criminalité précoce ne fléchissait pas dans le même temps, témoin l'augmentation du nombre des jeunes prévenus dans les maisons d'arrêt; il s'élevait de 141 unités en 1878 à 230 en 1898.

La comparaison du nombre des jeunes détenus acquittés pour manque de discernement au nombre des condamnés indique une variation semblable de 1878 à 1898.

1878		1898	
Jeunes détenus acquittés pour manque de discernement.	7.389	Jeunes détenus acquittés pour manque de discernement.	4.475
Condamnés	168	Condamnés	59

L'auteur recherche ensuite quelle est la part des différentes régions de la France à la formation de la population soit des colonies pénitentiaires, soit de la colonie correctionnelle.

Les départements ayant un nombre de condamnés supérieur à la moyenne donnent lieu au tableau suivant :

DÉPARTEMENTS	ENFANTS condamnés pour 100.000 habitants.	DÉPARTEMENTS	ENFANTS condamnés pour 100.000 habitants.
Calvados.	35	Côtes-du-Nord	17
Seine	28	Rhône	16
Seine-Inférieure	27	Orne	16
Bouches-du-Rhône	24	Vosges	16
Finistère	24	Indre-et-Loire	16
Nord	23	Aisne	16
Eure	22	Marne	15
Ille-et-Vilaine	20	Loire-Inférieure	15
Meurthe-et-Moselle	20	Maine-et-Loire	14
Manche	19	Oise	14
Morbihan	18	Meuse	13

En revanche, 21 départements ont un nombre de condamnés inférieur à la moyenne. On ne compte pas de condamné dans la Lozère. On en compte pour 100.000 habitants 1 dans la Creuse, les Deux-Sèvres, l'Indre, le Lot, la Corrèze, le Puy-de-Dôme, les Hautes-Alpes; 2 dans la Haute-Loire, l'Ardèche, l'Aveyron, les Basses-Alpes, la Haute-Savoie, l'Ariège, les Hautes-Pyrénées, le Tarn-et-Garonne, la Haute-Saône, la Nièvre; 3 dans le Cantal, le Tarn et l'Aude.

A la colonie d'Eysses, les origines géographiques ne sont pas les mêmes exactement. D'une façon générale, les départements à population urbaine et industrielle sont toujours plus représentés que les départements à population rurale et agricole. Mais l'Ouest maritime (Basse Normandie et Bre-

tagne) qui contribue pour une si large part à l'effectif des colonies pénitentiaires est peu représenté à la colonie correctionnelle.

« Au 31 décembre 1898, 26 départements ne sont pas représentés à la colonie d'Eysses, parmi lesquels 12 de la série à faible criminalité qui comprend 17 noms. Les cinq autres de cette série n'y figurent que pour une unité. Les départements qui comptent peu de jeunes détenus ont aussi peu de représentants à Eysses. »

« Le gros de la population de la maison est formé de Parisiens, avec un contingent qui constitue plus du tiers, les 38 centièmes exactement. Ils sont 124 en moyenne depuis la création de l'établissement en 1895. »

« Puis viennent parmi les départements à densité criminelle élevée, la Seine-Inférieure avec 31 unités, les Bouches-du-Rhône avec 24, le Nord avec 17, le Rhône avec 11, la Gironde avec 9, l'Eure avec 7, Seine-et-Oise avec 6. »

« L'élément urbain qui domine dans les colonies se fait encore une place plus large à la colonie correctionnelle. Exception faite pour l'Eure et Seine-et-Oise, situés toutefois dans le voisinage de la capitale, les départements à représentation numérique supérieure contiennent tous de vastes agglomérations, Paris, Lille, Marseille, Lyon, Bordeaux, Rouen, Le Havre. »

L'auteur constate « la nocivité des éléments que la Normandie fournit aux colonies ». La majorité de la population normande est cependant plus rurale qu'industrielle, mais elle est livrée à la dégénérescence alcoolique.

La conclusion de l'auteur est que le contingent des jeunes détenus baisse d'un mouvement rapide, mais est pire que par le passé. Pour expliquer ce phénomène, on a le choix d'après lui entre deux hypothèses. Ou bien les tendances criminelles dans les jeunes générations sont moins étendues, mais plus profondes, ou bien l'épanouissement consécutif d'œuvres nombreuses vouées à la protection de l'enfance permettront de réserver l'éducation pénitentiaire aux seuls mineurs criminels qui se montrent réfractaires à tout autre mode d'éducation. M. Gromolard penche visiblement vers l'adoption de la seconde hypothèse.

G. R.

ARTHUR DIX. — Die Jugendlichen in der Sozial und Kri-

minalpolitik (*Les jeunes gens dans la politique sociale et criminelle*), Iéna, Gustav Fischer, 1902, p. 90, in-8°.

L'auteur s'est proposé d'étudier synthétiquement les risques sociaux auxquels est exposée la jeunesse contemporaine, surtout quand elle doit demander ses moyens d'existence à l'industrie manufacturière. La criminalité juvénile est le point de départ de son étude. Il démontre, après tant d'autres, qu'elle a ses conditions dans le milieu social plutôt que dans les dispositions morales des délinquants. La politique criminelle est donc étroitement dépendante de la politique sociale. Pour remédier à la criminalité infantile et juvénile, l'État doit prendre soin des enfants matériellement et moralement abandonnés. Ceci est l'office propre de la *Politique criminelle*, mais la criminalité n'est qu'un des risques auxquels les conditions sociales exposent le jeune homme; l'insuffisance de l'éducation et de la culture, même dans les limites de la préparation à la vie industrielle et domestique en est un autre; la dégénérescence physique, conséquence de l'emploi des adolescents dans des industries insalubres, avant l'achèvement de la croissance, est un risque plus grave encore. La politique sociale peut seule y obvier. L'auteur étudie donc l'éducation préventive, l'apprentissage, la protection légale de la santé des travailleurs. Il analyse la législation, critique d'après les documents officiels les résultats obtenus et les réformes proposées. Son point de vue est allemand. Il nous montre l'intérêt de l'industrie et du commerce allemands, ainsi que celui de la famille allemande, attaché à la politique sociale qu'il préconise. Mais les risques auxquels la jeunesse ouvrière de l'Allemagne est exposée ne lui sont pas propres; ils menacent toute la jeunesse européenne. Tout au plus peut-on dire que ces risques sont plus nombreux et plus pressants en Allemagne qu'ailleurs, en raison de l'accélération du développement industriel dans ce pays et de la rapidité des transformations politiques et économiques qu'il a subies depuis le milieu du XIX^e siècle. L'étude de Dix a donc une portée sociologique générale: elle nous montre comment les problèmes sociaux les plus profonds et les mieux définis peuvent se poser en termes criminologiques.

G. R.

VII. — LE FONCTIONNEMENT DU SYSTÈME RÉPRESSIF

Par M. G. RICHARD

HENRY M. BOIES. — **The science of penology.** The defence of society against crime (*La science de la pénalité. La défense de la société contre le crime*). New-York et Londres, Putnam fils, 1901. 1 vol. gr. in-8°, 459 pages.

Cet important ouvrage présente deux caractères: d'un côté, c'est l'exposition d'une théorie générale sur la nature, les causes et les remèdes de la criminalité; de l'autre, c'est une étude de la société nord-américaine au point de vue criminologique, une indication des réformes qu'elle doit réaliser si elle veut organiser sérieusement la défense sociale. Ce second aspect du livre est celui qui nous retiendra le plus.

Ce n'est pas que l'intérêt fasse défaut aux théories générales de l'auteur. Elles sont ingénieuses, profondes peut-être, mais, à notre avis, insuffisamment élaborées. L'auteur est tour à tour naturaliste et chrétien; tantôt il tient le langage d'un disciple de Ferri, de Lombroso, de Ferrero; tantôt il parle en théologien, fils de la Réforme. Naturaliste, il fait du crime une maladie contagieuse, à la naissance et à la prophylaxie de laquelle l'État doit opposer une prophylaxie systématique et bien organisée. En vrai lombrosien, Boies n'hésite pas à interdire le mariage aux délinquants-nés, fallût-il recourir à la castration pour rendre l'interdiction effective. Mais la doctrine chrétienne reparait quand se pose le problème de la réforme des délinquants susceptibles d'amendement. La science pénale doit substituer le principe chrétien de la rédemption au principe païen et juif de la vindicte sociale. (*Reformation versùs punishment*. Section II, ch. ix, p. 198). Le lien des deux thèses se trouve sans doute dans la notion d'une faiblesse héréditaire de la volonté morale à laquelle le principe de solidarité peut seul apporter un remède.

L'étude de la criminalité américaine donne lieu à beaucoup de statistiques partielles résumées dans trois tableaux que l'auteur a annexés au volume, savoir: 1° une statistique des arrestations dans les villes de plus de 25.000 habitants en 1900. (Appendice A); 2° une statistique des homicides intentionnels (*murders*) dans leur rapport avec le nombre des illettrés et la

répartition des suffrages politiques (Appendice B); 3° une statistique des meurtres, des exécutions et des lynchages de 1882 à 1900.

L'auteur constate que la population des prisons est aux États-Unis composée en majorité d'étrangers et que beaucoup de délinquants ne peuvent comprendre l'anglais (p. 68). Toutefois nous ne trouvons pas chez lui cette analyse minutieuse qui faisait l'intérêt du livre d'Henderson, ni cette distinction des trois milieux criminels différents (Nouvelle-Angleterre, États de l'Ouest, États du Sud) que l'étude de Bosco a rendue familière aux statisticiens et aux sociologues.

L'objet de l'auteur est plutôt, semble-t-il, d'opposer les exigences de la défense sociale à cet ensemble de conceptions que nous connaissons en France sous le nom d'américanisme. A la confiance excessive dans l'efficacité des créations de l'initiative privée pour améliorer les délinquants présumés (*presumptive criminals*) et organiser la prophylaxie morale de l'enfance, il oppose les devoirs de l'État, seul capable de défendre la société et seul responsable de cette défense. A la prépondérance de la commune (*Township*) sur l'État local, de l'État local sur l'État fédéral en matière de législation, de police, d'instruction, il oppose la nécessité de l'unification des codes criminels, et d'une nationalisation de la police et de l'éducation dont le Congrès prendrait l'initiative. Bref, si l'américanisme consiste dans la dévolution de beaucoup d'attributions d'État aux associations libres et aux communautés locales, ce système s'est montré impuissant à enrayer le développement de la criminalité.

Il semble toutefois que Boies réagisse un peu trop contre l'optimisme de ses compatriotes. Il n'a pas prouvé que l'accroissement de l'homicide, des crimes contre les mœurs, de la prostitution et de l'ivrognerie soit l'effet du milieu social dont les institutions politiques, administratives, éducatives des États-Unis étaient les fruits. N'a-t-il pas montré que le délinquant américain est en grande partie un immigrant ou un fils d'immigrant? Comment les réformes qu'il préconise neutraliseraient-elles l'action de cette cause? Boies dirige contre l'école publique américaine un violent réquisitoire où l'homme d'Église satisfait trop ses rancunes. Il voudrait que le législateur américain, au nom des traditions chrétiennes de la République, rendît obligatoire l'étude d'un minimum de principes religieux communs à toutes les églises. Mais

outre que la conviction religieuse ne se laisse pas ainsi décréter à la majorité des suffrages, outre qu'on n'enseigne pas la religiosité comme la correction grammaticale, en quoi cette réforme scolaire profiterait-elle à ces enfants d'Irlandais, d'Italiens, de Polonais, dont l'immoralité et la nocuité ne sont pas dues certainement à l'abus du libre examen et de l'esprit scientifique? La criminalité dont souffre l'union américaine est due d'un côté à la lutte des races, de l'autre à l'immigration des déclassés de la société européenne. Les causes sont elles-mêmes aggravées et compliquées par des transformations économiques d'une intensité anormale. La société nord-américaine souffre du dérèglement des forces sociales auxquelles elle a dû sa croissance prodigieuse et sa grandeur. Nous croyons qu'elle pourrait les régler sans écouter tous les conseils que lui donne M. Henry Boies.

G. R.

REMBOLD STADE. — *Gefängnisbilder* (*Tableaux de la vie des prisons*). Leipzig, Dörffling et Franke, 1902, p. 361, in-8°.

L'inspiration de ce livre est d'origine à la fois morale et technique. L'auteur a en vue de mettre en lumière la solidarité morale qui unit la société aux prisonniers qui ont été et redeviendront ses membres. Il cherche comment la prison peut être dès maintenant améliorée, au double point de vue de l'organisation du travail et des relations mutuelles des prisonniers. Il est constamment guidé par la notion chrétienne de la solidarité des hommes dans le péché; mais il met à profit les travaux criminologiques sur la différenciation du criminel d'occasion et du criminel professionnel, la criminalité sénile et précoce, la dépression occasionnée par la vie de prison. Son but est avant tout d'émouvoir et de toucher, mais il sait convaincre.

G. R.

CINQUIÈME SECTION
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES

A. — *Manuels et méthodologie.*

Par M. H. BOURGIN

PLATTER (JULIUS). — **Grundlehren der Nationalökonomie.**
Kritische Einführung in die soziale Wirtschaftswissenschaft.
(*Principes d'économie politique. Introduction critique à l'économie sociale.*) Berlin, Guttentag, 1903, ix-588 p. in-8°.

Ce traité d'économie politique n'apporte rien de très neuf ; il conserve les anciens cadres, sans même tenter de construction nouvelle ou de restauration : les différentes parties du traité sont plutôt juxtaposées que construites et combinées ; la matière en est répartie en 12 chapitres dont chacun forme un morceau séparé, un petit traité spécial sur un sujet déterminé : 1. Les biens. — 2. Constitution des biens économiques. — 3. Sujet et organisation de l'économie (la question de la propriété : propriété communiste et propriété individuelle ; les origines de l'état ; la propriété et le progrès). — 4. L'économie naturelle (production, consommation, répartition, valeur, échange). — 5. L'économie fondée sur l'usage de la monnaie. — 6. Le capital (l'entreprise). — 7. Le prix (prix du marché, prix normal ; le travail mesure du prix). — 8. La répartition en général. — 9. La rente. — 10. Théorie du salaire. — 11. La condition de l'ouvrier moderne (budget ouvrier, habitation, travail des femmes, chômage, durée du travail, mortalité, progrès relatif). — 12. Mouvement du profit.

La caractéristique de cet ouvrage, d'ailleurs très nettement exprimée par l'auteur (Cf. la préface), est qu'il est absolument et exclusivement *théorique* ; et la théorie se présente ici

comme une théorie critique et comme une polémique, dont les doctrines diverses proposées par les auteurs orthodoxes et socialistes sur les questions traitées font le principal objet. Par exemple, l'étude du travail comme mesure de la valeur, c'est l'étude des théories d'Adam Smith, de Ricardo, de Marx et d'Engels ; l'étude du salaire, c'est l'étude des théories de Malthus, Smith, Ricardo, Say, Rodbertus, Marx, Engels. M. Platter est persuadé que cette méthode est la meilleure qu'on puisse employer quand on s'adresse, comme il le fait, surtout à des étudiants ; il est persuadé qu'en leur montrant les vices des doctrines, elle peut les détacher de tout dogme pseudo-scientifique, de toute autorité, et en même temps de toute préoccupation pratique capable de fausser l'esprit de recherche : rien de plus vrai ; mais cette tâche ne saurait suffire ; l'esprit une fois averti et prémuni, il faut l'instruire, au contact des faits, à l'étude des résultats obtenus par la science positive, et, mieux encore, de ses procédés et de ses méthodes : et c'est ici que le présent ouvrage est en défaut, et qu'il ne donne presque absolument rien de ce qu'on attend de lui. Cette immense lacune est reconnue, voulue par l'auteur ; et, comme elle a pour conséquences d'autres lacunes secondaires, il est conduit à les expliquer et à les justifier par d'étranges sophismes ou d'étranges illusions : c'est ainsi qu'il prétend avoir écarté toute bibliographie, toute littérature récente, parce que les étudiants, vivant au milieu de la production scientifique, y sont de toutes parts intéressés et de toutes parts prévenus. Voilà très certainement un point sur lequel l'observation des faits a manqué à M. Platter lui-même.

ONCKEN (AUGUST). — **Geschichte der Nationalökonomie.**
(*Histoire de l'économie politique*). 1^{er} Teil : Die Zeit vor Adam Smith. (Hand- und Lehrbuch der Staatswissenschaften, begr. v. Kuno Frankenstein). Leipzig, Hirschfeld, 1902, x-516 p., in-8°.

Signalons seulement le premier volume de cette *Histoire de l'économie politique* de M. Oncken : ce sera une œuvre considérable, un riche répertoire, un utile instrument de travail. L'introduction du premier volume manque de précision et ne dénote pas une grande sûreté méthodologique (p. 1-26).

G. CASSEL. — **Der Ausgangspunkt der theoretischen Oeko-**

nomie. (*Le point de départ de l'économie théorique.*) *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1902, 4, p. 668-669.

SPANN (OTHMAR). — *Die Lehre Stammler's vom socialpsychologischen Standpunkt aus betrachtet* (*La théorie de Stammler considérée du point de vue de la psychologie sociale.*) *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1902, 4, p. 699-719.

BLUE (FREDERICK KELLOGG). — *A study in the science of welfare* (*Étude dans la science du bien-être.*) *Quart. Journ. of Econ.*, febr. 1903, p. 199-241.

SCHMOLLER (GUSTAV). — *Politique sociale et économie politique* (*Questions fondamentales.*) Traduction revue par l'auteur. Paris, Giard et Brière, 1902 (Bibliothèque internationale d'économie politique), VIII-450 p. in-8° (Traduction de l'ouvrage paru en allemand sous le titre *Ueber einige Grundfragen der Sozial politik* et analysé dans *l'Année sociologique*, t. II, p. 448).

B. — Valeur, prix, monnaie.

Par M. F. SIMIAND

CORNELISSEN (CHRISTIAN). — *Théorie de la valeur. Réfutation des théories de Rodbertus, Karl Marx, Stanley Jevons et Boehm-Bawerk.* (Bibliothèque d'histoire et de sociologie, I.) Paris, Schleicher, 1903, xvii-413, p. in-18.

Dans cet ouvrage, M. Cornelissen reprend *ab integro* la théorie de la valeur. Il pose des définitions, valeur d'usage, valeur de production, valeur d'échange, notions elles-mêmes subdivisées en valeur d'usage personnelle et valeur d'usage sociale, valeur de production subjective et valeur de production objective, valeur d'échange subjective et valeur d'échange objective, puis analysé la notion de valeur. Dans une première partie, il donne une vue générale du problème économique, de la notion de richesses, de biens économiques et de biens non économiques, et dégage les différentes formes de valeur. Dans une deuxième partie, il étudie la valeur subjective (valeur d'usage personnelle, valeur d'usage sociale). Dans la troisième, il considère d'une façon générale la valeur objective et s'attache surtout à critiquer les théories classiques, « théorie utilitaire » et « théorie de la valeur de travail ». Dans la quatrième partie, il expose la théorie de la valeur de production et, dans la cinquième, celle de la valeur d'échange, telles

qu'elles lui paraissent devoir s'établir à la base de la science économique actuelle. — Ce travail en annonce d'autres où sera continuée cette reconstruction de la doctrine économique.

Il n'entre pas dans notre dessein, à cette place, de rapporter et de discuter tout le détail des idées présentées dans cet ouvrage. Bien que toutes les critiques faites aux doctrines classiques ne me paraissent pas également fondées, on y trouvera beaucoup de suggestions, beaucoup de remarques ingénieuses ou d'une réelle portée. Mais la part faite à une déduction qui, bon gré mal gré, reste apriorique, me paraît trop grande; et le recours aux données expérimentales et aux constatations directes des faits réels ne semble pas procéder d'un inventaire assez méthodique, d'une investigation assez objective pour perdre le caractère d'exemple donné à l'appui d'une idée préconçue qu'il avait dans toute la littérature économique antérieure; il ne prend pas encore le rôle, qu'à notre sens il doit avoir, de base première, originelle, donnée à toute l'élaboration scientifique, de substrat fondamental à étudier en lui-même avant toute doctrine. Ce n'est pas là, je crois, tomber dans « un plat et stérile empirisme » que l'auteur rejette après M. Walras (p. xv). Et il semble que les concepts auraient gagné en précision et en stabilité, que la recherche aurait pu devenir plus féconde, si les notions, les discussions et les directions de l'école avaient moins influé, quoique indirectement et confusément, sur la pensée propre de M. Cornelissen.

KEASBEY (LINDLEY M.). — *Prestige value* (*Valeur de prestige.*) *Quart. Journ. of Econ.*, may 1903, p. 456-475. (Veut insérer entre la valeur d'usage et la valeur d'échange une valeur dite valeur de prestige, et en donne une justification logique et historique.)

KAULLA (RUDOLF). — *Der Wertbegriff im römischen Recht* (*Le concept de valeur dans le droit romain.*) *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1902, 3, p. 385-431.

SCHMITZ (OTTO). — *Die Bewegung der Warenpreise in Deutschland von 1851 bis 1902, nebst zwei Ergänzungen: Bankdiskont, Goldproduktion u. Warenpreissstand; Der Weizenpreis von 400 v. Chr. bis 1900.* (*Le mouvement des prix de marchandises en Allemagne de 1851 à 1902.*) Berlin, Siemenroth, 1903, 444 p., grand in-8° (avec deux graphiques

hors texte en plusieurs couleurs et 43 tableaux graphiques en couleur dans le texte).

Voici un travail considérable, d'apparence ingrate et aride certes, mais dont l'utilité et le mérite scientifiques l'emportent de beaucoup, à notre sens, sur les prétentions de maints ouvrages doctrinaux. C'est en somme un recueil de matériaux, mais il est conçu avec méthode, les données sont choisies avec réflexion, elles sont groupées, préparées, présentées en tableaux et graphiques de telle façon que l'élaboration inductive en pourra faire un usage immédiat et sûr. Si nous possédions beaucoup de travaux de cet ordre, l'économie expérimentale pourrait avancer bien plus vite en besogne et en résultats.

A vrai dire, l'auteur ne paraît pas avoir eu surtout cet objet en vue. Son dessein est, dit-il, pratique. Il a voulu établir une échelle graduée des hausses et des baisses du niveau des prix qui pût servir à apprécier de façon rapide et commode les fluctuations ultérieures. Pour cela, il a mis à profit les données que réunit depuis 1879 l'Office impérial de statistique. Mais la période était un peu courte : moyennant certaines précautions pour le raccord, il a repris les données publiées de 1851 à 1885 par le bureau de statistique commerciale de Hambourg. Et ainsi il a pu constituer, avec assez de fondement, une série de données comparables pour toute la seconde moitié du siècle, annuelles jusqu'en 1879, mensuelles, trimestrielles, semestrielles et annuelles de 1879 à 1902.

Les prix publiés mensuellement par l'Office impérial de statistique sont les prix d'un certain nombre de marchandises bien déterminées tels qu'ils sont cotés régulièrement sur diverses places importantes. Il aurait donc été possible à M. Schmitz de considérer un prix, moyen pour l'Allemagne (moyenne des prix des diverses places). Mais son objet dominant est d'observer la nature, l'amplitude et le moment des mouvements de hausse et de baisse ; or ces mouvements ne sont pas exactement contemporains, ils se propagent d'une place plus importante aux places secondaires, une moyenne commune aux divers marchés risque donc d'atténuer les mouvements et d'en fausser les indications : M. Schmitz a donc préféré prendre pour chaque marchandise le prix d'une seule place, choisie pour être le marché dominant de cette marchandise (dans certains cas, charbon, fer, il en a pris deux, parce

que distincts et également importants, Silésie et Westphalie). D'autre part, il a arrêté sa liste de marchandises en considérant que ce même objet essentiel de son travail (établir le mouvement des prix des marchandises) lui imposait d'éliminer les produits fabriqués ou à demi fabriqués, parce que, dans le prix de ces produits, le prix de la marchandise est confondu avec des salaires, des frais de diverses sortes et autres facteurs d'un caractère beaucoup plus stable, et que, par suite, les mouvements des prix propres des marchandises, quand ils ne sont pas tout à fait dissimulés, ne se révèlent plus, en tout cas, avec toute la netteté désirable. Ce sont donc essentiellement des prix de matières premières qui sont donnés et étudiés dans cet ouvrage (27 marchandises, 29 prix — deux marchandises étant considérées en deux marchés et sous deux types).

On y trouvera d'abord (p. 35-44) des tableaux groupant les prix de 24 matières premières à Hambourg de 1857 à 1885 (moyennes annuelles), exprimés d'abord en monnaie, puis calculés sous forme d'index numbers sur la base de la moyenne des prix de 1879 à 1888 égalée à 100. M. Schmitz a choisi ce groupe de dix années pour base de ses index numbers parce qu'il se trouve comprendre deux maxima, l'un de hausse, l'autre de baisse, et paraît ainsi donner une moyenne assez bonne et normale. — Ensuite il donne en tableaux, pour chaque marchandise, les prix mensuels de l'Office impérial de statistique de 1879 à 1900 et en calcule les index numbers mensuels, trimestriels, semestriels, annuels ; pour chaque marchandise aussi, un graphique représente les index numbers annuels de 1875 à 1900, en répétant chaque fois, par un trait spécial qui sert d'utile comparaison, l'indication de l'index number général. Une courte notice précise le type de denrée observé et les conditions de l'observation, et un tableau fait ressortir les différences en plus ou en moins avec l'index number général (p. 57-288). M. Schmitz groupe ses 27 marchandises en six ensembles, — céréales, autres produits de l'agriculture ou de la pêche, denrées coloniales, matières premières de l'industrie textile, métaux, combustibles et matériaux d'éclairage, — pour chacun desquels il nous donne un index number mensuel, trimestriel, semestriel, annuel de 1879 à 1900, et un graphique met en évidence les niveaux annuels et la comparaison avec l'index number général (p. 289-336). — Une série de tableaux groupe ensuite les

index numbers mensuels et annuels des diverses marchandises et groupes de marchandises de façon à mettre en évidence les mouvements mensuels et annuels globaux et à dégager un index number général mensuel et annuel (p. 344-389). — Quatre tableaux (p. 390-397) mettent à jour le travail en présentant les données correspondant aux années 1901 et 1902 (pour celle-ci les dix premiers mois seulement; les deux derniers mois de 1902 sont donnés plus loin, pages 442-443). — M. Schmitz a encore calculé les index numbers de chaque marchandise, de chaque groupe et de l'ensemble pour des périodes quinquennales, pour des périodes décennales, pour la période de 1851-1900 et la période 1879-1900. Il établit quelques autres calculs, prix de telle période en fonction de telle autre période, groupements autres de marchandises, études particulières ou justifications de telle ou telle partie du travail antérieur. — Enfin deux études annexes sont consacrées, l'une, à étudier les rapports de l'escompte et de la production de l'or avec le niveau des prix, l'autre, à réunir des données de diverses sources et de divers pays pour constituer une suite de prix de blé depuis 400 ans avant Jésus-Christ jusqu'en 1900.

Disons tout de suite que, de ces deux annexes, la seconde n'a vraiment qu'un intérêt très douteux et que ces renseignements recueillis à des dates souvent fort éloignées les unes des autres, tantôt en Égypte, tantôt à Rome, en Alsace, ou en pays divers, ont très peu de chances de nous donner, une fois réunis, la moindre notion valable et par suite ne nous apprennent pas grand chose; quant à la première, elle ne renferme pas une étude très poussée. M. Schmitz parle à deux reprises d'une étude sur les causes ou tout au moins sur les phénomènes concomitants des variations des prix: mais il ne s'est pas proposé de la faire. Il indique seulement (p. 45-46) de combien et de quels facteurs il faudrait se préoccuper dans une étude de cet ordre pour chacune des marchandises. Il indique ensuite qu'il lui semble ressortir nettement de son travail que le prix de chacune des marchandises suit d'assez près, en dépit des circonstances particulières qui pourraient l'en faire différer, le mouvement général de l'ensemble des prix. Mais quant aux causes de ce mouvement général de l'ensemble des prix, il se borne à exprimer brièvement l'opinion que l'alternance des années de bonne récolte et des années de mauvaise récolte pourrait bien être la raison essentielle des

mouvements de baisse et de hausse périodiquement constatés, puisqu'en définitive les variations dans la récolte agricole ont une importance essentielle. Il y aurait beaucoup à dire sur cette thèse. — On pourrait aussi discuter l'élimination que M. Schmitz a prétendu faire des produits demi fabriqués et fabriqués, ou tout au moins les raisons qu'il en donne: à vrai dire il n'y a pas de matières premières absolues, et dans le prix du blé, ou celui du fer brut ou celui du charbon, il y a déjà des salaires et d'autres éléments que le prix de la matière même, s'il y en a un; et d'autre part il est possible que le prix des produits fabriqués rétentisse sur le prix des matières premières aussi bien que l'inverse. Ce qui fait prendre des matières premières dans les tableaux de prix dressés en vue d'établir des index numbers, c'est surtout qu'on peut en général les identifier plus sûrement et c'est encore qu'on évite ainsi le plus possible de compter plusieurs fois le même élément. — Mais M. Schmitz ne s'est pas posé tous ces problèmes.

En somme il constate nettement dans la période 1851-1900 six vagues (montée et descente) qui se placent, en comptant du point le plus bas au point le plus bas suivant, entre les années 1849-1858 (9 ans), 1858-1870 (12 ans), 1870-1879 (9 ans), 1879-1886 (7 ans), 1886-1895 (9 ans), 1895-?, les points les plus hauts se trouvant aux années 1857, 1863, 1873, 1880, 1890 et 1900.

Ces résultats se rapprochent de ceux qui ont été constatés pour d'autres pays. Mais une étude précise des coïncidences et des différences en serait à faire, et aussi l'investigation inductive des causes, des influences ou des facteurs concomitants mériterait d'être entreprise. M. Schmitz, on l'a vu, ne s'est pas donné cette tâche. Tel quelle, son œuvre est d'une haute utilité et représente une somme de travail considérable.

LAUGHLIN (J. LAURENCE). — *The principles of money* (*Principes de la monnaie*). London, Murray, 1903, xviii-550 p. in-8°.

L'auteur de cet important ouvrage est, on le sait, un spécialiste en la matière. Il a cette fois l'intention de reprendre d'ensemble toute l'étude économique de la monnaie. Le présent volume n'est que le premier d'une série. Le plan de l'œuvre entière est (sous réserve de modifications possibles) le suivant: I. Principes de la monnaie; II. Monnaie de métal:

or et argent; III. Histoire de la monnaie de métal aux États-Unis; IV. Monnaie de papier: États-Unis; V. Monnaie de papier: pays étrangers; VI. Banque.

Sous le titre de Principes de la monnaie, M. Laughlin commence par définir la monnaie, et aussitôt met en évidence, pour les distinguer profondément, deux fonctions de la monnaie, la fonction de *moyen pour l'échange* et la fonction d'*étalon* pour les paiements différés. Il traite ensuite, en un chapitre mi-historique, mi-technique, de la frappe et des questions voisines. Le rôle d'étalon paraît être à M. Laughlin le rôle capital, et il pose avec précision le problème, indiquant les difficultés rencontrées, distinguant les divers étalons proposés, étalon denrées (ou étalon multiple), étalon blé, étalon travail, et dégagant le principe de justice qu'il estime devoir dominer la question. Par une analyse nouvelle du crédit, il s'attache ensuite à montrer qu'il n'est pas basé sur la monnaie et à donner une nouvelle théorie de la relation entre le crédit et les prix. Et il est ainsi amené à examiner spécialement le rôle des dépôts en banque sous la forme commerciale moderne qui en fait un instrument de règlement des comptes et leur donne ainsi à accomplir une des fonctions de la monnaie (moyen d'échange). Arrivant à l'autre fonction, qui est pour lui, la fonction essentielle, M. Laughlin commence par nous donner une précieuse revue et un groupement critique sommaire des documents sur les prix, tableaux de prix, index numbers que divers économistes ou statisticiens ont établi en divers pays et pour des périodes variables. Et il se prend alors, dans une étude serrée, à la théorie connue sous le nom de théorie quantitative de la monnaie. Il en fait l'historique et un exposé documenté et précis; puis il lui oppose des arguments de doctrine qui sont sommairement: cette théorie commet une erreur fondamentale en regardant la fonction de moyen d'échange comme essentielle; elle commet une autre erreur en ne tenant pas compte de la demande de métaux précieux pour des usages non monétaires; elle fait une application fautive de la théorie de l'offre et de la demande; elle se trompe en considérant un pouvoir d'achat indépendant des biens eux-mêmes. Mais surtout (ceci nous intéresse particulièrement) il discute la théorie de façon positive en étudiant *les faits* et en lui opposant qu'ils ne peuvent s'expliquer par elle. Le champ ainsi dégagé, une élaboration nouvelle de doctrine peut trouver place: M. Laughlin expose une théorie qu'il n'hésite

pas à appeler « la vraie théorie des prix »; il étudie avec un développement particulier la relation des prix avec le mouvement international des espèces monnayées, et quels sont, pour un pays donné, ses besoins de monnaie. Les derniers chapitres sont consacrés à des problèmes spéciaux: loi de Gresham, cours légal (historique en Angleterre et aux États-Unis, et analyse de ses effets économiques), monnaie de billon.

L'ampleur de l'œuvre conçue par M. Laughlin empêche qu'on puisse la juger sur ce volume seulement. Mais, dès maintenant, ce livre sera sans doute un des ouvrages essentiels sur la matière. La méthode de l'auteur n'est pas très fixée, on a pu le remarquer. Il combine les arguments et les recherches aprioriques avec les données et les preuves expérimentales. Cependant on ne peut qu'être frappé de la place considérable que l'étude directe et patiente des faits prend dans l'ensemble, et du rôle décisif que, du moins à notre jugement, les raisons de fait jouent dans la réfutation ou l'établissement des thèses. Enfin, ce travail met bien en évidence le caractère finaliste et non théorique du problème monétaire; mais nous retrouverons ce sujet après le compte rendu du livre de M. Walsh.

WALSH (CORREA MOYLAN). — **The fundamental problem in monetary science** (*Le problème fondamental de la science monétaire*). New-York, Macmillan, 1903, x-383 p. in-18.

M. Correa Moylan Walsh, connu déjà par un gros ouvrage qui est un important apport à la théorie de la valeur, s'est donné à tâche ici de bien poser le problème fondamental de la science monétaire: quelle est dans une bonne monnaie la qualité qui en constitue la bonté? Il ne s'agit pas des propriétés qu'une analyse élémentaire demande à la monnaie, identité de matière, divisibilité, etc. Tout le monde s'accorde à reconnaître que la fonction profonde de la monnaie est de mesurer et de conserver la valeur et que la qualité essentielle demandée à une monnaie est la *stabilité de valeur*. Mais, observe M. Walsh, cet accord est tout de surface, car quelle est donc l'espèce de valeur que la monnaie mesure et conserve et qu'elle devrait posséder de façon stable? Voilà où est la vraie difficulté. Le terme de valeur a bien des sens. Ne nous arrêtons pas à quelques positions intenables (« valeur

extrinsèque » de la monnaie entendue comme le montant officiellement inscrit sur les pièces ; « valeur intrinsèque » entendue comme le contenu en métal précieux des pièces de monnaie, etc.). C'est en valeur économique proprement dite que la monnaie doit être stable. Mais, selon l'analyse plus longuement faite dans le précédent ouvrage de M. Walsh, il y a lieu de distinguer, dans la science et la littérature économiques, quatre sens et quatre espèces de valeur : *valeur d'usage*, notion très voisine de celle d'utilité ; *valeur d'estime* (*esteem-value*), qui est ce qui correspond dans les choses à l'estime dans laquelle nous tenons ces choses, ce qui correspond à l'affection et à l'attachement que nous avons pour elles, à l'énergie avec laquelle nous tenons à celles que nous possédons, à l'effort que nous consentirions à faire pour les acquérir ; *valeur de coût* (*cost value*), qui est ce qui correspond à l'effort de travail que les choses coûtent à leurs producteurs ; *valeur d'échange* (*exchange-value*, que M. Walsh appelle souvent, en appuyant, *valeur d'échange propre*), pouvoir d'achat d'une chose sur une autre ou bien sur les autres choses en général¹. Ces quatre espèces de valeur peuvent différer entre elles dans une même chose ; elles se distinguent aussi par les méthodes que nous appliquons à les mesurer. La valeur d'estime, besoin que nous ressentons d'une chose, est fort différente de l'utilité ; elle dépend aussi de la rareté de cette chose. La valeur de coût, qui se règle sur la somme de travail dépensée par ceux qui produisent actuellement la chose, est fort différente de la valeur d'estime de cette chose, c'est-à-dire de la somme de travail que nous donnerions pour avoir la chose, de ce que nous devrions dépenser pour l'obtenir par nous-mêmes. Une chose peut « commander » plus de travail qu'elle n'en coûte. Quant à la valeur d'échange d'une chose, elle doit être mesurée par une moyenne de ses pouvoirs d'achat sur d'autres classes de choses, lesquels pouvoirs d'achat sont mesurés eux-mêmes par les quantités de ces choses contre lesquelles elle est échangée. La distinction nette de cette dernière espèce de valeur est un progrès assez récent de la science économique. La confusion provenait surtout de ce que le travail était considéré comme ayant une valeur

1. Le problème de mesurer cette valeur d'échange propre, prise au cas général (*general exchange value*, pouvoir d'achat d'une chose sur l'ensemble de toutes les choses), était l'objet exact de l'ouvrage antérieur de l'auteur.

d'échange, comme échangeable contre des biens : en réalité la soi-disant valeur d'échange des biens en travail n'est autre chose que la valeur d'estime de ces biens, la soi-disant valeur d'échange du travail en biens n'est autre chose que la valeur de coût de ces biens eux-mêmes. Le travail n'est pas échangé à proprement parler, n'est pas donné et n'est pas reçu : c'est le produit du travail, c'est-à-dire ce sont des biens toujours qui sont transmis, qui sont donnés et reçus. Le rapport entre le travail d'un homme mesuré en intensité et en temps et la somme de monnaie qu'il en obtient est une chose, et le rapport entre le produit de ce travail reçu par l'employeur et la somme qu'il le paie en est une autre. Mesurer la valeur de la monnaie par une moyenne de rapports de la première sorte est en réalité mesurer la valeur d'estime de la monnaie : seule la moyenne des rapports de la seconde sorte, rapports d'échange entre la monnaie et toutes les sortes de biens, mesure la valeur d'échange proprement dite de la monnaie. Ricardo a mêlé à la notion de valeur d'échangé non plus celle de valeur d'estime (ce qu'avait fait Adam Smith), mais celle de valeur de coût, sans s'apercevoir qu'ici il n'y a même plus possibilité d'introduire la valeur d'échange proprement dite. C'est de cette confusion traditionnelle qu'il faut se dégager d'abord. La *valeur d'usage*, qui est à peine une notion économique, pouvant être laissée de côté, le problème exact est donc de déterminer *en laquelle des valeurs, valeur d'estime, valeur de coût, ou valeur d'échange proprement dite, doit être stable la monnaie*.

Ainsi est posé le problème. M. Walsh reprend alors, dans une longue mais pénétrante, érudite et claire revue historique, toute la suite et le développement des théories des économistes en la matière. S'appuyant sans cesse sur les prémisses posées, se servant, comme d'une trame solide et nécessaire, des distinctions de concepts faites d'abord, il dégage brièvement l'essence des doctrines, — position du problème, choix de tel ou tel étalon, conclusion de telle ou telle sorte —, et chaque fois montre quel est, à son point de vue, le défaut, analyse ce qu'implique, souvent inconsciemment, la doctrine, et classe les solutions dans des cadres qui vont se précisant et qui préparent la reprise systématique de toute la question. Un chapitre est consacré aux premiers économistes (du xvi^e siècle au xviii^e) : premières ébauches de l'étalon denrée, étalon blé, étalon terre, étalon travail. Le chapitre suivant, qui traite

d'Adam Smith et de Ricardo, expose avec précision comment ils ont commis une erreur qui a pesé sur toute l'économie moderne : distinguant une valeur d'usage et une valeur d'échange, ils laissent de côté la première et distinguent ensuite, dans la seconde, deux espèces dont l'une est appelée par eux *réelle*. Cette double dichotomie est l'erreur initiale. En réalité ils avaient chacun dégagé trois notions parallèles, Adam Smith les trois notions, valeur d'usage, valeur d'échange (proprement dite), valeur d'estime (appelée par lui valeur réelle), Ricardo les trois notions valeur d'usage, valeur d'échange proprement dite, valeur de coût (appelée par lui valeur réelle). Leurs successeurs, en combinant les deux groupes, eussent reconnu les quatre espèces qu'il y a lieu de distinguer. Mais leur faute méthodique fut d'appeler une espèce *valeur réelle*, ce qui n'est pas une qualification descriptive, et par là même de préjuger la solution du problème, l'un concluant aussitôt sans en donner de raisons, que la monnaie devait être stable en valeur d'estime, l'autre concluant, sans en donner plus de motifs, qu'elle devait l'être en valeur de coût, ce qui est précisément la question à discuter.

Dès lors, voici comment M. Walsh répartit ingénieusement les théoriciens postérieurs : une première série est composée des suivants d'Adam Smith (Malthus, Senior... jusqu'à l'école autrichienne), une seconde des suivants de Ricardo (James Mill, Mc Culloch... jusqu'à l'époque contemporaine.) Mais ce n'est pas tout. Certains économistes n'ont pas aperçu la différence de sens de l'étalon travail chez Adam Smith et de l'étalon travail chez Ricardo, et ont mêlé les deux notions (Bastiat). Mais comme Adam Smith et Ricardo employaient aussi le mot de valeur, et de valeur d'échange, au sens de valeur d'échange proprement dite, il se trouve une série d'économistes qui ont soutenu à la fois deux des thèses ou même toutes les trois (J.-B. Say, J.-S. Mill et son école..., divers économistes contemporains, monométallistes et bimétallistes confus), ou bien qui sont passés alternativement de l'une à l'autre (ou aux autres) sans nous fixer sur leur opinion (Garnier, Bailey, Jevons, économistes contemporains). D'autre part un certain nombre d'économistes ont repris et continué la doctrine première que la monnaie doit être stable en valeur d'échange propre (Lowe, Scrope, et un certain nombre d'écrivains des différentes périodes de mouvements monétaires.) Enfin récemment il y a des économistes qui ont cherché une

position intermédiaire entre la monnaie stable en valeur d'échange et la monnaie stable en valeur d'estime ou de coût.

Cet aperçu historique, dont nous ne rapportons pas le détail, conduit à une troisième partie qui est une revue systématique des thèses et des opinions. Et d'abord l'auteur nous montre combien de soin il est nécessaire d'apporter dans l'interprétation de la pensée des économistes : une apparente identité de termes (par exemple sur la proposition que la valeur de la monnaie est mesurée par le niveau général des prix et varie inversement à lui), recouvre souvent une confusion et une hétérogénéité d'idées. Il faut donc, pour pouvoir classer avec précision les opinions en la matière, déterminer, par une analyse préalable, quelles sont toutes les positions possibles. Il en est trois qu'on pourrait appeler primaires : 1° Stabilité de la valeur d'échange ou pouvoir d'achat de la monnaie, mesurée par la relation de la monnaie aux denrées seulement, telle qu'elle est exprimée par l'inverse du prix de ces denrées : *étalon-denrées (commodity standard)* ou étalon-prix ; — 2° Stabilité de valeur d'estime¹, limitée à la valeur d'échange de la monnaie en travail seul (ou pouvoir d'achat sur le travail), telle qu'elle est exprimée par le prétendu prix du travail, c'est-à-dire par les salaires (ou plus généralement par les salaires et les profits, ou même par l'ensemble des gains de toute catégorie, ou même par les revenus de toute sorte) : *étalon-salaires* ou mieux étalon-gains ou étalon-revenus ; — 3° Stabilité de valeur de coût², signifiant que le métal de la monnaie devrait toujours être produit avec le même effort et que les prix des denrées devraient se régler sur leurs coûts en travail, en conformité avec ce qu'on peut appeler l'*étalon coût de production (cost standard)*. — Mais ces types simples ont été combinés ou altérés : — 4° On a fait un mélange du premier et du second, entendant par valeur d'échange et par pouvoir d'achat la valeur d'échange et le pouvoir d'achat aussi bien en ou sur le travail que en ou sur les denrées : ce qui a constitué l'*étalon denrées-et-salaires (commodity and wages standard)* ou l'étalon prix-et-gains, qui exigerait de la monnaie une stabilité à la fois en valeur d'échange et en valeur d'estime. — 5° On a confondu les deuxième et troisième positions moins en les combinant qu'en ne les distinguant pas,

1. Souvent appelée « valeur d'échange réelle ».

2. Souvent appelée *valeur réelle* ou même très improprement *valeur d'échange réelle*.

en ne discernant pas la différence entre les deux sens de valeur travail : on peut donc, pour exprimer cette indistinction, employer le mot travail dans le même sens vague et parler ici d'un *étalon-travail* (*labor standard*). — 6° Enfin, on a combiné avec la première notion cette dernière notion confuse, qui brouille les types deux et trois, et on a eu, non plus un étalon denrées et salaires (comme dans le cas quatrième), mais un *étalon denrées et travail* (*commodity and labor standard*). — Ces types ainsi distingués, M. Walsh classe et énumère les opinions favorables à chacun d'eux (donnant des renvois précis très utiles aux nombreuses œuvres qu'il a dépouillées) et montre au fur et à mesure à quel genre de monnaie, à quels arguments et quelles intentions elles se réfèrent respectivement (partisans d'un papier-monnaie inconvertible, partisans d'un bimétallisme réglé, bimétallistes de différentes espèces, monométallistes, partisans de l'étalon d'or, etc.).

M. Walsh, dans un chapitre très important (chap. II de la troisième partie), entreprend alors, toujours par une analyse systématique des écrits des économistes, une comparaison des étalons principaux, étalon-denrées, étalon-salaires et étalon-coût de production, ou plutôt, comme ces deux derniers sont communément confondus dans le vague étalon-travail, il compare surtout l'étalon-denrées et l'étalon-travail. L'attitude des économistes devant les variations dans la « valeur » de la monnaie se caractérise : d'une part (I) quant aux causes de ces variations, et d'autre part (II) quant à la distribution de richesse qui en résulte. Ces causes sont trouvées (1) dans le progrès de la production et (2) dans l'abondance des biens produits. Et le problème de la distribution de la richesse se pose d'une part (3) entre les créanciers et les débiteurs pour les contrats, et d'autre part (4) entre les employeurs et les salariés pour les salaires. Cette double dichotomie nous donne quatre thèmes sur chacun desquels M. Walsh caractérise la position, les arguments, les intentions des partisans de chaque étalon, et ajoute chaque fois à sa pénétrante et claire analyse les renvois aux textes.

Après tout ce travail de décomposition en éléments nets et de réorganisation en ensembles cohérents de toutes les doctrines antérieures, M. Walsh, dans une quatrième partie, trace, cette fois de façon positive, la voie à suivre pour arriver à la solution du problème. Il reprend avec précision les caractères des différents étalons, et dans un tableau schéma-

tique (p. 286-287) les résume et les oppose ainsi sous un petit nombre de formules parallèles :

Étalon denrées (commodity standard) : a) monnaie stable en valeur d'échange ; b) la monnaie est un étalon constant de pouvoir d'achat (ou du pouvoir de production mesuré par le rendement) ; c) monnaie telle que la valeur de la monnaie est une constante d'une quantité totale constante de denrées, d) toute augmentation ou diminution dans la provision totale apparaissant comme une augmentation ou une diminution de la valeur totale de la monnaie ; e) monnaie telle que les prix des denrées, variant entre eux selon leurs coûts de production ou selon l'offre ou la demande ou pour tout autre cause, doivent toutefois varier de manière à maintenir constant le niveau général des prix, f) en sorte qu'une variation dans le prix d'une chose marque la variation de cette chose en valeur d'échange générale, g) tandis que le niveau général des gains ou des revenus varie avec l'augmentation ou la diminution de la richesse générale moyenne ;

Étalon coût de production (cost standard) : a) monnaie stable en valeur de coût ; b) la monnaie est un étalon constant du pouvoir de production mesuré par heure de travail [c'est-à-dire au temps de travail exact] ; c) monnaie telle que la valeur de la monnaie est une constante de la quantité totale de biens produits dans un nombre donné d'heures du travail actuel, d) laquelle quantité varie selon qu'il y a progrès ou recul, cette variation apparaissant (prétend-on) dans l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'achat de la monnaie ; e) monnaie telle que les prix des denrées doivent varier selon leurs coûts de production en travail mesuré à l'heure, f) en sorte qu'un changement dans le prix d'une denrée indique son changement en valeur de coût, g) pendant que le niveau général des gains nets, mesuré en heures de travail actuel, est constant, l'augmentation ou la diminution de la richesse réelle moyenne des producteurs se manifestant dans l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'achat de ces gains.

Étalon-revenu (income standard) : a) monnaie stable en valeur d'estime ; b) la monnaie est un étalon constant du pouvoir de production mesuré par journée de travail (avec un nombre d'heures variables et un emploi variable) ; c) monnaie telle que la valeur de la monnaie est une constante de la quantité totale de biens produits par le travail d'une journée (avec un nombre d'heures variables et aussi un nombre variable de

travailleurs sur une population donnée), *d*) laquelle quantité varie selon qu'il y a progrès ou recul, avec une augmentation ou une diminution de l'emploi par rapport à la population, cette variation se manifestant par l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'achat de la monnaie; *e*) monnaie telle que les prix des denrées doivent varier selon le degré d'estime où ils sont tenus, selon leur utilité finale, ou selon leurs coûts de production mesurés en journées de travail (avec des heures variables et un emploi variable), *f*) en sorte qu'un changement dans le prix d'une denrée indique sa variation en valeur d'estime, *g*) tandis que le niveau général des gains bruts mesurés en journées de travail, ou bien des revenus, est constant, une augmentation ou une diminution de la richesse réelle moyenne de toute la communauté se manifestant par l'augmentation ou la diminution du pouvoir d'achat de ces revenus.

Par quelles raisons devra-t-on se décider entre ces différents étalons ? Il faut écarter d'abord les arguments qu'on tire de la théorie de la valeur. Quelle que soit cette théorie, quelle que soit la valeur que l'on appelle « réelle » (ce qui n'est pas une épithète de science), que l'on nomme d'une façon ou d'une autre la notion que M. Walsh appelle proprement « valeur d'échange générale », le problème se pose toujours de savoir si c'est en cette valeur d'échange générale que la monnaie doit s'exprimer, et la conception de la stabilité de cette valeur d'échange est indépendante de la théorie de la valeur. Il ne faut pas davantage s'égayer dans des discussions sur les causes des variations, ce qui est une autre question importante en elle-même, mais indifférente au débat présent dans lequel il s'agit seulement de prouver que la monnaie doit être stable en valeur de coût ou en valeur d'estime ou bien qu'elle doit l'être en valeur d'échange. L'argumentation sur cet objet, dit M. Walsh, se divise en deux branches : dans l'une on considère les fonctions de la monnaie ; dans l'autre on considère le bien ou le mal qui peuvent résulter de ce que la monnaie fonctionne dans tel ou tel de ces différents sens. La première est plus théorique et a priori, la seconde plus pratique et a posteriori. Dans la première on doit, parmi les fonctions de la monnaie, en considérer deux surtout ; sa fonction comme mesure de la valeur dans le cours du temps, et sa fonction comme conservatrice de valeur dans le cours du temps. Ici encore cette dernière étude est d'un caractère plus pratique que la première.

Dans l'autre branche de la recherche, on doit traiter la question des avantages ou des inconvénients, d'une part, en analysant de façon générale les conditions économiques, afin de dégager quels sont vraisemblablement les bons ou les mauvais résultats du fonctionnement de la monnaie dans un sens ou dans l'autre, et, d'autre part, en faisant une revue historique des différentes périodes dans les différents pays où la monnaie a fonctionné de l'une ou de l'autre telle façon : cette dernière recherche est entièrement recherche d'expérience, nécessairement imparfaite, ajoute l'auteur, à cause du manque d'observations valables dans le passé et de l'impossibilité de l'expérimentation ; la première est d'un ordre plus théorique, bien que basée sur l'expérience.

Ce livre étant surtout un travail d'analyse et de suggestion et n'ayant pas pour objet de conclure l'étude en faveur de tel ou tel étalon, M. Walsh n'entreprend pas ici d'établir toute cette argumentation : il s'attache seulement à passer en revue les arguments, à en dégager la nature et les exigences, en donnant quelques indications sur leur validité. C'est à cette revue et à cette discussion amorcée que sont consacrés deux chapitres terminaux, l'un sur les arguments tirés des fonctions de la monnaie, l'autre sur les arguments tirés des résultats de la stabilité de la monnaie en telle ou telle des espèces de valeur.

Tel est le squelette de ce livre nourri d'idées et plein de choses. Le travail de M. Walsh nous paraît lier avec une grande force et en même temps une grande précision le problème de la valeur et le problème de la monnaie. La revue doctrinale, analytique et systématique tout ensemble, qu'il nous fournit, éclaire très utilement ce terrain où travaille, depuis son premier éveil, la pensée des économistes de toutes les générations et de toutes les écoles. Mais cette étude n'est que préparatoire. Le travail neuf qui aboutirait, sur les bases et selon les voies qu'elle indique, à traiter de façon réelle le problème monétaire, n'y est pas fait. Si ce travail était abordé, il est probable que M. Walsh appellerait bientôt notre critique. Il considère quelque part *comme évident* que la science économique ne peut se constituer sur une base expérimentale, parce que l'expérience y est impossible ou non concluante (p. 365). Ses arguments, renouvelés de Mill et de beaucoup d'autres, demandent à être discutés de près et n'ont pas la portée finale qu'à première inspection ils paraissent

posséder. Mais ce n'est pas le lieu d'entamer cet examen. Il nous suffira pour le moment de constater que M. Walsh lui-même reconnaît comme indispensable à une solution totale et complète du problème le recours à certaines recherches expérimentales: et en fait, d'entre les résultats de toutes les recherches dont il nous trace le cadre, c'est du résultat de celles qui sont expérimentales qu'il dépend, on peut le voir, que tout le travail reste une simple suggestion plus ou moins vraisemblable, ou qu'au contraire il devienne un ensemble scientifique cohérent et fondé.

Mais si nous avons insisté sur le livre de M. Walsh, c'est surtout parce qu'à la lumière de ses analyses pénétrantes, de ses distinctions et discussions précises de concepts, de méthodes et de problèmes, nous paraît ressortir, exact et frappant, le caractère propre de la recherche qu'on appelle *théorie de la monnaie* et peut-être aussi de celle qu'on appelle *théorie de la valeur*. De la manière dont se pose le problème ou plutôt dont les économistes le posent, il s'agit de rechercher non pas ou non pas seulement *ce qu'est la valeur, ce qu'est la monnaie, mais ce que doit être la monnaie pour être bonne, ce que doit être la valeur pour être la valeur dite « réelle »*. Il y aurait à faire ici une transposition directe de la distinction que M. Lévy-Bruhl établit nettement (au début de *La morale et la science des mœurs*) entre une étude théorique et une étude normative. La « théorie de la monnaie », au sens où on l'entend communément (et avec certaines précisions, on pourrait en dire autant de la soi-disant « théorie de la valeur »), n'est justement pas une *théorie*: elle est la formule — abstraite, apriorique, systématique, si l'on veut, — d'une *règle pratique*, d'une recherche normative, mais elle n'est pas une théorie. Qu'est-ce qu'une bonne monnaie? Quelle sorte de stabilité *doit* avoir une bonne monnaie? Quel est le principe de justice (M. Laughlin) qui doit dominer? Quel est l'étalon le meilleur? Quelles qualités *doit-il* posséder? Les avantages et inconvénients des différents systèmes monétaires étant supposés connus (ce qui peut être le résultat d'une recherche strictement scientifique), quels avantages seront jugés l'emporter sur les autres, quels inconvénients seront jugés majeurs? Toutes ces questions sont des questions non de science, non de théorie, mais d'art, d'application. Ainsi s'expliquerait que ladite « théorie de la monnaie » soit le triomphe — ou le refuge — de la méthode abstraite et aprio-

rique. En effet, la *science économique, en tant que science, ne se poserait pas ce problème, ou ne le poserait pas de cette façon*, et « la théorie » scientifique de la monnaie — en employant cette fois le mot au sens qu'il a dans les autres sciences — serait chose toute différente. J'ajoute que, du reste, cette théorie de la monnaie au sens vrai me paraît et paraît, de l'aveu même des économistes dont nous venons de parler, être indispensable à la solution méthodique du problème lui-même que pose la « théorie de la monnaie » au sens ancien.

I. — SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

par M. F. SIMIAND

A. — Description de certains systèmes.

CAUDERLIER (Em.). — *L'évolution économique du XIX^e siècle*. Angleterre, Belgique, France, États-Unis. Bruxelles, Lamertin, Paris, Giard et Brière, Stuttgart, Kohlhammer, 1903, 246, p. in-8°.

M. Cauderlier, déjà connu par des travaux de démographie dont l'*Année sociologique* a rendu compte¹, a abordé dans le présent ouvrage, un vaste sujet économique. Résumer « l'évolution économique du XIX^e siècle », en dégager les traits essentiels, en accuser les tendances est une belle entreprise. Il eût été possible et intéressant de réunir et de classer, dans ce domaine d'études, les faits qui sont déjà connus et bien établis, et de chercher à caractériser le système économique qui paraîtrait en ressortir. A vrai dire, le souci de M. Cauderlier est tout autre et n'a rien de scientifique. Notre auteur veut démontrer une thèse: « La vérité se fait jour; l'évolution économique se prononce de plus en plus en faveur des classes laborieuses et le présent travail a pour objet d'ajouter quelques preuves nouvelles à cette démonstration qui perce et grandit visiblement depuis les esquisses déjà remarquées qu'en tracèrent Leone Levi, R. Giffen et Em. Chevalier... Le double mouvement, hausse des salaires, baisse des produits et des profits, est du progrès tangible et incontestable. Et si le progrès social des masses jaillit avec

1. *Année sociol.*, IV, p. 569, et VI, p. 544.

cette spontanéité puissante et irrécusable de l'ordre de choses actuel, la raison d'être du socialisme révolutionnaire disparaît. L'organisation actuelle du travail est, dans son ensemble, civilisatrice... Le peuple des travailleurs en a le sentiment de plus en plus net. Ce sentiment est énergiquement affirmé par les Anglo-saxons tant aux États-Unis qu'en Angleterre. De leurs quinze millions de travailleurs, il reste à peine aujourd'hui quelques petits groupes de socialistes. En Allemagne et en Belgique, les masses ouvrières cherchent leur voie en formant des associations qui, presque toutes, prospèrent et s'enrichissent. Enfin, en France même, cette terre si longtemps bouleversée d'agitations et de révoltes, le Congrès socialiste de 1900 a jeté des semences de paix en décidant de renoncer aux visées révolutionnaires... » (p. 7, 8, 9).

Et pour établir sa thèse, M. Cauderlier prend ici et là, sans critique et sans originalité, des données de valeur très inégale, de portée souvent douteuse, de sources peu comparables, et remplit tout son développement de l'affirmation sereine de son confiant optimisme, trop souvent dédaigneux de vérifier ses preuves. Par exemple, il est amusant de voir invoquer l'indifférence politique des trade unions anglaises au moment même où justement elles font un grand effort pour constituer un *parti de travail* et avoir aux Communes des représentants du travail¹. L'historique des faits économiques et des partis sociaux en Angleterre, en France, en Belgique est émaillé de constatations de cette espèce. La soi-disant baisse des profits demanderait, avant d'être interprétée à la façon de notre auteur, une discussion approfondie où nous ne pouvons entrer ici. A aucun moment, M. Cauderlier ne s'est préoccupé de rechercher scientifiquement si la hausse des salaires, qui dans la seconde moitié du XIX^e siècle est, en effet, incontestable, et la baisse des prix des produits fabriqués, également notoire, ont leur cause dans le système économique lui-même ou bien dans tel ou tel autre facteur, s'ils sont une coïncidence contingente, ou bien des phénomènes corrélatifs, si, cette étude inductive une fois faite, il apparaît comme une loi certaine que ce double mouve-

1. Cauderlier, p. 24 : « Ce qui prouve que l'immense majorité des ouvriers [en Angleterre] est indifférente ou hostile aux revendications socialistes, c'est que le socialisme n'a dans un parlement de six cents députés que trois représentants [ce qui est du reste inexact]... Les ouvriers anglais votent pour les whigs ou les tories suivant leurs inclinaisons [sic] personnelles et confient à l'un ou à l'autre des vieux partis le soin de leurs revendications politiques » [« inclinaisons » est sans doute écrit pour inclinations].

ment doit continuer indéfiniment. Il ne s'est pas soucié non plus de rechercher si ces phénomènes, même s'ils étaient liés et réguliers, résoudraient toute la question sociale qui lui tient à cœur, si la hausse des salaires s'applique à tous les salaires, si les faibles économiques trouvent leur vie dans un système de haute productivité et de difficile spécialisation, etc., etc. A ces considérations ingrates et complexes mais indispensables, M. Cauderlier préfère sans doute le bercement de quelques tirades rassurantes, (il réécrit à deux reprises, sans paraître s'apercevoir de la redite, p. 25 et p. 99, un passage un peu vieillot de Giffen : « Le corps fortifié par une nourriture substantielle, l'esprit cultivé par la fréquentation des cours... l'ouvrier anglais est devenu un type d'homme vraiment progressif. Il touche les plus hauts salaires de l'Europe, il a les journées les plus courtes... »; optimisme béat qui sonne étrangement au moment même où l'industrie anglaise éprouve les inquiétudes et la gêne que l'on sait). Tout le « problème social », pour M. Cauderlier, se réduit aujourd'hui à une seule question : l'alcoolisme. Là est sa seule inquiétude, son seul souci pour l'avenir de l'Europe et de la civilisation. — N'insistons pas. Souhaitons que l'auteur se consacre à des études positives et à des analyses proches des faits. Le succès du présent ouvrage auprès d'économistes sérieux, mais, au point de vue pratique, conservateurs de tendances, s'explique par des raisons de sentiment, non par des raisons de science.

SOMBART (WERNER). — **Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert.** (*L'économie allemande au XIX^e siècle.*) Berlin, Bondi, 1903, xviii-646 p., in-8°.

Ce nouvel ouvrage du professeur Sombart fait partie d'un ensemble de travaux sur le développement de l'Allemagne au cours du XIX^e siècle, publiés sous la direction de M. Paul Schlechter. Cette étude sur l'économie de l'Allemagne forme le tome VII de la série. Si le cadre général est historique, M. Sombart n'a pas construit son œuvre sur le plan chronologique étroit des purs historiographes, il a classé et analysé les phénomènes suivant les catégories qui lui paraissent dominer l'économie moderne.

Le volume s'ouvre sur un tableau, à dessein pittoresque et chargé en couleur, d'un voyage à travers l'Allemagne il y a cent ans : les diligences, les bourgs, les villages, la vie des

champs et des villes, les veilleurs de nuit, toute cette société disparue est esquissée ainsi à la faveur de cet artifice littéraire. Puis l'auteur expose, de façon plus sévère, le système économique de cette période dans ses caractères extérieurs et dans son organisation intérieure. — Un second livre est consacré à dégager les éléments de la nouvelle vie économique pour l'Allemagne; on y retrouve plus d'une des idées directrices présentées dans son *Moderne Kapitalismus*: Forces économiques nouvelles, activité conductrice du capitaine d'industrie, fièvre de l'or, flux et reflux de l'activité économique; Facteur sol; Facteur population; Facteur système juridique; Facteur technique. — Après cette étude analytique, l'étude génétique, genèse de l'économie moderne: banques et bourses, commerce, transports, industrie, agriculture, relations de l'économie allemande avec le marché du monde. — Le quatrième livre esquisse les traits principaux de la nouvelle société: développement de la civilisation et en quel sens, distribution nouvelle des professions et répartition de la propriété et des revenus, classes sociales au début du siècle et classes sociales constituées à travers le siècle.

Sur ces thèmes étendus et divers, M. Sombart écrit 550 pages vivantes, qui ne sont ni trop techniques, où réflexions, jugements et boutades de l'auteur se mêlent à une documentation abondante, mais inégale et hétérogène, où il y a beaucoup à prendre de faits ou de suggestions, et qui d'ensemble forment une œuvre intéressante, animée et certainement instructive. Mais ni en intention, je crois, ni en fait, cet ouvrage n'ajoute à la vaste construction scientifique que l'auteur a commencée dans *Der moderne Kapitalismus* (*Ann. soc.* vi). — Des appendices nombreux et nourris donnent des faits ou traitent de points spéciaux (p. 555-646).

PLENCE (JOHANN). — *Das System der Verkehrswirtschaft*. Pro-
bevorlesung am 25. April, 1903 zum Zweck der Habilitation an der
Universität Leipzig. Tübingen, Laupp, 1903, 36 p. in-8°.

B. — *Psychologie des systèmes économiques.*

American industrial conditions and competition.
Reports of the commissioners appointed by the British Iron
trade association to enquire into the iron, steel and allied
industries of the United States. Edited by J. Stephan Jeans,

secretary of the British Iron trade association. (*Conditions et concurrence de l'industrie américaine*). London, Offices of the British iron trade assoc., 1902, xxvi-590 p. in-8°.

Ce luxueux volume publié, comme le sous-titre l'indique, les résultats d'une enquête que l'Association britannique de l'industrie du fer a fait opérer sur les industries du fer et de l'acier et industries connexes aux États-Unis. A coup sûr, cette investigation avait des mobiles intéressés et des fins pratiques; la croissance prodigieuse et récente de la production américaine en fer et en acier a inquiété, dans sa position jusque-là privilégiée, l'industrie britannique correspondante, et s'il lui importait de connaître avec précision les ressources, les méthodes et les facultés du concurrent, c'était pour en faire son profit dans la conduite ultérieure de ses propres affaires. Mais les rapports que nous donnent les hommes compétents délégués par la British iron trade association ne se ressentent pas de cette origine et de cette destination: ils témoignent d'un esprit objectif et d'une tenue scientifique qui en font des travaux directement utilisables par la science économique.

— Un rapport général, qui est l'œuvre de M. Jeans, clairement écrit et bien ordonné, étudie d'ensemble les conditions de l'industrie américaine du fer et de l'acier. Après une introduction qui en indique le développement et les caractères et trace les grandes lignes de l'étude, il traite successivement en des sections bien documentées et nourries de faits: des matières premières, situation et nature de gisements, conditions et méthodes de l'exploitation, prix sur place, approvisionnement en charbon et en coke, gaz naturel; — des conditions du travail, taux des salaires, modes d'établissement du salaire, caractères psychologiques de l'ouvrier américain, intensité du travail, diversité de la population, rapports avec les employeurs, grèves, arrangements; — de l'organisation et de l'administration des affaires industrielles, traits qui caractérisent le directeur d'entreprise américain, choix de ces chefs, nature et conditions de leur activité, organisation des branches de l'entreprise, procédés de travail, attitude à l'égard des inventions (notamment de celles proposées par les ouvriers), intelligence dans la conduite de l'industrie, publicité de leurs affaires commerciales; — des modes et des conditions de transport: par chemins de fer, par les lacs, par rivière ou canal, sur l'océan,

tarifs et frets, arrangements spéciaux, etc. ; — vient alors, ainsi préparée, une analyse fort intéressante du coût de production du fer et de l'acier en Amérique et une brève comparaison avec les conditions britanniques. — Dans les sections du rapport qui suivent, certaines, bien qu'importantes en elles-mêmes, nous intéressent moins ici : M. Jeans y fait des études détaillées, souvent plus techniques qu'économiques, sur les différentes fabrications de produits en acier (rails, tôles, tubes, etc.), sur les diverses industries voisines (machines et outils, fonderies, électricité, construction de navires, etc.) ; ou encore sur la concurrence canadienne possible. Nous retiendrons plutôt la section VIII consacrée aux trusts et consolidations et surtout la section XI qui, sous le titre large de « Quelques problèmes économiques », reprend sans ordre apparent, il est vrai, plusieurs sujets importants : rôle du crédit et des banques, cités ouvrières et conditions sociales de l'ouvrier, mode de pénétration des marchés étrangers par l'industrie américaine, influence du système protectionniste des États-Unis, profits réalisés par les maisons américaines, capacité de production et extension possible de leur industrie ; et qui présente enfin en raccourci quelques considérations terminales d'un très grand intérêt¹.

T.-M. YOUNG. — **The american cotton industry.** A study of work and workers, contributed to the Manchester guardian. (*L'industrie du coton en Amérique*). Londres, Methuen, 1902, xvi-146, p. in-16.

Ce livre réunit, après une préface de M. Elijah Helm, secrétaire de la Chambre de commerce de Manchester, une suite d'études d'abord publiées dans le *Manchester Guardian* sur l'industrie cotonnière américaine. L'auteur décrit successivement tous les principaux centres de manufacture du coton aux États-Unis (Fall River, Massachusetts; New Bedford; Rhode Island; Lowell, Massach. ; Manchester, New-Hampshire; Maine; Le Sud : Caroline du Nord, district de Charlotte, Caroline du Sud : Augusta, Géorgie; Atlanta, Nouvelle-Orléans), indiquant les conditions techniques, économiques,

1. Le volume contient, outre ce grand travail et ses annexes, une étude sur la production du coke, de l'antracite et de la fonte (par M. Axel Sahlin), sur l'installation et l'équipement des usines américaines de l'acier (par M. Enoch James), sur l'éducation primaire et technique (par Ebenezer Parkes).

l'organisation de la production, l'espèce des produits, les conditions du travail, l'outillage et le machinisme (chap. i à x) ; il consacre un chapitre aux plantations (chap. xi). Ces descriptions, bien que destinées à un journal, sont documentées et sérieuses, et contiennent une grande abondance de renseignements. Dans les quatre chapitres terminaux (xii à xv), M. Young étudie d'ensemble les questions que pose son enquête et spécialement se préoccupe de la comparaison entre l'industrie anglaise et l'industrie américaine. Il analyse les coûts de production, l'organisation de l'industrie et de la vente, caractérise les différentes sortes de produits et en établit les données économiques. Surtout, ce qui nous intéresse le plus ici, il examine si, comme on le dit souvent, la productivité de l'ouvrier, l'intensité de travail de l'ouvrier américain est supérieure à celle de l'ouvrier anglais et vraiment exceptionnelle, et reprend à ce propos l'étude des salaires pour en dégager la valeur relative et le rapport au coût de la vie ; et, en second lieu, il analyse les méthodes d'organisation industrielle et de direction de la production, dégagant en traits essentiels les manières de faire américaines, l'attitude à l'égard des inventions, la conception du renouvellement rapide et incessant de l'outillage, l'esprit enfin dans lequel le progrès de la production est poursuivi et l'avantage de l'entreprise est cherché.

Mosely industrial commission to the United States of America, oct.-déc. 1902. Reports of the delegates. (*Rapports de la commission Mosely*). Manchester, Cooperative printing society, 1903, 279 p. in-4°.

M. Mosely a eu l'idée et assumé la charge de conduire aux États-Unis une vingtaine de secrétaires de trade-unions, pour leur permettre d'étudier l'industrie américaine, d'y observer les méthodes de production et les conditions du travail et d'en tirer une comparaison utile avec la situation de l'industrie britannique. Il leur a demandé à chacun un résumé de ses impressions et observations et d'autre part une réponse à une liste uniforme de 41 questions sur l'éducation professionnelle, les relations entre employeurs et employés, et la condition ouvrière. Le présent volume réunit ces rapports et ces réponses des délégués, après une introduction où M. Mosely a dégagé les données qui lui paraissaient ressortir le plus net-

tement de toute l'enquête et de l'ensemble des impressions.

Ce sont des « impressions » en effet, et seulement cela, que nous offre ce volume. La rapidité du voyage, une insuffisante préparation des délégués, le cadre tout empirique de la recherche empêchent qu'on puisse trouver, dans ce compte rendu, de véritables observations scientifiques, par exemple des taux de salaires ou des prix de denrées dûment fondés, où même des descriptions documentées de telle ou telle organisation économique ou de telle ou telle exploitation industrielle. Aussi bien l'intérêt majeur de la tentative n'était peut-être pas là. S'il n'est pas sans utilité de dépouiller les réponses et les rapports et de s'efforcer à en tirer un certain ensemble de constatations détaillées, il est sans doute plus conforme à la nature même de l'ouvrage, et il est important aussi pour une sociologie économique, d'y chercher surtout les données psychologiques spontanément fournies, d'y étudier la réaction produite sur des esprits d'une certaine constitution sociale par le contact avec une autre constitution sociale et par la perception d'une vie économique de degré différent. La sincérité sans artifice des délégués, leur souci visible d'une information objective, leur complète insouciance de toute déformation littéraire ou artistique et, semble-t-il, une absence d'idées doctrinales et de préventions systématiques qui se rencontrerait peut-être plus difficilement chez des observateurs érudits ou des économistes de profession, enfin, le nombre assez considérable des répondants, qui permet d'éliminer les impressions tout individuelles, donnent quelque valeur à une étude de cet ordre et lui ôtent le caractère arbitraire et illusoire qu'elle aurait communément.

Notons ici, bien qu'à cette place il ne convienne pas d'y insister, qu'au point de vue pratique, et pour la connaissance des diverses industries, des méthodes de travail, des habitudes courantes, etc., on trouvera, dans cette collection de rapports et de réponses, beaucoup de renseignements et de notations de faits à glaner, et que ce volume est, au total, intéressant et vivant à lire ou même à simplement feuilleter.

On pourra, à première vue, être surpris que ces trois ouvrages soient compris dans nos analyses et surtout qu'ils

soient classés dans le chapitre des *Systèmes économiques*. Mais d'abord c'est, je crois, un bon exemple de l'utilisation possible par la science des travaux qui n'étaient pas faits pour elle. Ces diverses études anglaises sur l'industrie des États-Unis (et nous aurions pu en citer d'autres encore) sont des enquêtes d'hommes d'affaires, inspirées par des inquiétudes toutes pratiques et des soucis très positifs : mais elles fournissent des données qu'on peut dissocier (si elles ne le sont déjà par les auteurs eux-mêmes) des préoccupations utilitaires, des jugements et des conclusions ; il n'est pas certain même que des observations faites par des hommes nourris de l'économie traditionnelle et soucieux de doctrines à conserver ou à établir soient préférables. En tout cas, il semble que, de plus en plus, pour les phénomènes modernes et contemporains, l'économiste aura à se servir de travaux faits, par des corps, officiels ou non, ou par des individus, dans une intention d'utilité pratique, mais avec un esprit d'objectivité suffisant. Et il n'était pas mauvais d'y insister.

Mais, de plus, il a semblé que ces travaux sur telle ou telle branche de l'industrie américaine, utilisables donc par les économies spéciales qui correspondent à ces branches d'industrie, avaient, pour nous, encore une autre portée. Anglais ayant longtemps vécu sur l'idée toute faite et non analysée de la supériorité de l'industrie et de l'organisation économique anglaises, surpris un jour par les progrès étonnants d'une autre organisation économique qui, bientôt va les dépasser et les dépasse, nos auteurs s'efforcent de découvrir et de raisonner le secret de cette supériorité nouvelle. Plus ou moins consciemment, avec des ressouvenirs plus ou moins nets et plus ou moins immédiats de l'enseignement économique, ils regardent d'abord aux facteurs dégagés par l'analyse traditionnelle et cherchent en quoi chacun d'eux diffère dans l'industrie américaine et dans l'industrie anglaise. — 1° *La nature*, l'abondance et la facilité d'accès et d'utilisation des ressources naturelles ? Sans doute les États-Unis ont, par exemple, des ressources minérales prodigieuses et commodément situées ; mais l'Angleterre en a aussi : et d'ailleurs toutes les industries ne dépendent pas étroitement de ces facteurs naturels. En tout cas, la richesse naturelle n'est que la condition : c'est l'action de l'homme, sachant ou ne sachant pas l'utiliser au mieux, qui est la cause. — 2° Le machinisme, l'installation des usines ? Sans doute la production par la machine est, aux États-Unis,

extraordinairement développée, les usines remarquablement aménagées; mais l'Angleterre soutient la comparaison sur beaucoup de points; les machines les plus ingénieuses sont souvent des inventions anglaises: quel est ici le ressort réel? Encore un élément psychologique: l'esprit du chef d'industrie et de l'ouvrier même, toujours tourné vers l'invention, vers le procédé nouveau, l'absence de tout attachement aux traditions, la rapidité de la mise en pratique des méthodes nouvelles, la conception essentielle, entrée dans la mentalité même de tous, que le renouvellement incessant est le cours normal de la production. — 3° La productivité du travail? et les hauts salaires expliqués et justifiés par elle? Et sans doute la productivité du travail ouvrier apparaît forte et toujours croissante tant par le fait de l'outillage que par le fait de la volonté et de la capacité du travailleur; mais la donnée essentielle est que la mentalité de l'ouvrier soit en effet toute prête à ce constant effort. Et les salaires sont hauts sans doute; le coût de la vie, malgré les difficultés d'appréciation, n'est pas plus élevé, est peut-être plus bas qu'en Angleterre: mais la productivité, le recours au machinisme puissant et aux méthodes les plus économiques est peut-être l'effet des hauts salaires entrés dans les habitudes ouvrières, bien plus que les hauts salaires ne s'expliquent par la productivité; le niveau des salaires et le coût de la main-d'œuvre contribuent fortement à presser sur l'initiative créatrice et sur la faculté d'exploitation intelligente et économique. Mais encore faut-il chez les chefs d'entreprise une mentalité acceptant cette donnée comme un fait et cherchant aussitôt les moyens de s'en accommoder et même d'en tirer avantage. — 4° Et de même le crédit, la banque, la concentration, etc.? On trouve aux États-Unis et en Angleterre les mêmes institutions, le même système économique: mais c'est l'esprit dans lequel ils fonctionnent qui apparaît autre. — 5° Enfin on arrive à une autre « tarte à la crème » de la littérature économique antérieure: l'esprit d'initiative et en général le génie économique, tenu pour un trait de race, pour une caractéristique de la race anglo-saxonne. Et cette idole est également renversée par les Anglais eux-mêmes, venus aux États-Unis pour constater que leur génie économique est surpassé par celui d'une société bigarrée d'éléments les plus divers, germains, slaves, latins, mêlés à l'élément anglo-saxon en un ensemble nouveau.

Au terme, on découvre que les institutions économiques

dans leur schéma n'expriment pas toute la vie économique, que le mécanisme ou le squelette économique peut être pareil en deux sociétés et que cependant les ensembles concrets diffèrent. Et l'analyse obscure, qui se fait, plus ou moins spontanément, chez nos enquêteurs sincères, arrive à dégager comme cause de cette différence, comme explication de ces degrés divers atteints dans la réalisation d'un même type de système économique par deux sociétés différentes, un élément essentiel de psychologie et, dirons-nous, de psychologie sociale¹. Mais on ne retrouvera pas néanmoins dans les trois travaux cités une analyse nette de cet élément psychologique, propre. Et cela se comprend du reste, un tel résultat n'ayant pas dû être prévu et étant tout autre que ceux dont nos auteurs avaient le souci premier. Plus d'une fois même (raison de méconnaissance involontaire ou raison de préjugé britannique), ils semblent avoir manqué à dégager en ce sens ce qui se présentait à eux, ne pas avouer ou même nier ce qui paraît ressortir des faits. Mais alors, justement, il *n'expliquent pas* la différence même qu'ils constatent et qu'ils veulent comprendre. Ils nous suggèrent néanmoins l'idée de l'étude possible et des résultats que, bien conduite, elle pourrait donner. Il y aurait à reprendre toute cette recherche, à analyser avec plus de méthode, de façon plus directe et plus complète, toute cette caractéristique psychologique de la vie économique dans un ou divers pays, à en dégager et en établir la nature proprement sociale (et non pas individuelle ou contingente), à en comparer les degrés et les formes, à en constituer, s'il y a lieu, des types, et en tout cas à en noter les concomitants sociaux afin d'en rechercher le développement et les causes. Des travaux tels que ceux dont nous venons de donner une analyse sommaire seraient pour une telle étude des documents précieux. On en pourrait trouver ou provoquer beaucoup d'autres.

1. Ces observations ne viennent pas à l'encontre du reproche qui a été fait ici l'année dernière (t. VI, p. 473) à M. Sombart de caractériser les systèmes économiques par un trait psychologique: car il s'agissait alors de la *définition* des « systèmes », préalable à l'étude qui devait en être faite. Une telle définition, selon nous, était vicieuse en tant que définition parce qu'elle était *par avance* interprétative. Mais nous n'avons jamais entendu contester (bien au contraire) que l'étude du phénomène d'abord défini par des caractères extérieurs, pût aboutir à une explication, une relation, une loi, relative à ce phénomène, qui fût d'ordre psychologique.

C. — Crises économiques.

Nous continuons de classer l'étude des *crises* dans le chapitre des systèmes économiques pour la raison que nous avons déjà indiquée : les crises paraissent être un phénomène étroitement lié au système économique qui prédomine dans la civilisation occidentale au XIX^e siècle. Ce n'est pas à dire pourtant que le lien des crises avec ce système nous semble être, à ce jour, étudié et connu comme il devrait l'être. M. Spiethoff, dans un article important de critique que nous signalons plus loin, distingue deux catégories de travaux sur les crises : les uns, surtout théoriques, semblent arriver à l'étude des crises comme à un simple complément ou à une pure application secondaire d'une théorie générale et d'une conception systématique d'ensemble, et leurs auteurs ne paraissent pas s'inquiéter assez de vérifier au moins si les faits cadrent avec leurs thèses ; les autres, surtout historiques, décrivent avec précision et conscience les différentes crises observées, en retraçant les phases et les modes, indiquent les phénomènes concomitants, antérieurs et postérieurs, mais leurs auteurs semblent négliger, soit à dessein, soit sans le vouloir, de construire sur cette analyse expérimentale une théorie scientifique. Réunir le souci théorique à l'investigation des faits serait assurément le principe essentiel d'une étude vraiment positive.

Mais à cette direction générale peut-être convient-il d'ajouter quelque précision sur un point. Les maux qu'entraînent les crises frappent tellement les esprits dès l'abord que le point de vue strictement scientifique est d'ordinaire aussitôt perdu ou négligé. L'étude du phénomène et de ses causes prend aussitôt le caractère d'une recherche de science appliquée, et non de science proprement dite ; elle se préoccupe sans cesse des *remèdes*, avant même ou, en tout cas, pendant l'observation du cas. C'est contre cette disposition qu'il faudrait, je crois, réagir pour arriver — même au point de vue pratique ultérieurement — à de meilleurs résultats. Avant de chercher des remèdes, *il faudrait établir que les crises sont un mal et quel mal*. Certains théoriciens nous seulement ont considéré *de plano* la crise comme un mal pour la société économique, mais encore en ont aussitôt conclu que le système économique

où se produisait constitutivement ce phénomène pathologique était lui-même, par là seul, pathologique. Mais cela n'est point évident. Un système qui a vraiment fait preuve d'une certaine stabilité, plus grande qu'on ne l'a cru à divers moments, ne peut être déclaré pathologique, — j'entends, non pas du point de vue d'un certain idéal métaphysique, mais du point de vue d'une recherche positive, — sans de solides preuves. La crise entraîne des souffrances manifestes pour un certain nombre de membres de la société, soit : il ne s'ensuit pas qu'elle soit un mal pour la société. La phagocytose, du point de vue des éléments qui sont éliminés, s'il nous était connu, serait sans doute jugée par eux un mal : en est-elle un mal pour l'ensemble de l'organisme ? La crise serait même une souffrance pour tout le « corps social » (si cette métaphore est ici permise) ; elle n'aurait pas encore, de cette seule constatation, un caractère pathologique ; car il y a des souffrances qui, dans certains cas et dans certains ensembles, sont normales. La crise économique est-elle un phénomène normal ou est-elle un phénomène pathologique ? Voilà le problème qu'une étude positive devrait d'abord s'efforcer de résoudre. Et pour cela, après la définition du phénomène et une investigation méthodique et classificatrice des faits, elle devrait s'attacher à étudier *la fonction des crises*. Il est à présupposer en effet qu'un phénomène aussi caractéristique, revenant à périodes presque fixes, sert à quelque chose dans le système économique contemporain (j'emploie le mot servir en dehors de toute idée finaliste, et aussi de toute appréciation sur l'utilité ou la nocivité, ou sur le mérite ou le démerite des effets produits), c'est-à-dire accomplit certaines fonctions : par exemple élimination des moins aptes, dégagement du marché, suppression des opérations factices, modification des positions des différents groupes ou des différentes classes économiques, suggestion ou consolidation des procédés ou des organisations plus rentables, etc. (Ces exemples ne sont pas, bien entendu, des affirmations, mais seulement des indications propres à fixer les idées). Il faudrait déterminer ces fonctions, les analyser, étudier *comment* la crise les remplit. Alors on pourrait rechercher avec méthode s'il est normal ou s'il est pathologique que ces fonctions soient accomplies ; et subsidiairement, dans le cas de la première alternative, si, les crises étant supposées ne plus se produire, ces fonctions pourraient être accomplies de quelque autre manière réalisée

quelque part ailleurs ou simplement concevable. Et on rechercherait semblablement si ce phénomène est essentiel ou constitutif dans le système de l'économie moderne, ou s'il est secondaire, ou s'il y est un accident, et si, dans le cas de la seconde alternative posée plus haut, le lien entre le système et le phénomène est de telle nature que le caractère pathologique de celui-ci se transmette intégralement au système. Et alors seulement, on pourrait passer, s'il y avait lieu, de la science pure à la science appliquée, soit pour chercher un remède à un phénomène pathologique non essentiel dans un ensemble social, soit pour substituer au processus par lequel s'accomplit une certaine fonction, un autre processus à certains égards jugé préférable, soit pour chercher un remède à la constitution pathologique du système tout entier lui-même.

VIALLES (PIERRE). — *La consommation et les crises économiques*. Paris, Giard et Brière, 1903, 463 p., in-8°.

Cet ouvrage est tout entier écrit pour exposer et défendre une thèse : c'est la sous-consommation et non pas la surproduction qui explique les crises économiques. L'auteur n'y arrive pas par une investigation méthodique des faits et une élaboration progressive des relations qui pourraient s'en dégager. Il la pose dès le début comme le thème d'une démonstration nécessaire et sans nous dire comment il avait été précisément conduit à la considérer ainsi. Et partant d'une analyse abstraite et apriorique du phénomène, il mène sa démonstration à la fois par la réfutation des doctrines autres et par l'invocation d'arguments de faits tirés d'un peu tous les côtés : à certains moments, le nombre des fonctionnaires, la mévente des vins, les progrès de l'industrie russe, par exemple, se rencontrent et se succèdent dans des pages voisines sans que le lecteur aperçoive du premier coup le lien qui a bien pu les y réunir (p. 201 sqq.). Le premier chapitre est destiné à établir que « les crises déficitaires » (ou par « infra production ») sont négligeables dans les nations de grande industrie; le deuxième que « la crise économique ne tire pas sa principale origine du fait du producteur »; le chapitre III à prouver que la crise s'explique par cette « modification de la demande » qu'on appelle sous-consommation. A ce point, l'auteur résume ainsi ces résultats : « Nous avons parcouru les différentes hypothèses de sous-consommation. Nous avons indiqué com-

ment cette sous-consommation, sans importance avant l'établissement de la grande industrie, était devenue, à l'époque contemporaine, la cause de la crise économique. Dans les cas nombreux que nous avons successivement examinés où la demande s'arrête ou diminue, soit volontairement, soit forcément, le producteur voit son espérance trompée, les produits virtuels qu'il présente au marché ne reçoivent pas la consécration du désir, de ce désir qui fait la valeur et la vendabilité, et les produits deviennent des laissés-pour-compte. L'argent n'entre plus dans les caisses du producteur; cet argent espéré, escompté ne vient plus payer les matières premières, la main-d'œuvre, la vie même de l'entrepreneur : c'est la crise (p. 248). » Et c'est à ce moment, la théorie faite, la démonstration complète, que l'auteur s'avise d'« interroger les faits » et de voir « par une revue rapide des crises européennes depuis l'établissement de la grande industrie si les faits corroborent son exposé théorique ». — Le chapitre dernier est consacré à rechercher dans l'histoire des doctrines les origines de la théorie de la sous-consommation; et une conclusion à indiquer le remède, c'est-à-dire comment éduquer et augmenter la demande.

Il y aurait beaucoup à dire sur bien des arguments présentés par M. Vialles¹. Par exemple, il prend comme base de sa conception le « principe » de la subjectivité de la valeur. Mais c'est l'inverse qu'il faudrait faire : La théorie de la subjectivité de la valeur dépend des faits et non pas les faits du principe : et c'est l'analyse des faits dans les crises qui est le véritable principe, et peut-être l'hypothèse dite théorie subjective de la valeur s'en trouvera-t-elle confirmée, mais peut-être aussi infirmée (pour une part tout au moins). — Les « lois de la consommation », auxquelles M. Vialles se réfère avec une sécurité, semble-t-il, entière, sont ou bien des truismes ou bien des principes qu'il faudrait établir et non pas où il faut se fonder, des formules expressives d'un certain nombre de faits, et dont il faudrait déterminer la limitation réciproque et l'étendue d'application (certains points, telle l'étude de la mode qui, je crois, serait très importante, sont traités insuffisamment). — Une des sortes de sous-consommation que note M. Vialles est une sous-consommation par manque de crédit,

1. Je ne parle pas des exposés de doctrines qui, sur plusieurs points, sont insuffisants ou fort inexacts.

qui arrête la production; une des causes de sous-consommation est l'immobilisation des capitaux dans la production : mais ne voilà-t-il pas le cercle refermé, et la production réintroduite comme facteur de la consommation elle-même? — Surtout, ce qui paraît manquer à l'explication de M. Vialles, c'est de rendre compte de la périodicité des crises : pourquoi les différentes sortes de sous-consommation se produisent-elles à tel moment, après une période où la consommation répondait à la production? d'où vient l'entraînement et d'où vient l'arrêt? et comment sont-ils périodiques? Voilà qui pourtant serait essentiel à expliquer de façon satisfaisante. — A vrai dire, toute la thèse de M. Vialles vient peut-être d'une conception imparfaite de la cause : tous les phénomènes antécédents de la crise économique, nous dit-il, aboutissent à la sous-consommation ; « c'est toujours sous forme de sous-consommation que s'opère le déclenchement qui détruit l'équilibre industriel » (p. 405). Je le veux bien ; mais la pièce qui déclenche un système n'est pas, à scientifiquement parler, la cause ni l'explication du mouvement du système ; elle n'est que le moyen d'action de la cause, ou si l'on veut, la condition. Et il ne suffit pas pour écarter la question de remarquer que « du reste le principe de causalité est en lui-même un problème compliqué » (p. 15). Il est bien évident que lorsqu'il y a crise il s'est produit une rupture entre la consommation et la production : que les uns appellent le phénomène surproduction, que les autres l'appellent sous-consommation, n'avance guère en vérité notre connaissance s'ils ne nous établissent comment se produit cette surproduction ou bien cette sous-consommation ; et c'est dans cette recherche même et dans cette recherche seule qu'on peut trouver des causes proprement dites et une explication de science et non de mots. — Et M. Vialles l'a bien senti : à plusieurs reprises il se préoccupe, en fait, de plus et d'autre chose qu'il ne dit à d'autres moments le faire. Son travail contient des observations ingénieuses, des utilisations heureuses de faits, des suggestions à retenir. Au total il témoigne de connaissances variées, d'une information ouverte en divers sens, et d'un très consciencieux effort.

POHLE (LUDWIG). — **Bevölkerungsbewegung, Kapitalbildung und periodische Wirtschaftskrisen.** Eine Betrachtung der Ursachen und sozialen Wirkungen der

modernen Industrie- und Handelskrisen mit besonderer Berücksichtigung der Kartellfrage. (*Mouvement de la population, constitution de capitaux et crises économiques périodiques*). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1902, 92 p. in-8°.

Cette brochure contient le texte revu d'une conférence donnée au 14^e congrès évangélique social à Dortmund, en y ajoutant toute une suite de notes copieuses et importantes. M. Pohle n'a pas étudié dans son ensemble le problème des crises, mais il s'est attaché à dégager la relation de ce phénomène avec les mouvements de la population. C'est un côté intéressant de la question, et les notes ajoutent une documentation abondante et une réunion de faits utiles.

MAY (R.-E.). **Das Grundgesetz der Wirtschaftskrisen und ihr Vorbeugemittel im Zeitalter des Monopols.** (*La loi fondamentale des crises économiques*). Berlin, Dümmler, 1902, vi-146 p., in-8°.

Cette loi fondamentale est formulée (p. 6) : « Une crise économique se produit nécessairement toutes les fois que les prix de vente d'une part et tous les salaires et traitements d'autre part cessent de varier — les premiers en baisse, les seconds en hausse — ensemble avec la même rapidité que la productivité du travail. » La démonstration en est empruntée à la fois au raisonnement apriorique et à l'utilisation de faits de diverse nature. Dans l'ensemble la thèse n'est pas présentée de façon convaincante et il est à craindre que la formule constate les choses, mais ne les explique pas, ce qui est cependant le problème. Un certain nombre de tableaux et graphiques reproduisent des index numbers et des prix.

SPIETHOFF (ARTHUR). — **Die Krisentheorien von M. V. Tugan-Baranowsky und L. Pohle,** (*Les théories des crises de Tugan-Baranowsky et L. Pohle.*) Schmollers Jahrb., 1903, 2, p. 331-360. (Exposé et critique.)

SCHULZE (ARTHUR). — **Die Bankkatastrophen in Sachsen im Jahre 1901** (*Les krachs de banques en Saxe en 1901*). Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss. Ergänzungsheft IX. Tübingen, Laupp, 1903, 136 p. in-8°. (Documenté.)

DECHESENE (LAURENT). — **La crise de 1901.** *Revue d'écon. polit.*, oct.-nov. 1902.

III. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION

Par M. H. BOURGIN

GRUNZEL (JOSEF). — **Ueber Kartelle.** (*Les cartels.*) Leipzig, Duncker u. Humblot, 1902, VIII-330 p. in-8°.

Des préoccupations actuelles et pratiques ont inspiré l'ouvrage de M. Grunzel. Il a voulu, en premier lieu, étudier et analyser un phénomène important de l'économie contemporaine, et, en second lieu, établir solidement les *conclusions théoriques* qui pourraient servir à la conception d'une *action législative* utile au sujet des cartels. A cette double fin M. Grunzel n'a pas seulement employé son expérience personnelle de l'industrie et du commerce et des questions qui s'y rapportent; il a employé une méthode très positive et rigoureuse de recherche, d'observation, de description, d'exposition. On regrette parfois, à la lecture de son livre, que les chiffres ne soient pas aussi nombreux, que l'étude statistique et inductive ne soit pas aussi approfondie qu'on le désirerait; mais ces imperfections sont en partie imputables aux difficultés de la matière, et elles n'empêchent point l'œuvre d'être solide, bien construite, d'un profit assuré pour les travailleurs.

Cette œuvre se divise en deux parties, dont la disposition n'est point conforme à une bonne méthode : les généralités précèdent l'étude des cartels dans les différents pays. On négligera ici cette étude, d'ailleurs bonne (1. Les cartels en Autriche-Hongrie. 2. Les cartels dans les autres pays. 3. Les cartels internationaux), pour considérer seulement la première partie : les cartels en général.

1. *Fonction économique des cartels.* — D'après l'observation des faits, le cartel apparaît comme une institution de résistance à la libre concurrence, comme une *libre union d'entreprises indépendantes ayant un intérêt commun et se proposant la régularisation en commun de la production et de la vente* (p. 12). Il faut distinguer des *cartels*, en raison de différences objectives, les *trusts*, les *fustons*, les *corners* ou *rings*. Les cartels se sont développés surtout dans la grande industrie, dans les industries de transports, dans les assurances; ils se sont étendus à la petite industrie, n'ont pas acquis grande importance dans le commerce, ont à peu près échoué dans l'agriculture.

Les principales *causes* de la constitution des cartels sont les *crises* et la *surproduction*; mais ces causes ne sont pas des causes suffisantes : la constitution des cartels dépend encore d'une série de *conditions* auxquelles les différentes industries doivent satisfaire pour devenir capables d'y participer (*étendue de l'entreprise et degré de concentration, analogie des entreprises concourantes en grandeur et en disposition technique, nombre et répartition géographique des entreprises, étendue territoriale de leurs débouchés, concentration de la demande*).

2. *Différentes sortes de cartels; classification.* — Il y a deux grandes catégories de cartels, ceux qui ont pour objet la *réglementation de l'offre*, et ceux qui ont pour objet la *réglementation de la demande*; chacune de ces catégories se subdivise à son tour en classes déterminées par l'*objet* particulier de la réglementation; dans les cartels qui appartiennent à ces différentes classes, on observe, d'une part, la *tendance* à passer des formes les plus simples aux formes plus compliquées, plus larges, plus actives, et, d'autre part, une fréquente *combinaison* des formes, d'une classe à l'autre.

I. *Cartels ayant pour objet la réglementation de l'offre.* — A. *Cartels de conditions (Konditionenkartelle).* Ils réglementent les conditions de la vente, et ils astreignent les contractants à l'engagement de ne vendre qu'aux conditions déterminées et spécifiées dans l'engagement; ainsi les membres du cartel des fabricants de drap de Gladbach s'engagent à n'accepter comme conditions de paiement que 30 jours avec 4 p. 100 d'escompte, 120 jours avec 2 p. 100 d'escompte, ou 120 jours en 3 termes sans escompte (p. 41). — B. *Cartels de prix (Preiskartelle).* Les cartels de prix sont le terme où tendent les cartels de conditions; ils ont pour objet la fixation d'un *minimum de prix* au-dessous duquel les contractants s'engagent à ne pas descendre. Ils apparaissent comme des institutions de défense mutuelle contre les dangers et les maux de la concurrence; mais ce ne sont encore que des institutions très imparfaites, et dont le rôle ne peut être que secondaire. Les cartels de prix se constituent très facilement, mais ils ont beaucoup de peine à durer : ou bien ils se brisent, ou bien ils se transforment selon un type plus perfectionné, et deviennent des cartels d'une autre catégorie. La cause de cette fragilité est que les cartels de prix ne se proposent pas de combattre le mal lui-même, mais seulement un *symptôme* de ce mal; ils veulent empêcher la baisse ruineuse des prix, sans remédier à la surproduction

qui est la cause première de cette baisse. Il ne suffit pas qu'un producteur puisse vendre les trois quarts de son stock à un prix rémunérateur, s'il lui est impossible d'écouler le dernier quart par suite de la surproduction. — C. *Cartels de réduction (Reduktionskartelle)*. Leur but est de ramener la production à une mesure qui réponde à la demande réelle; ils se préoccupent donc de mettre fin à la *surproduction*, et non pas seulement à ses conséquences. Sans fournir à leurs membres tous les avantages qui résulteraient d'une association et d'une union plus étroite, ils réclament d'eux une conscience éclairée de la nécessité du sacrifice aux intérêts communs et un vif sentiment de solidarité; aussi ne sont-ils le plus souvent qu'une forme provisoire et préparatoire de combinaisons plus intimes. La réduction de la production, dans les cartels de cette catégorie, peut être obtenue par un certain nombre de *mesures différentes*: engagement de ne pas procéder, dans un délai déterminé, à des agrandissements de l'entreprise, ou, tout au moins, à de nouvelles installations de machines; arrêt de fonctionnement, dans toutes les entreprises contractantes, d'un certain nombre de machines ou de métiers (tant pour cent); réduction de la journée de travail; chômage du samedi ou du lundi ou d'un jour déterminé pendant la semaine; rachat d'un des établissements, et arrêt du travail dans l'établissement racheté; primes à la moindre production. Le choix et le succès de ces diverses mesures dépendent de la situation et du développement de l'industrie dans la branche industrielle et dans les entreprises intéressées. — D. *Cartels de répartition (Rayonierungskartelle)*. Par ces cartels, le territoire où s'étendent les débouchés des entreprises associées est réparti entre elles de manière que, dans chacune des subdivisions de ce territoire, le rapport et l'équilibre puissent s'établir plus facilement et plus exactement entre la production et la consommation. Une semblable répartition n'a chance de réussir et de durer que dans le cas où le produit en question est un produit de *consommation assez importante et constante*, et où, d'autre part, la *répartition territoriale des fabriques* est telle qu'une délimitation territoriale de leurs débouchés puisse être économiquement avantageuse. — E. *Cartels de réduction de la production totale, ou de contingent (Kontingentierungskartelle)*. Ici, la réglementation peut s'appliquer: 1° à la *production*: le chiffre de la production totale du cartel est fixé d'après le chiffre de la consommation prévue, et la somme totale,

ainsi déterminée, est répartie entre les différentes entreprises proportionnellement à leurs moyens; 2° à la *vente*: la somme totale des ventes est estimée d'après la demande et répartie entre les entreprises proportionnellement au chiffre de leurs ventes antérieures; 3° aux *benefices*: les bénéfices, en totalité ou en partie, sont versés dans une caisse commune du cartel et répartis entre les membres selon un pourcentage déterminé. Ces trois sortes de réglementation exigent de bonnes statistiques préparatoires de la demande et de la vente. — F. *Cartels de vente (Verkaufskartelle)*. Tandis que les cartels des classes précédentes interviennent dans les rapports entre producteurs, les cartels de vente interviennent dans les rapports entre *producteurs et consommateurs*, et interposent entre eux un organe nouveau de centralisation et de transmission, grâce auquel le cartel peut dominer le marché, fixer les prix d'après les conditions exactes de ce marché, et réduire ou augmenter la production selon les indications qu'il fournit. La pièce essentielle des cartels de vente, c'est donc *l'organe de centralisation et de transmission*, l'agence centrale. L'organisation de cette agence peut être faite selon divers procédés: elle peut résider dans une des maisons qui composent le cartel, dans une maison de commerce n'appartenant pas au cartel, dans une maison de banque, dans un *bureau de vente* spécial organisé par le cartel, dans une société commerciale définie et limitée à ce seul objet (société de commerce, société par actions, commandite). Divers procédés peuvent aussi modifier le fonctionnement de l'agence: elle reçoit tous les *ordres de la clientèle* et les distribue entre les entreprises associées d'après des coefficients préalablement déterminés; ou bien les entreprises associées mettent périodiquement à sa disposition leur *production normale*, et elle a pour charge de vendre la production normale totalisée, ou seulement une partie de cette production, selon un pourcentage unique pour toutes les entreprises; ou bien un *entrepôt* permanent est annexé à l'agence, et les entreprises doivent y déposer leurs produits selon une proportion déterminée; ou bien l'agence devient réellement une *maison de vente* qui reçoit des entreprises une certaine valeur en marchandises et leur restitue une certaine valeur représentant le bénéfice de la vente. Les rapports de l'agence avec la clientèle et avec les membres du cartel dépendent du mode d'organisation et du mode de fonctionnement choisis; ils peuvent varier, par suite, jusque dans

le dernier détail des affaires. — G. *Cartels d'exportation (Ausfuhrkartelle)*. Il en existe deux sortes : 1° ceux qui font de l'exportation leur but propre et se proposent d'en assurer et d'en augmenter la *rentabilité*; les formes ordinaires des cartels servent à cette fin nouvelle; 2° ceux qui utilisent l'exportation pour l'*organisation du marché intérieur*, qui déversent dans les débouchés extérieurs le trop produit, et déchargent le marché intérieur de toute la quantité exportée; des modalités nouvelles des formes ordinaires des cartels servent à cette fin.

II. *Cartels ayant pour objet la réglementation de la demande.* —

A. *Cartels réglementant la demande en forces de travail (Arbeitskartelle)* : ce sont des *associations de défense* contre l'action ouvrière et les organisations ouvrières; dans tous les cas où le chef d'industrie doit négocier et traiter avec ses ouvriers (par exemple et surtout en cas de grève), le cartel peut intervenir et se substituer à lui. — B. *Cartels réglementant la demande en matières premières et en produits industriels (Bezugskartelle)*. Une cause fréquente de la constitution de ces cartels, c'est l'existence de cartels pour la réglementation de l'offre : aux cartels des producteurs s'opposent alors les cartels des consommateurs. D'ailleurs le morcellement de la consommation, les divergences d'intérêts entre les consommateurs, et d'autres raisons qui tiennent à l'organisation actuelle du marché rendent difficile, en face des cartels qui ont pour objet la réglementation de l'offre, la constitution de cartels ayant pour objet la réglementation de la demande. Les différentes classes distinguées dans la première catégorie (cartels de conditions, de prix, etc.) se retrouvent ici.

3. *Les effets économiques des cartels.* — A. Sur la *production*. Les cartels rendent la production *plus économique* : 1° les *frais de transport* superflus sont évités; 2° le *commerce intermédiaire* est supprimé partout où il est inutile; 3° les *frais d'annonce, de réclame*, et tous ceux qui se rapportent à la *vente* sont diminués; 4° la *spécialisation* augmente, avec tous ses avantages; 5° la production devient *plus stable*; 6° l'*organisation rationnelle de l'exportation* rend possible une extension de la production; 7° les *risques des capitaux* sont considérablement diminués. — B. Sur la *consommation*. La question capitale qui se pose ici est celle des *prix*. Or, l'analyse montre que les cartels ne peuvent maintenir des prix dont auraient à souffrir les consommateurs : d'une part, le gain des industries ne

peut croître proportionnellement avec l'élévation des prix, car le renchérissement des articles ne dure que par l'effet d'une réduction durable de la production, réduction qui produit à son tour le renchérissement de cette même production; d'autre part, aux articles renchérissés peuvent être substitués des articles de prix moins élevés, équivalents d'usage et de consommation que l'industrie contemporaine tend à multiplier; enfin, à l'organisation des producteurs peut répondre l'organisation des consommateurs. La statistique confirme les résultats de l'analyse. (Deux réserves méthodiques sont à faire ici : en premier lieu, l'analyse ne porte pas sur toutes les industries, mais sur celles seulement qui satisfont aux conditions déterminées par l'auteur (v. not., p. 132); en second lieu, les statistiques fournies sont trop peu nombreuses pour être concluantes.) — C. Sur la *situation des ouvriers*. La question est très controversée. Pourtant il faut remarquer : 1° que la constitution des cartels a pour effet d'augmenter la *continuité* et la *sécurité* de l'emploiement; 2° qu'elle a pour conséquence de maintenir les *salaires*, car la continuité même de l'emploiement empêche la formation de l'*armée de réserve industrielle* qui est la cause principale des abaissements de salaire virtuels et effectifs.

4. *La réglementation des cartels par l'État.* — Dans cette quatrième partie, M. Grunzel expose la situation juridique des cartels, et discute les différentes mesures législatives proposées pour les combattre ou pour les réglementer; il se prononce en faveur des mesures les plus libérales, et, en particulier, de celles qui sont limitées à la *publicité* et au *contrôle*.

TSCHIRSCHKY (S.). — *Kartell und Trust. Vergleichende Untersuchungen über deren Wesen und Bedeutung (Le cartel et le trust; étude comparative)*. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1903, n-129 p. in-8°.

M. Tschirschky est proposé de faire une *étude comparative* du *trust* et du *cartel*, d'un point de vue critique, en utilisant sa connaissance et son expérience des affaires. La question, ainsi posée, ainsi présentée, est intéressante, et peut devenir importante; à condition, toutefois, que la méthode réponde aux intentions de l'auteur, que beaucoup de faits soient réunis, classés et comparés, que l'observation en soit positive et précise, et l'interprétation rigoureuse. Or, c'est ce qu'on ne

trouve pas dans l'ouvrage de M. Tschierschky. Il commence par un chapitre entier de *définitions* : définition du cartel, définition du trust, différence entre le cartel et le trust. Un second chapitre décrit les défauts de l'industrie capitaliste. Enfin un troisième et dernier chapitre étudie l'*organisation* du cartel et du trust, et plus encore la *politique* des cartels et des trusts. A première vue, ce plan paraît mal conçu : *définitions, généralités, description*, la matière n'est-elle pas disposée au rebours de l'ordre logique ? Un examen attentif confirme cette impression et cette appréciation : on constate des répétitions (notamment p. 108), du désordre, et surtout des développements oiseux, sans intérêt, sans rapport direct avec la question ; ce défaut apparaît surtout au chapitre II, où l'auteur remonte à la genèse de l'industrie capitaliste (p. 16 sqq.) : il en résulte qu'au lieu d'étude précise sur le sujet choisi par lui, il ne nous donne que des lieux communs. Ces fautes procèdent d'une erreur initiale : M. Tschierschky s'est mis à l'œuvre sans discipline positive, sans méthode réelle. Sa documentation est de seconde main, toute livresque ; il a surtout consulté les manuels et les traités dont il discute, en dissertant, les thèses (p. 19 sqq.) ; il affirme sans fournir de faits et d'exemples (p. 16 à 19) ; il se préoccupe surtout de définitions et de distinctions formelles, idéologiques (p. 56-57), de mots et de formules (p. 125). Au total, il a dépensé, dans ce livre, beaucoup de travail et de réflexion sans grand profit pour la science économique.

LEENER (G. DE). — **Les Syndicats industriels en Belgique.**

Bruxelles et Leipzig, Misch et Thron, 1903, xxviii-335 p. in-8°.

« L'analyse de l'organisation syndicale belge, l'esquisse de ses modes principaux, l'examen de ses conséquences diverses, tel est, dit l'auteur, le triple but du présent ouvrage » (p. v). Il veut être moins une œuvre de *description* qu'une étude d'*évolution* (p. xiv). Les principaux ouvrages généraux et spéciaux parus sur les syndicats industriels y ont été utilisés (bibliographie, p. xvii-xxi) ; mais surtout il résulte d'une *enquête personnelle* assez étendue. (Une réserve, pourtant, doit être faite. « En ce qui concerne les industries locales et régionales, dit l'auteur (p. xi), nous en avons choisi quelques-unes qui nous permettent l'étude des syndicats locaux

régionaux suffisamment typiques. » Or, cette valeur de *types* n'a pas été déterminée et discutée ; le choix conserve ici, par suite, un caractère subjectif.)

Le premier défaut du livre de M. de Leener, c'est qu'il est beaucoup trop *théorique*. Des concepts *a priori* et des préférences doctrinales le dominent et le conduisent. Dès la préface, l'auteur marque fortement le « point de vue » qui doit « prédominer » dans son œuvre (p. xiii). Cette œuvre commence par un chapitre de généralités sur l'organisation de l'industrie, l'évolution de l'industrie, les périodes de l'histoire économique (selon Ansiaux, d'après Bücher, p. 4), la nature de l'évolution industrielle, etc. ; la « théorie » des syndicats industriels débute par une « étude abstraite du monopole et de la libre concurrence » (p. 42), avec équations, courbes et calculs. Des études de faits tels que les prix se présentent dépourvues de chiffres, de statistiques. Presque partout la dissertation dogmatique étouffe l'induction positive et en tient lieu. De là un caractère constant de généralité, de vague et d'indétermination.

Une mauvaise méthode a pour conséquence une mauvaise disposition, un plan défectueux. Des trois parties du livre, la première traite de la *théorie*, la seconde *décrit* les syndicats belges, et la troisième expose les *résultats de l'enquête* de l'auteur : c'est justement l'ordre inverse de celui qu'eût réclamé une étude positive, où l'exposition des résultats de l'enquête initiale aurait précédé la description systématique, et où la théorie fût venue seulement en couronnement d'œuvre. Qu'après cela il y ait dans cet ouvrage du désordre, des répétitions, des développements oiseux (à quoi bon, p. 86-87, l'historique des chambres de commerce ?), ce sont les aggravations d'un défaut général, imputable au vice de la méthode.

Enfin les idées de M. de Leener et la matière même du livre méritent souvent des réserves formelles. Prétendre « établir la similitude qui fait du développement syndical moderne la continuation de l'organisation corporative » (p. 18), c'est une proposition vide de sens. Présenter le régime douanier, les profits différentiels, la sélection, la spéculation, l'amortissement, la banqueroute comme les *causes* de la constitution des monopoles (p. 65-66), sans fournir un chiffre, ni presque un fait, c'est une sorte de développement antiscientifique. C'est avec beaucoup d'assurance que M. de Leener décrit les causes des phénomènes et leurs rapports (par exemple p. 194-195) : l'analyse étant insuffisante, cette assurance paraît injustifiée.

JOERGENS (MAX). — *Finanzielle Trustgesellschaften*. (Les trusts dans les sociétés financières.) Münchener volkswirtschaftliche Studien hgg. v. L. Brentano u. W. Lotz, 54, Stuttgart u. Berlin, Cotta'sche Buchhandlung, 1902, xii-160 p. in-8°.

Le sujet du présent travail, ce sont les associations de caractère financier, *Trust Companies* en Angleterre, *Trustgesellschaften* en Allemagne, c'est-à-dire les sociétés qui se proposent l'acquisition de valeurs, en particulier de valeurs de sociétés par actions, et l'émission d'actions et d'obligations garanties par lesdites valeurs. Il se divise très simplement en deux parties. Dans la première, l'auteur étudie les sociétés anglaises : 1° *Investment Trusts*, sociétés chargées d'acquérir des valeurs d'État, communales, de compagnies de chemins de fer, etc., pour le compte des associés ; la période de développement s'étend de 1868 à 1886 ; 2° *Financial Trusts* : au lieu d'une rente aussi constante et aussi sûre que possible, l'objet devient le gain le plus élevé possible ; les sociétés, au lieu d'être de modestes intermédiaires entre les petits capitalistes et le marché financier, deviennent de véritables sociétés financières à grosses émissions (à partir de 1887) : de là des pertes, des liquidations, le discrédit, puis (à partir de 1895), des relèvements partiels pour les sociétés revenues à l'ancienne forme ; aujourd'hui l'importance des *Financial Trusts* demeure très faible (comparaison avec les banques hypothécaires allemandes) ; 3° *Mining Trusts*, sociétés minières, rattachées par la dénomination aux deux précédentes catégories, mais essentiellement différentes par leur caractère de monopoles et de puissants consortiums financiers. La deuxième partie décrit les sociétés allemandes (fonctions, caractères, historique), et les répartit en trois catégories selon la nature des entreprises intéressées : chemins de fer, entreprises ou sociétés d'électricité, industrie.

Les sources de cet ouvrage sont étendues, et la documentation en est bonne. L'auteur ne s'est pas contenté de consulter les livres et les périodiques qui se rapportaient à la question étudiée par lui ; il a pu avoir à sa disposition des archives particulières. La matière de l'œuvre est ainsi neuve en partie. — Sur cette matière s'est exercée une méthode vigoureuse et clairvoyante. M. Jörgens pose très clairement les problèmes qu'il prétend élucider, dans leurs termes originaux. Ainsi,

dès le début de son travail, la constitution des *Investment trusts*, dans leur forme première, apparaît comme un moyen imaginé par les moyens et petits capitalistes pour éviter ou diminuer le risque des négociations financières portant sur des valeurs à gros intérêt, sans retomber, pour cela, sur les valeurs de risque presque nul, mais de rapport très faible ; le trust, se substituant aux capitalistes, se présente sur le marché financier avec une surface proportionnelle à son importance (p. 13-15). Mais M. Jörgens ne se borne pas à bien poser chacun des problèmes qui font l'objet de son livre ; il en précise les données par des exemples, par une description de types choisis (le *Foreign and colonial government trust* pour les *Investment trusts*), par des faits et par des chiffres (tableaux statistiques). Il analyse, d'après ces faits et ces chiffres, l'esprit même des institutions, leur valeur et leur portée ; il montre leur évolution (évolution des trusts primitifs vers la forme de sociétés par actions, de sociétés d'affaires, (p. 18 sqq.)), et, d'autre part, leur caractère essentiel et distinctif : ainsi, les premiers *Investment trusts* ont pour caractère essentiel et distinctif de garantir à la petite propriété mobilière et capitaliste la rentabilité de la grosse, en la préservant des dangers de la spéculation ; ce sont, pour la classe moyenne, des organes d'acquisition et de préservation propre ; leur action, très précise, se trouve limitée d'autant (p. 22-25).

Cette méthode, si précieuse pour l'étude des institutions, ne l'est pas moins pour l'étude des périodes entre lesquelles peut se répartir l'histoire de ces institutions. Ainsi, pour la période de 1887 à 1895, et surtout pour le début de cette période, M. Jörgens analyse avec une grande sûreté les tendances contraires qui se manifestent dans la politique et dans la conduite des trusts, et leur inégal succès. Pour augmenter la rentabilité de leurs affaires, les membres des trusts ont besoin de directeurs compétents, de spécialistes financiers, capables d'étendre ces affaires et de les développer ; à ces directeurs sont assurées des parts de fondateurs, représentant un capital généralement médiocre, mais rétribuées d'une part considérable dans les bénéfices, après le prélèvement d'intérêts raisonnables pour les actionnaires. Par ce moyen, l'activité des directeurs est stimulée, de manière, toutefois, que les actionnaires soient les premiers assurés de tirer profit des résultats de cette activité, qu'ils aient la primeur et la sécurité du gain ; mais l'intérêt des directeurs, n'étant calculé que

pour servir celui des actionnaires, le dépasse : ils sont portés à accroître les affaires de la société dans des proportions telles que leur part dans les bénéfices, les dividendes une fois payés, soit très supérieure à celle qui leur serait comptée sur le taux de ces mêmes dividendes (jusqu'à 4 000 p. 100) ; ils sont portés à courir des risques insignifiants pour eux, puisque le capital mis par eux dans la société n'est que peu de chose, mais très graves pour la société et pour les actionnaires, dont les dividendes, quel que soit le résultat de l'opération, ne s'élèveront que peu, puisque la plus grande partie des bénéfices extraordinaires sont précisément réservés aux directeurs (p. 30 sqq.). Tel est le phénomène complexe qui explique le passage d'une forme économique donnée à une forme nouvelle (cf. encore p. 46 sqq., 99 sqq.).

Grâce à cette méthode de description et d'analyse, le travail de M. Jörgens conduit à des résultats positifs, à des définitions précises, à des explications judicieuses ; il aboutit à des conclusions nettes et fermes que ne peut négliger la science financière, et qui ont, de plus, une indiscutable valeur pratique, une valeur certaine pour la politique économique et sociale.

PFUETZE (ARNO). — **Die landwirtschaftlichen Produktiv- und Absatzgenossenschaften in Frankreich.** (*Les coopératives agricoles de production et de vente en France.*) Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, hgg. v. Schäffle u. Bücher, Ergänzungsheft VI; Tübingen, Verl. d. Laupp'schen Buchhandlung, 1903, vi-96 p. in 8°.

Bonne étude, et peut-être la plus claire et la plus méthodique qui ait paru sur ce sujet particulier. L'auteur examine successivement : 1° la situation juridique des coopératives agricoles (coopératives et syndicats) ; 2° les coopératives d'achat et de vente ; 3° les coopératives qui *produisent et vendent leurs produits* (c'est le sujet même du livre).

MELCHIOR (REINHOLD). — **Der amerikanische Schiffahrtstrust.** (*Le trust américain de la navigation.*) Schmollers Jahrb., 1903, 2, p. 283-330.

MONTAGUE (GILBERT HOLLAND). — **The later history of the Standard Oil Company** (*Histoire récente de la Standard Oil Co.*) *Quart. Journ. of Econ.*, febr. 1903, p. 293-324.

HAYEM (HENRI). — **Les Coopératives hollandaises.** *Rev. d'écon. polit.*, mars 1903, p. 238-256.

BERTRAND (LOUIS). — **Le mouvement coopératif en Belgique et ses résultats.** *Rev. d'écon. polit.*, août-sept. 1903, p. 715-733.

DE LEENER (GEORGES). — **La première sucrerie coopérative hollandaise.** *Rev. d'écon. polit.*, août-sept. 1903, p. 715-733.

ANSIAUX (MAURICE). — **Essai d'une étude analytique et synthétique de l'entreprise.** *Rev. d'écon. polit.*, mars 1903, p. 193-219. (Tentative intéressante de renouveler la doctrine.)

IV. — FORMES DE LA PRODUCTION

Par MM. H. ~~DE~~ JURGIN et F. SIMIAND

DUNCKER (HERMANN). — **Das mittelalterliche Dorfgerwerbe** (mit Ausschluss der Nahrungsmittel-Industrie) nach den Weistumsüberlieferungen (*L'industrie de village au moyen âge*). Inaug. Dissertation. Leipzig, Schmidt, 1903, xi-137, p. in-8°.

Ce travail est un travail d'érudition fait d'après les documents et tiré des sources originales ; il cite et renferme quantité de textes ; il est bâti sur un terrain solide, sinon très égal. En effet, comme il arrive pour la plupart des études d'histoire économique portant sur le moyen âge, cette documentation accuse d'autant mieux ses lacunes, ses incertitudes, ses insuffisances qu'elle est plus sérieuse et plus probe ; M. Duncker reconnaît en plus d'un endroit (not. p. 89) que la matière historique documentaire, recueillie par lui avec beaucoup de soin, est loin de donner une image exacte de la réalité, qu'elle n'y répond pas, qu'elle la trahit constamment quant au *nombre*, à la *nature* et à l'*importance* des faits rapportés : le rassemblement disparate de ces faits leur enlève les *relations* qu'ils avaient dans la réalité, il grossit les uns, réduit les autres, quand il ne va pas jusqu'à les éliminer complètement. L'historien de l'économie médiévale doit donc user d'une critique particulièrement sévère et prudente ; il doit craindre à chaque instant l'absence de textes révélateurs, et, d'un autre côté, plus encore peut-être, il doit se défier des textes trop abondants et trop volumineux qui risqueraient de fausser, par comparaison, le jugement à porter sur les faits

qu'ils reproduisent et qu'ils répètent. Des exigences, des difficultés des dangers de cette critique. M. Duncker a été suffisamment averti; d'ailleurs son œuvre se présente avec assez de clarté pour que le lecteur puisse procéder à un contrôle supplémentaire des documents utilisés. Ce contrôle permet de retrouver quelques fautes, ou plutôt quelques négligences de méthode; c'en est une, par exemple, que de faire état, pour la description et pour l'estimation de diverses industries, du nombre des mentions qu'en fournissent les textes, puisque ces différents nombres ne sauraient être rapportés à une base certaine de pourcentage.

Morcelée par les citations et les références, l'exposition de M. Duncker n'échappe point au reproche de confusion; elle contient des inutilités, elle est parfois décousue; l'élaboration, la synthèse semble inachevée. Certaines questions sont effleurées seulement (p. 20-21, au sujet de la spécialisation); souvent, les documents sont présentés ou analysés sans commentaire suffisant (par ex. p. 15-17). Ce qu'il y a peut-être de plus grave, c'est que la *délimitation du sujet* manque de précision. Sans faire un grief à M. Duncker de n'avoir point expliqué pourquoi il a exclu de son étude l'industrie alimentaire, on doit le blâmer de n'avoir pas exactement circonscrit dans le temps les diverses périodes, les divers moments de l'histoire qu'il retrace; il n'a pas daté suffisamment les faits très abondants qu'il a recueillis, et il en résulte souvent que des faits très éloignés dans le temps paraissent se rapporter à une même période (cf. p. 8 sqq.). Il déclare lui-même (p. viii) que ses sources se répartissent sur un espace de sept siècles (du XII^e au XVIII^e): c'était une raison pour marquer avec la plus grande précision possible, dans l'analyse et dans l'histoire des différentes industries, les moments et les périodes de l'évolution.

A ces réserves près, il reste que le travail de M. Duncker est un travail intéressant, très nourri, utile. Il se divise en trois parties, selon les trois catégories industrielles considérées. 1^o *Matières industrielles et outils*. M. Duncker étudie surtout les *réglementations de métier* et la libération progressive de l'industrie (p. 8-14), la persistance de l'*industrie domestique* (dans l'industrie du bois), et la rareté des *artisans de métier* (p. 18), la *spécialisation* (p. 20), les *conditions et la rétribution du travail* (p. 22, pour le charron). — 2^o *Bâtiment*. Étude des industries du bois, de la pierre et de l'argile, après

l'exposition des règles déterminant l'usage du bois dans les forêts communales (p. 62). — 3^o *Vêtement* (drap, cuir). Le tissage est le premier métier qui se forme, au sortir de l'économie domestique, dans l'industrie du vêtement (*Berufsbildung*). — Conclusions. Tous les métiers étudiés dans le présent ouvrage se sont constitués en se dégageant de l'industrie domestique et en s'épanouissant en vingt-quatre branches diverses, de plus en plus différenciées. La vente des produits de ces métiers était limitée à la « marche », société fermée. Les divers *régimes du travail* étaient le travail à la maison (*Heimwerk*), et le travail à salarie (*Lohnwerk*), sous deux formes successives, d'abord le paiement d'un prix pour le travail fait, ensuite le salaire véritable (cette dernière analyse est quelque peu confuse).

H. B.

DOREN (ALFRED). — *Deutsche Handwerker und Handwerkerbruderschaften in mittelalterlichen Italien* (*Les ouvriers allemands et leurs confréries dans l'Italie du moyen âge*). Berlin, Prager, 1903, vi-100, p. in-8^o.

Ce travail de M. Doren, l'auteur de l'excellente *Histoire économique de Florence*¹, est en quelque sorte un travail d'attente, contenant les premiers résultats d'une étude inachevée en raison même de l'étendue et de la difficulté des recherches qu'elle exige. M. Doren a préféré publier ces résultats, incomplets, en partie provisoires, et il les donne bien comme tels, plutôt que d'ajourner, peut-être à fort longtemps, une œuvre définitive, pour un gain, pour un profit problématique. Cette méthode de publication se justifie, si les résultats déjà obtenus au moment où elle est faite sont suffisamment clairs et concluants, et si elle ne conduit qu'à limiter le champ de l'exposition sans en diminuer la qualité propre: c'est ce qu'on pouvait attendre d'un travailleur tel que M. Doren. Sans doute, sur plus d'un point, il est forcé de reconnaître les lacunes de sa documentation, il est forcé de poser des questions sans les résoudre (cf. p. 49); du moins, les indications dont il doit se contenter ne sont-elles pas perdues pour les recherches futures, et leur précision, la précision même des doutes qui sont exprimés en même temps qu'elles, est-elle pour ces

1. *Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte. B. I. Die Florentiner Wollentuchindustrie von vierzehnten bis zum sechszehnten Jahrhundert*, Stuttgart, 1901, in-8^o. Cf. *L'Année sociologique*, 5^e année, (1900-1901), p. 499-504 et 515-520.

recherches la condition possible d'une conduite sûre et d'un bon succès : là où il ne conclut pas, l'ouvrage éclaire et suggère. Mais surtout, partout où il conclut, c'est-à-dire dans presque toute l'étendue de l'exposition, partout où il affirme, décrit et explique, il repose sur une information tout à fait minutieuse et approfondie, une information qui ne suppose pas seulement une bibliographie très riche et très variée, mais qui remonte constamment aux sources originales et aux documents (cf. les annexes, pièces justificatives et bibliographie, p. 123-160). Les livres de M. Doren sont des modèles, ou peu s'en faut, de ceux que les historiens peuvent écrire pour fournir des éléments élaborés à la constitution de la science économique.

Ici pourtant quelques réserves sont à faire, qui ne touchent point au fond même de l'œuvre, mais qui peuvent révéler quelques défaillances de méthode. Il semble que dans ce travail dont le sujet est l'ouvrier allemand en Italie, au moyen âge, M. Doren ne se soit pas défendu complètement d'une sorte de sentimentalisme un peu complaisant à l'égard de ce sujet à demi national (cf. p. 16) : le jugement qu'il porte sur les qualités personnelles des allemands, employés comme serviteurs (p. 42), paraît d'autant plus subjectif et moins valable comme *explication d'un phénomène économique* qu'il est suivi de l'exposition de véritables *causes*, objectives et réelles, dont le rapprochement accuse encore sa faiblesse. Dans le cours de l'ouvrage, quelques considérations, quelques conjectures apparaissent, les unes trop générales, les autres trop incertaines pour pouvoir servir d'arguments et de preuves. Et c'est tout ; c'est très insuffisant pour infirmer une bonne thèse d'histoire économique.

Cette thèse, c'est que les artisans allemands immigrés et leurs confréries ont été au moyen âge un élément de la civilisation et de la puissance économique de l'Italie (p. 15-16). L'immigration allemande en Italie a été, pendant le moyen âge, fort importante : elle s'est surtout étendue aux marchands, aux étudiants, aux soldats (les mercenaires), aux pèlerins, enfin aux ouvriers. Pour les ouvriers, ce qui explique cette immigration, c'est une *surpopulation relative* dans certaines régions de l'Allemagne, et, d'autre part, les *luttres de classes*, les luttres avec les praticiens, suivies d'exodes (ici, l'exemple certain des Flandres peut confirmer à ce phénomène, pour l'Allemagne, la valeur de cause). En Italie, les ouvriers

allemands, fort nombreux, eurent des représentants dans presque tous les métiers. A ceux de ces métiers où ils en eurent le plus, M. Doren consacre une série de *monographies*. 1° *Imprimeurs*. Ce sont des *artisans nomades*, qui vont de ville en ville, appelés par le développement de la culture, par les conflits de rivalités artistiques, ou simplement par les promesses de *privileges* (franchise d'impôts, garantie d'un salaire minimum, etc.). 2° *Artisans et artistes du bâtiment*. Des légendes ici doivent disparaître devant la réalité. Ce que la réalité montre d'ailleurs, c'est le cas qui était fait de ces artisans et de ces artistes, souvent invités par lettres, et même par ambassadeurs, à venir travailler dans les villes italiennes. 3° *Services personnels*.

Après l'étude des ouvriers et des métiers vient l'étude des *confréries*, des associations ouvrières. 1° *Associations sans caractère professionnel*. A Trévise apparaît au xv^e siècle une confrérie d'ouvriers et d'aubergistes allemands, dont le caractère est purement *humanitaire et religieux* ; elle comprend peu de membres ; la plupart sont des allemands du Nord. D'autres confréries se constituent à Gènes, à Milan, à Florence, à Rome, où prédomine l'élément ecclésiastique et noble, et où s'accomplit l'élimination des pauvres et des petits. 2° *Associations professionnelles*. Ce sont les plus intéressantes. Constituées originellement comme des confréries religieuses, certaines associations deviennent réellement professionnelles et s'occupent des *intérêts économiques* de leurs membres ; par suite, il leur arrive d'entrer en conflit avec les associations de maîtres ou d'ouvriers italiens. Parmi ces associations sont celles des emballeurs, à Venise ; des cordonniers, à Venise, Florence, Lucques, Pise, Sienne, Rome ; des boulangers, à Venise et à Rome : dans ces deux villes ils manifestent une attitude combative et révolutionnaire, et se trouvent mêlés dans des conflits économiques et sociaux ; des tisserands, surtout à Florence : leur organisation y est très solide, ils ont un *conseil exécutif*, un budget de *recettes* (*droit d'entrée, cotisations, amendes*) et de *dépenses* (*œuvres pies, messes et processions, entretien de la chapelle et de l'autel de la confrérie, soin des malades, frais funéraires, dépenses sociétaires*) ; ils soutiennent un combat économique, une lutte organisée *contre les employeurs* : leur objet essentiel est l'*élévation des salaires* par la *restriction de la main d'œuvre*.

Dans un bref chapitre, M. Doren recherche les origines allemandes des ouvriers allemands en Italie.

Enfin, il conclut son travail par des considérations sur la situation des étrangers dans les villes italiennes, d'une part, et, de l'autre, sur l'importance de l'élément allemand dans ces villes. Il reconnaît l'inconvénient d'une étude limitée, comme la sienne, à un *élément isolé*; mais il montre la nécessité de se contenter actuellement d'une semblable étude, en l'absence de connaissances suffisantes sur les autres éléments de la population. Il résume les principaux résultats positifs auquel il est arrivé. 1° Les Allemands ont les premiers introduit le style gothique en Italie, et ils ont été ultérieurement employés en Italie comme spécialistes dans les différents travaux se rattachant à cette forme d'art. 2° Ils ont introduit l'imprimerie et la gravure sur bois. 3° Ils ont fourni un contingent souvent important à la plupart des industries et des métiers italiens, et surtout à la boulangerie, à la cordonnerie et au tissage (ils ont peut-être formé la majorité des tisseurs de lainage à Florence); ils ont introduit dans ces industries et dans ces métiers plusieurs spécialités techniques. 4° Ils ont formé des associations, dont une partie ont été des associations professionnelles de résistance et de combat.

H. B.

BRODNITZ (GEORG). — *Vergleichende Studien über Betriebsstatistik und Betriebsformen der englischen Textilindustrie*. (Étude comparative sur les statistiques industrielles et sur les formes d'industrie dans l'industrie textile en Angleterre). Iena, Fischer, 1902, 93 p. in-8°.

La question traitée dans ce volume est celle des *rapports*, du *conflit* et de la *lutte* entre les *formes d'industrie*, considérée dans une *industrie déterminée*, celle du tissage, et dans un *pays déterminé*, l'Angleterre. Quant à la délimitation de l'étude dans le temps, elle est moins nette; elle s'étend jusqu'aux origines médiévales, traitées rapidement et sans beaucoup de précision; la plus grande partie du travail, de beaucoup, et la meilleure, concerne le xix^e siècle. Ce travail, M. Brodnitz l'a accompli en se conformant soigneusement aux règles de la méthode positive; il n'a pas cru pouvoir lui donner d'autre base qu'une base *statistique* établie solidement (p. 3). Les statistiques industrielles ont donc été, avant toute autre chose, utilisées par lui, avec un esprit de critique et de contrôle qui n'a pas méconnu leurs lacunes et les diversités de

leur plan, causes certaines d'erreurs pour les études comparatives auxquelles manquent les précautions méthodiques (p. 3-4); la moitié du livre a été réservée à la publication des tableaux statistiques dont l'autre moitié fournit le commentaire et l'explication.

Cette explication et ce commentaire sont bons parce qu'ils s'appliquent à une matière de bonne qualité, où une place minime est laissée à l'incertitude, dont les éléments ont été vérifiés. L'analyse est minutieuse et exacte. Elle attire l'attention sur les relations comparatives et distinctives des diverses branches d'industrie, sur ce qui rapproche et ce qui distingue, sur ce qui est général et ce qui est exceptionnel, sur ce qui est analogue et ce qui est différent (not. p. 18-20, 25 sqq.); c'est là un bon travail.

Après son résumé des origines de l'industrie textile, résumé inutile en somme et dont aurait dû tenir lieu un simple renvoi aux auteurs (surtout Ashley), d'après lesquels il a été fait, M. Brodnitz expose comment les progrès de l'*exploitation capitaliste* ont eu pour conséquence la *dissociation* croissante des divers *procès de la fabrication* (filage, teinture, tissage, etc.) antérieurement réunis dans l'*industrie à domicile*. Les progrès de la *fabrique* augmentent la concentration des ouvriers, commencée dès la fin du moyen âge et fort accrue au xviii^e siècle; devant la fabrique, la petite industrie recule, mais non également: elle est capable, grâce surtout à l'intelligence et à l'initiative individuelle, de *s'adapter* aux découvertes, aux inventions qui ont assuré le succès de la grande industrie; néanmoins on observe le renversement des nombres des ouvriers travaillant à domicile et des ouvriers travaillant en fabrique, le nombre de ces derniers s'élevant à mesure que le nombre des premiers s'abaisse. Quand le travail à domicile tient bon, il peut s'y opérer des *substitutions* d'industrie, une industrie nouvelle prenant la place d'une ancienne industrie ruinée par la fabrique: ainsi, à Coventry, la fabrication des montres remplace le tissage de la soie; ailleurs, au tissage succède la fabrication des souliers et des bottes (p. 16). Néanmoins la chute de l'industrie à domicile en Angleterre s'accomplit pendant tout le xix^e siècle; elle demeure très généralement fermée aux applications industrielles qui résultent du progrès scientifique; elle n'est aujourd'hui que peu de chose à côté de l'industrie de fabrique (les branches les plus vigoureuses de l'industrie textile montrent précisément les restes

les plus faibles du travail à domicile, p. 18), exception faite pour la fabrication des mousselines et des rideaux en Écosse, produits chers, soumis à l'influence de la mode, et qui s'adressent à une clientèle riche. Aussi bien, quelles que soient les tentatives, souvent très artificielles, faites pour relever l'industrie à domicile, on ne saurait espérer ce relèvement que pour les travaux délicats et riches; pour les gros articles, il n'est guère de concurrence possible à l'industrie de fabrique.

Dans la dernière partie de son travail, M. Brodnitz compare les résultats des statistiques allemandes à ceux des statistiques anglaises, et cette comparaison minutieuse, d'élément à élément, de détail à détail, est très intéressante et instructive. La conclusion en est que l'industrie à domicile a conservé beaucoup plus de force et d'extension en Allemagne qu'en Angleterre, mais que, d'autre part, la concentration de la grande industrie est poussée plus loin aussi en Allemagne qu'en Angleterre, en tant que : 1° les très grandes entreprises (comprenant plus de 1.000 ouvriers) y sont plus nombreuses et rassemblent un plus grand nombre d'ouvriers, et 2° l'élimination des toutes petites entreprises y est plus avancée.

Il a fallu laisser de côté, dans ce résumé, les analyses particulières et élémentaires que présente l'exposition de M. Brodnitz. Malgré leur brièveté, elles sont souvent excellentes. Notons, à titre d'exemple, page 27, la description sommaire de la concentration régionale, en Angleterre, de l'industrie du coton, avec laquelle contraste la dissémination de l'industrie de la laine; et, plus encore peut-être, pages 25 et 26, l'étude comparative de la grande industrie, en Angleterre, dans la filature et dans le tissage: comment la concentration industrielle pour la filature semble avoir atteint sa limite en atteignant la limite de rentabilité (dans les grandes entreprises, l'extension s'accomplit sous la forme d'une adjonction de tissage), et comment, dans le tissage, l'industrie, petite ou grande, ne rencontre pas une semblable limitation au développement technique et industriel; comment, d'autre part, la filature se prête à la constitution des sociétés par actions, tandis que le tissage préfère la direction de chefs d'entreprise ayant une compétence professionnelle précise.

H. B.

VERHAEGEN (PIERRE). — La dentelle et la broderie sur tulle (Office du travail. Royaume de Belgique. Les industries à domicile en Belgique, vol. IV et V). Bruxelles,

Lebègue et C^{ie}, Schepens et C^{ie}, 1902, 2 vol., 315 et 291 p. in-8°.

Ces volumes continuent la série d'études sur les industries à domicile qu'a entreprise l'Office du travail belge. L'industrie de la dentelle entre toutes conserve la forme du travail à domicile; la réunion en atelier est rare encore et ne paraît pas offrir de grands avantages (il y a seulement des ateliers de couvents ou d'écoles, mais la destination, on le voit, en est tout autre qu'économique). Les dentellières se trouvent surtout dans les régions agricoles. Le travail est difficile à apprendre; cependant il est très mal rémunéré (le salaire de l'ouvrière dentellière n'est ordinairement qu'un salaire d'appoint). L'ouvrière n'est pas en relation directe avec le consommateur ni même avec le marchand: elle reçoit son travail et son paiement d'un intermédiaire nommé facteur, ou bien de l'école ou du couvent jouant ce rôle. — On trouvera dans le travail de M. Verhaegen une description complète de tous ces phénomènes, de tous ces divers agents, beaucoup de données précises sur les salaires, les conditions du travail, beaucoup même de renseignements technologiques (l'ouvrage est superbement illustré de reproductions de dentelles de divers types). Il analyse aussi la part du salaire dans le prix du produit, montre le taux élevé des bénéfices de l'intermédiaire et du marchand, et le rôle du truck system (qui est considérable). Cet ouvrage sera un livre indispensable à la connaissance de cette industrie et même de l'industrie d'art à domicile en général. On regrettera seulement que par instants quelques affirmations tendancieuses déparent un travail qui d'ensemble est objectif et scientifique.

F. S.

W. HASBACH. — Zur Charakteristik der englischen Industrie. (Sur les caractéristiques de l'industrie anglaise). II et III. Schmollers Jahrb., 1902, 3, p. 117-166, et 1903, 2, p. 1-74. (Étudie l'industrie anglaise, grande industrie, industrie à domicile, etc., surtout par comparaison avec l'industrie allemande.)

V. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION

Par M. F. SIMIAND

MAY (R.-E.). — Das deutsche Volkseinkommen im Jahre 1900, im ganzen und im Gesamteinkommen über und unter 3.000 Mark verglichen mit dem Volkseinkommen der Jahres 1895 und die

Lohnsteigerung in den Jahren 1896 1900. (*Le revenu total de la population allemande en 1900, comparé avec celui de 1895...*) Schmollers Jahrbuch, 1903, 1, p. 195-208. (Analyse les statistiques du revenu, trouve que les gros revenus se sont accrus plus vite que les salaires.)

MAY (R.-E.). — **Der Anteil der Arbeiter, der Angestellten und der Selbständigen am deutschen Volkseinkommen des Jahres 1900**, die Zahl der in jeder dieser Gruppen Erwerbstätigen und der von ihnen Ernährten und das Verhältnis zwischen Einkommen u. Familiengestaltung. (*La part des travailleurs, des employés et des travailleurs isolés dans le revenu total de l'Allemagne en 1900...*) Schmollers Jahrbuch, 1903, 2, p. 163-208. (Important et intéressant.)

HOLLANDER (JACOB H.). — **The residual claimant theory of distribution.** *Quart. Journ. of Econ.*, febr. 1903, p. 261-279.

FETTER (FRANK A.). — **The « roundabout process » in the interest theory.** *Quart. Journ. of Econ.*, nov. 1902, p. 163-179.

WAXWEILER (ÉMILE). — **Heures de travail et salaires dans l'industrie belge.** *Rev. d'écon. polit.*, juillet 1902, p. 576-607. (Résumé des résultats du recensement professionnel de 1895 dont M. Waxweiler a fait l'étude d'ensemble terminale.)

VI. — CLASSES ÉCONOMIQUES

Par M. F. SIMIAND

BOOTH (CHARLES). — **Life and labour of the people in London.** 1st Series : *Poverty* [2^a edit., 4 vol.]. 2^d Series : *Industry* [2^a edit., 5 vol.]. 3^d Series : *Religious influences* [7 vol.]. Final volume : *Notes on social influences and conclusion.* (*Vie et travail du peuple à Londres.*) Londres, Macmillan, 1902-1903. 17 vol. in-8°.

Étudier et décrire la condition et les occupations des classes populaires à Londres à la fin du XIX^e siècle a été la pensée directrice de la vaste entreprise à laquelle M. Charles Booth a attaché son nom. En rééditant, après révision, les neuf volumes, antérieurement parus, qui forment deux séries, l'une intitulée *Pauvreté*, l'autre intitulée *Industrie*, en nous donnant sept volumes nouveaux qui forment une troisième série intitulée *Influences religieuses*, en y ajoutant un volume final qui comprend quelques notes d'ensemble, une conclusion, et sur-

tout un précieux résumé analytique des seize volumes d'exposé détaillé, M. Booth présente cette œuvre collective considérable sous une forme complète et définitive qui mérite d'arrêter à nouveau l'attention sur elle.

L'œuvre s'ouvre, après une indication de la méthode et de l'objet de l'enquête, par l'étude de l'Est de Londres, région populaire, on le sait, et pauvre entre toutes. On range la population en huit classes, depuis le dénuement jusqu'à la condition dite « moyenne » ; on décrit les différents quartiers, puis les différentes institutions de la vie sociale populaire, clubs, friendly societies, coopératives, public houses, amusements. On analyse la condition pauvre, la condition misérable, les causes du paupérisme, et parmi celles-ci spécialement le non emploi, ses caractères et ses raisons. On étudie les rapports entre les différentes classes qui ont été distinguées, et l'action possible que cette analyse suggère. Ensuite on étudie au même point de vue, mais plus succinctement, le Centre et divers quartiers du nord et du sud de Londres.

Le second volume s'occupe de Londres tout entier, la méthode d'enquête devient, de nécessité, un peu plus lâche ; c'est rue par rue (et non plus maison par maison) qu'on étudie et caractérise la condition sociale des habitants, ne distinguant plus que cinq classes. On nous rend compte de la classification et de la description des rues. — On sait qu'une vaste carte a été dressée où ces résultats sont exprimés graphiquement : une édition de cette carte, mise à jour en 1900, est insérée dans les volumes de la 3^e série.

Ensuite viennent des monographies sur des sujets très divers : les block buildings — l'immigration, — la communauté juive établie dans l'East end. On étudie spécialement la condition des enfants, l'enseignement élémentaire et l'enseignement du second degré [primaire supérieur].

Le dernier volume de la première série est consacré à une très intéressante étude des métiers (professions) de l'est de Londres dans leur relation avec la pauvreté : statistique, caractères économiques, conditions du travail des ouvriers des docks, des tailleurs, des ouvriers en chaussure, des ouvriers du meuble, du tabac, de la soie. Spécialement on étudie les métiers féminins et le rôle économique de la femme. Et à part aussi on décrit et on analyse le régime de travail appelé sweating.

Dans la seconde série, la condition sociale de la population

de Londres est étudiée non plus classe par classe ou région par région, mais industrie par industrie et métier par métier. 89 sortes d'occupations et métiers ont été distinguées, qui se groupent dans les branches suivantes : bâtiment (neuf), travail du bois (quatre), travail des métaux (quatre), métaux précieux (quatre), manufactures diverses (six), industries du livre (cinq), textiles (cinq), vêtement (huit), alimentation (neuf), autres boutiquiers, employés, marchands, commerçants (six), transports (huit), travail non qualifié (huit), services publics (quatre), professions libérales (six), service domestique (deux), classe des inoccupés. Et chacune de ces catégories est tour à tour l'objet d'une étude détaillée : on présente d'abord les données statistiques et les notions générales sur l'industrie ou la branche d'industrie, puis on analyse la condition des différentes professions, description précise du métier, nature des travaux, classes de travailleurs, conditions et caractère de l'occupation, habitudes et usages, etc. On étudie à part tel ou tel sujet important, régularité ou irrégularité d'emploi, salaires (modes d'établissement, taux, etc.), journée de travail, organisation syndicale, conflits, condition sociale. Ces monographies successives, assez variées d'étendue, de matière et de distribution, assez semblables de plan et d'esprit pour que le lecteur puisse ne pas s'égarer dans la multitude des détails, remplissent quatre volumes.

Le cinquième de cette série est consacré à dégager quelques relations de phénomènes économiques ou démographiques (rapports de l'entassement dans l'habitation avec la pauvreté apparente, avec le gain de la famille, proportion des habitants nés à Londres et nés au dehors, proportion des habitants du cercle intérieur, nombre des membres par famille, distribution des âges des personnes travaillant, emploi et chômage, métiers en croissance et métiers en décroissance) et surtout à établir, sur la masse des données de détail et particulières aux divers métiers, un certain nombre de constatations d'ensemble, de résultats analysés avec précision et de conclusions positives. Cette partie de l'œuvre, lentement et longuement préparée par toute la minutieuse description qui l'a précédée, est particulièrement intéressante et directement utile à l'économiste : traits caractéristiques de l'industrie moderne, — rôle de Londres comme centre de commerce et d'industrie, répartition locale des métiers dans Londres, — petite et grande exploitation, proportion, carac-

tères, développement de l'une et de l'autre, — traits caractéristiques du travail à Londres et formation industrielle qu'il implique, — origine, développement, rôle des trade unions, leurs revendications, limitations de l'influence unioniste, — durée du travail journalier, jour normal, action de l'État, etc., — méthodes de rémunération, au temps, aux pièces, discussion, — problème de l'irrégularité d'emploi et de l'irrégularité des gains, diverses sortes de causes de ce phénomène, personnelles, économiques, physiques, sociales, — taux de salaires, par classes de travailleurs, salaires courants, salaire nominal et salaire réel, revenu de la famille ouvrière, — choix de l'occupation, conditions, facteurs qui influent, — remèdes (éducation professionnelle, législation du travail, trade unionisme, coopération, action de l'État, etc.), — les dépenses et le standard of life (par catégories de personnes, jeunes gens, gens mariés, distinction et proportion des diverses classes, etc.).

Quant à la troisième série où, sous le titre global d'Influences religieuses, sont étudiées en réalité les différentes influences morales qui s'exercent sur la vie populaire, action religieuse en première ligne, à côté d'elle, action du gouvernement local, action d'institutions philanthropiques, et où est décrite à cette occasion la condition morale des classes populaires dans ses traits les plus frappants, mariage, prostitution, ivrognerie, plaisirs, etc., on voit qu'elle ne nous concerne pas directement à cette place et il n'y a pas lieu d'insister sur le contenu abondant des sept volumes qui la composent.

Ce qui frappe, à revoir ainsi d'ensemble cette œuvre considérable, c'est, je crois, d'abord, le défaut de plan initial et d'ordonnance générale. Il semble — et cela est d'ailleurs excusable en une entreprise aussi neuve — que cette enquête ait commencé par tâtonner avant de fixer avec précision son cadre et son objet ; à différentes reprises le travail paraît revenir sur lui-même, reprendre une question déjà abordée, pour la traiter à nouveau, recouper, sans utilité manifeste ni plus grande instruction, du travail déjà fait. Les digressions sont nombreuses, ou plutôt les monographies de questions rencontrées au cours du travail, jugées intéressantes, traitées en elles-mêmes sans souci apparent de l'ensemble où ces monographies doivent finalement s'insérer. Certaines suites de chapitres ressemblent plus à une réunion d'essais, ou si l'on veut, à un fragment d'encyclopédie, qu'à une section d'une œuvre ordonnée et systématique.

La méthode d'investigation et d'élaboration prête aussi et a donné lieu déjà à des critiques. L'enquête directe par un groupe de particuliers, même munis de temps et de ressources, était évidemment impossible sur un champ aussi vaste : la source essentielle des informations; l'intermédiaire capital entre les faits et les collaborateurs immédiats de l'œuvre a été l'organisation des *School boards*. Mais, en admettant même pour entièrement valables les informations données par les membres des *school boards*, en admettant qu'elles sont comparables entre elles, totalisables, utilisables en combinaison, il ne faut pas oublier qu'il reste, à la base de toute la construction établie sur elles, la présomption que la condition des personnes et familles connues des *school boards* est représentative de la condition de toutes les autres personnes et familles, que les caractères économiques, sociaux, démographiques observés sur la première valent dans les mêmes rapports et les mêmes proportions pour la seconde : et l'on voit que cette présomption ou toute autre analogue, dont peut-être on ne pouvait se passer, n'est pourtant pas indiscutable. On a aussi fait des réserves sur la valeur des statistiques établies et employées par M. Booth et ses collaborateurs (on peut voir la discussion de certaines de ces critiques dans l'introduction du tome I^{er} de la seconde série). On peut critiquer aussi le caractère vague et indéterminé de plusieurs des notions cardinales dont il est fait état (surtout au début) : par exemple la notion de pauvreté, d'indigence, etc.

Mais l'ensemble de ce travail considérable est néanmoins d'une valeur et d'une utilité incontestables. Il serait trop long d'énumérer ici tous les renseignements, toutes les données de détail que l'économiste ou le sociologue pourra rencontrer et largement puiser dans la masse de ces enquêtes et de ces observations (par exemple ici, dans la description des métiers féminins, une contribution excellente à la théorie du salaire d'appoint; là, dans l'étude de la communauté juive de White-chapel, une abondance de données sociologiques curieuses; ailleurs, dans l'étude des ouvriers en instruments de précision, cette remarque que ces métiers réunissent toutes les conditions extrinsèques du *sweating system* et que cependant le *sweating y* est inconnu, expérience par différence mettant en lumière la véritable cause du *sweating*, etc., etc.). Quant aux résultats généraux, on sait qu'ils ont fourni sur la grande ville, sur la proportion, les degrés, les éléments du paupérisme,

sur la condition, les catégories, les caractères des classes ouvrières, des données qui sont par endroits une révélation pour beaucoup d'esprits, qui toujours constituent une base solide de travail scientifique.

ROWNTREE (B. SEEBORN). — **Poverty. A study of town life.** (*Pauvreté. Étude de vie urbaine*). London, Macmillan, 1902, xix-426, p. in-18.

Voici en petit et sur un champ d'observation beaucoup plus étroit, une œuvre qui rappelle celle de M. Booth et visiblement s'en est inspirée. L'auteur a étudié, par une enquête précise et détaillée, la ville d'York, en vue d'y déterminer la condition des classes ouvrières, la proportion et la nature du paupérisme, et d'en analyser les causes, les éléments et les conséquences. Après une vue rapide de l'ensemble de la cité d'York et de son histoire, l'auteur expose la méthode suivie dans l'enquête et les classifications adoptées. Il décrit la condition des quatre classes qu'il a distinguées, composition, revenu moyen, habitation, genre de vie, en joignant aux chiffres qui résument les données et aux observations d'ensemble, des extraits très vivants des carnets des enquêteurs : ces notes très sommaires, indiquant sans phrases, en quelques mots, les caractéristiques de chaque famille rencontrée, donnent vite, en vingt ou cinquante cas, une impression nette de chaque classe. Sur ces bases, l'auteur cherche à tracer ce qu'il appelle la ligne de la pauvreté, distinguant une pauvreté primaire (familles dont le revenu total est insuffisant à obtenir le minimum nécessaire à l'entretien de la simple santé physique) et une pauvreté secondaire (familles dont le revenu suffirait à assurer cet entretien purement physique, s'il n'était partiellement absorbé par d'autres dépenses, inutiles ou nuisibles); et pour cela il s'efforce de déterminer, en termes objectifs et scientifiques, le minimum nécessaire à l'entretien de la simple santé physique (par exemple, pour la nourriture, il le fait en utilisant les données fournies par les physiologistes sur les quantités d'aliments protéiques, gras, hydrocarbonés, que demande un organisme moyen et en calculant ensuite le prix d'une nourriture ainsi constituée). Un tableau étant dressé des revenus que, par des approximations de ce genre, on a trouvé être nécessaires à l'entretien physique d'une personne, de deux, de trois, des différentes familles possibles, une confrontation avec le

revenu total noté par l'enquête pour chaque famille ouvrière d'York indique aussitôt si la famille est au-dessus ou au-dessous de la ligne de pauvreté. Une méthode indirecte, plus sujette à contestations, permet une estimation de la pauvreté secondaire. Au total, le résultat est que 20.302 personnes, soit 43,4 p. 100 de la classe ouvrière, et 27,84 p. 100 de la population totale, sont trouvées en état de pauvreté; sur lesquelles 7.230 (15,46 p. 100 de la classe ouvrière, 9,91 p. 100 de la population totale) sont en pauvreté primaire, et 13.072 (17,93 p. 100 de la population) en état de pauvreté secondaire¹. En chiffres ronds, la pauvreté apparaît s'étendre sur 30 p. 100 de la population totale. On en analyse ensuite les causes; pour les cas de pauvreté primaire, l'enquête trouve comme causes immédiates : la mort du chef de famille (ou plus exactement de la personne qui apporte le revenu principal), dans la proportion de 15,63 p. 100; la maladie ou la vieillesse du même, dans la proportion de 5,41 p. 100; le chômage du même, 2,31 p. 100; l'irrégularité de travail, 2,83 p. 100; grandeur de la famille (plus de quatre enfants), 22,16 p. 100; travail régulier mais à bas salaires, 51,96 p. 100. Chacun de ces groupes est étudié avec détails (composition des familles, revenu total, professions, détermination du déficit, détermination de la différence entre la somme des revenus effectifs et celle des revenus qui seraient nécessaires, répartition par âges et par situation civile, célibataires, mariés, etc.). Les causes assignables à la pauvreté « secondaire » n'ont pas paru pouvoir être quantifiées de façon analogue.

L'étude s'attache ensuite aux conditions de l'habitation, catégories de maisons et logements, salubrité et propreté, loyers, « overcrowding » (logement en surnombre).

Puis on essaie, par divers ordres de constatations et divers groupements de données, de mettre en évidence la relation de l'état de la pauvreté avec l'état de santé : maladies, eau et nourriture, taux de mortalité et de natalité par classes sociales, mortalité infantile dans les différentes catégories de population, taille des enfants à l'école par degré d'aisance, état physique des recrues.

Enfin on analyse les budgets de famille dans leurs différents éléments, et sous différents types, et on cite intégrale-

1. P. 112 et 117. — Page 140, le nombre donné pour cette dernière catégorie étant le même, la proportion à la population totale est indiquée 18,51 p. 100 (au lieu de 17,93).

ment un certain nombre d'observations, description de la famille et des conditions de vie, budget, menu des repas, montrant que le régime alimentaire est notoirement insuffisant.

Dans un chapitre supplémentaire, l'auteur traite un certain nombre de sujets qui n'entrent pas exactement dans le cadre de la recherche entreprise, mais qui représentent des données utiles sur la condition des classes ouvrières d'York (public houses, instruction, trade unionisme, coopération, etc.).

La comparaison de ces résultats avec les résultats de l'enquête de Charles Booth n'est légitime que dans l'ensemble, l'enquête à York ayant pu être beaucoup plus précise et détaillée, et les méthodes n'ayant pas été absolument les mêmes. Il est d'autant plus frappant peut-être que, en gros, les résultats coïncident : le paupérisme atteignant environ le tiers de la population, les causes de l'indigence plutôt économiques et sociales qu'individuelles ou accidentelles, la condition irrémédiable (en l'état des choses) des « faibles économiques », faibles par l'âge ou le sexe, faibles par la capacité insuffisante de production, voilà quelques résultats très nets que l'une et l'autre enquête mettent en évidence. L'une et l'autre constitueront plus tard, pour des comparaisons ultérieures, une base de connaissance précise et fondée sur la répartition des classes et le type des conditions dans les villes industrielles à la fin du XIX^e siècle.

SCHIRMACHER (KAETHE). — *Frauenarbeit in Frankreich*. (*Travail des femmes en France*.) Schmollers Jahrb., 1902, 3, p. 337-376. (Travail paru aussi en français dans les *Mémoires et documents du Musée Social*.)

MARTIN (GERMAIN). — *L'interdiction du travail de nuit des femmes en France*. *Rev. d'écon. polit.*, août-sept. 1902, p. 693-714.

E. SCHWIEDLAND. — *Comment il est possible d'organiser les ouvrières en chambre*, *Rev. d'écon. polit.*, août-sept. 1902, p. 657-667. (Tentatives faites en ce sens à Berlin par des femmes du monde.)

MUENSTERBEBG (EMIL). — *Bericht über die 22. Versammlung des Deutschen Vereins für Armenpflege u. Wohlthätigkeit*. *Schmollers Jahrb.*, 1903, 2, p. 263-282.

LECHLER (PAUL). — *Zur Fortbildung der öffentlichen Armenpflege*. *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1902, 3, p. 459-493.

SCHAEFFLE. — *Die Ueberhebung der öffentlichen Ortsarmenpflege durch die Entwicklung der modernen Gesellschaft.* *Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss.*, 1902, 3, p. 494-517.

OLSHAUSEN. — *Geschichte des Bettelwesens.* (*Histoire de la mendicité.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 4, p. 155-192. (Intéressant, bien qu'un peu rapide; va d'avant le Christ jusqu'à l'époque contemporaine.)

H. KUEMMEL. — *Die Aufgaben der Sparkassen in Deutschland als Lebensversicherungsinstitute für die unteren Volksklassen.* *Schmollers Jahrb.*, 1903, 1, p. 99-140.

VII. — ACTION DE L'ÉTAT SUR LA VIE ÉCONOMIQUE

Par M. F. SIMIAND

PIC (PAUL). — *Traité élémentaire de législation industrielle. Les lois ouvrières.* 2^e édition, entièrement refondue et mise au courant de la législation la plus récente. Paris, Rousseau, 1903, 1065 p. in-8^o.

Cette seconde édition du *Traité élémentaire de législation industrielle* (tome I^{er}), paru en 1894 et depuis assez longtemps épuisé, est en réalité un ouvrage nouveau. D'une part, la matière a été, en ces huit années, si profondément modifiée par le développement de la législation ouvrière en France et à l'étranger que l'exposé a dû être repris en entier. D'autre part, M. Pic, qui en 1894 concevait encore comme formant une seconde partie d'un même cours la législation industrielle au sens étroit (brevets d'invention, etc.), s'est aperçu que les *lois ouvrières* formaient à elles seules un ensemble dont l'étude se suffisait à elle-même. Enfin les dimensions de l'ouvrage ont été considérablement accrues; une revue plus ou moins complète de la législation étrangère y est toujours jointe à l'étude plus approfondie de la législation française; des bibliographies abondantes et très précises (bien qu'inégales de valeur, — ce qui était à peu près inévitable en une matière aussi neuve, — et d'une incorrection typographique souvent regrettable, — ce qu'une révision d'épreuves plus soignée eût pu atténuer) sont données en note sur chaque question. Il faut avoir abordé sur un point ou sur un autre l'étude de cette matière, très complexe, difficile à atteindre aux sources, difficile à suivre exactement dans toutes ses incessantes variations, souvent

inaccessible à un travail de seconde main, soit parce que les travaux spéciaux de première main n'existent pas, soit parce que, récents d'une ou quelques années, ils ne sont déjà plus au courant, pour apprécier quelle somme de travail représente un traité embrassant ainsi le domaine tout entier de la législation ouvrière et l'exposant en son état dernier, combien sont pardonnables quelques erreurs ou insuffisances de détail à relever ici ou là¹, quel mérite et quelle utilité s'attachent à une œuvre qui laisse bien loin d'elle les travaux très défectueux présentés sur le même objet par d'autres auteurs.

Cela dit, il ne nous intéresse pas ici de suivre dans le détail l'exposé des lois et règlements. Et d'ailleurs, s'il s'agissait seulement d'un livre de référence, même excellent, il nous aurait convenu simplement de le mentionner. Mais l'auteur a conçu son œuvre à un point de vue moins immédiatement classique ou pratique, et ces intentions semblent appeler ici quelques remarques. « Dans une large introduction, dit l'auteur, nous chercherons à fixer, par une étude comparative des diverses écoles, les limites rationnelles du droit d'intervention de l'État; à cet exposé critique des systèmes succédera une esquisse de l'évolution historique de la législation ouvrière depuis les origines jusqu'au début du xx^e siècle. — Le commentaire proprement dit des lois ouvrières, françaises et étrangères, sera réparti en quatre titres. Nous étudierons dans le titre premier la *réglementation administrative de l'industrie* (corps consultatifs de l'industrie; principe de la liberté du travail, du commerce et de l'industrie, ses principales conséquences juridiques, ses limites: lois sur les coalitions, les syndicats professionnels, les syndicats de production; police et hygiène des ateliers; industries monopolisées ou spécialement réglementées; réglementation du travail industriel ou commercial des enfants, des femmes et des hommes adultes). — Le titre II sera consacré aux *contrats industriels* (apprentissage, louage de services industriels ou contrat de travail, louage d'ouvrage, travail à domicile). — Le titre III traitera des *conflits indivi-*

1. Notons en passant, par exemple, que l'auteur traitant des « corps constitués auprès du gouvernement » donne (p. 122) de l'Office du travail français et du Ministère du commerce français une organisation qui n'était plus exacte depuis au moins deux ans à la date où a paru le livre. Inexacte aussi (au moins dans la forme d'exposition) la composition donnée du Board of trade anglais.

duels ou collectifs entre patrons, ouvriers et employés (conseils de prudhommes, institutions privées ou officielles de conciliation ou d'arbitrage). — Enfin, le titre IV et dernier, spécialement consacré à l'économie sociale, inséparable de la législation ouvrière proprement dite, comportera une étude d'ensemble des institutions sociales multiples, dues à l'action parallèle de l'État et de l'initiative privée, créées en vue d'améliorer la condition matérielle, juridique ou morale de l'ouvrier ou de l'employé : institutions de patronage, d'épargne ou de prévoyance, coopération sous toutes ses formes, assurances et assistance sociales (p. x-xi). »

Ainsi M. Pic ne se limite pas à rassembler et commenter les textes de la législation dite ouvrière, il s'est rendu compte du lien que la formation de cette législation, observée parallèlement dans tous les États industriels modernes, soutient avec d'autres phénomènes sociaux dont l'étude est assez communément placée sous le nom d'économie sociale. Ce n'est pas le lieu de critiquer ce concept « d'économie sociale » opposé à celui d'économie politique ou de science économique, et d'examiner si les phénomènes dont veut s'occuper cette discipline nouvelle ne sont pas simplement une certaine catégorie de phénomènes économiques (ou, si l'on veut prendre notre vocabulaire, d'institutions économiques), phénomènes à étudier de la même façon et par la même science que les phénomènes ou institutions dont exclusivement la discipline économique traditionnelle prétendait être la science. Eu ce qui concerne l'ouvrage présent de M. Pic (et en attendant l'histoire de l'économie sociale qu'il promet, en collaboration avec M. Godard), il nous intéresse seulement de constater que le parallélisme et les rapports entre les institutions dites sociales d'intervention d'État et celles « d'initiative privée » s'imposent à son esprit ; qu'il a senti une impossibilité d'étudier, par exemple, les syndicats, qui se trouvent (actuellement en France) avoir une loi spéciale à eux, et de ne pas étudier les coopératives, qui n'en ont pas encore, par ce seul motif qu'elles n'en ont pas ; que les assurances sociales, que les institutions dites de prévoyance, quelle que soit la part plus ou moins grande de l'État dans leur établissement et fonctionnement, lui ont paru ne pouvoir être séparées que de façon factice de l'ensemble des règles et organisations dites « protectrices », où la vie ouvrière se trouve de plus en plus encadrée ; que, plus généralement, en cette matière où la vie moderne crée et

développe une réalité sociale nouvelle, la description des faits et des institutions lui est apparue indispensable pour comprendre et analyser le droit qui peu à peu et par tâtonnements se forme sur elles et pour elles.

Mais, de ce rapprochement jugé nécessaire, toutes les conséquences ne paraissent pas avoir été tirées. Ou plutôt, au lieu de constater et d'effectuer un changement de point de vue, l'auteur semble être resté à deux points de vue à la fois sans les distinguer, au point de vue du juriste traditionnel, commentateur de textes et constructeur de normes juridiques, et au point de vue de l'observateur d'une réalité sociale donnée, analysant et classant les institutions par nature réelle et suivant des caractères internes, recherchant et dégagant les causes et les tendances de façon strictement objective et expérimentale. Par là s'expliquent, je crois, la gêne ou l'imperfection qui peuvent se remarquer dans le plan ou la conduite du développement.

La classification des matières est, pour une part, une de ces classifications dites « juridiques », et qui sont en réalité artificielles et extérieures aux choses, et, pour une autre part, une classification sociologique véritable, au moins amorcée. Par exemple, sous le prétexte que la loi française de 1898 sur la réparation des accidents du travail modifie le contrat de travail, cette loi est étudiée dans le titre du contrat de travail, et entièrement séparée de l'étude des assurances sociales avec lesquelles pourtant l'organisation juridique nouvelle qu'elle crée, l'institution qu'elle est, soutient un rapport étroit ; suffirait-il donc d'une différence verbale dans le nom juridique des choses, en tel ou tel pays, pour supprimer la parenté réelle des institutions elles-mêmes, l'identité des fonctions, et la nécessité méthodique d'une étude parallèle ? Si l'on étudie le contrat de travail au point de vue judiciaire pratique, à l'usage des tribunaux et des procès, je comprends et j'admets très bien qu'on réunisse dans cette étude, classées sous des rubriques étroitement voisines des textes législatifs, toutes les modalités et modifications et complications possibles de ce contrat ; mais alors, qu'on ne nous parle pas d'étude d'économie sociale et qu'on abandonne le souci, incompatible avec le premier, d'un groupement positif et systématique des faits sociaux que traduisent ou que visent plus ou moins directement les lois.

Le jurisme traditionnel ne se borne pas d'ailleurs à une

analyse pratique des textes et de la jurisprudence : il cherche à « raisonner » la loi, c'est-à-dire à déterminer ou à poser un ou plusieurs principes généraux par application desquels il juge, comprend, interprète et complète la règle écrite. Et ce point de vue encore est absolument opposé au point de vue positif et scientifique ; et de l'un ou de l'autre, les choses apparaissent tout différemment, l'étude est toute changée. Un exemple suffira. — M. Pic déduit le droit de grève et le droit de se syndiquer du principe dit de la liberté de travail et de l'industrie, par la raison que ce que l'individu a le droit de faire isolément, les individus groupés ont, *logiquement*, le droit de le faire de concert (p. 175-176). Peu semble lui importer que cette déduction aille contre toute la réalité historique, depuis la loi Chapelier de 1791 jusqu'aux brocards qui dominent encore notre jurisprudence ou notre doctrine (et qui dominent la doctrine même de M. Pic) : toute cette tradition considère comme un corollaire du principe de la liberté du travail l'illégitimité des coalitions ou groupements professionnels, et tient l'action du groupement professionnel pour une limitation de la liberté individuelle du travail. Que si la déduction de l'école et de toute l'économie bourgeoise est « illogique », un non sens aussi prolongé serait déjà un fait qui mériterait d'attirer l'attention, et demanderait à être expliqué. Mais si la *logique* veut, et par suite, pour M. Pic, le droit (cette équivalence de légitime et de logique est très caractéristique), que les groupements puissent faire tout ce que chaque individu peut faire isolément, qui ne voit qu'appliqué en toute matière, ce principe conduirait à d'étranges conséquences ? — Surtout, le malheur est que, si le droit du groupe ou du syndicat n'est qu'une somme arithmétique des droits des individus et non pas quelque chose d'autre et de nouveau et de supérieur, il ne correspond plus du tout aux faits. Les grévistes ne stipulent pas seulement pour les différents individus qu'ils sont ; les conditions de travail que les syndicats cherchent à établir ne sont pas des conditions propres et spéciales aux membres du syndicat : ce que grévistes et syndicats obtiennent vaut, en règle générale, pour des non grévistes et des non syndiqués de la même situation industrielle ; et que les conditions ainsi obtenues soient des améliorations, et par suite assez facilement acceptées des autres ouvriers non grévistes ou non syndiqués, ou qu'elles ne le soient pas, n'importe pas au principe ; de toute façon, il y a là une limitation de la liberté du

travail des individus non grévistes ou non syndiqués, du moins de la liberté du travail telle que l'entendaient et la législation du XIX^e siècle et l'économie orthodoxe : il y a une partie des conditions de travail de certains individus qui ne proviennent pas du contrat fait individuellement et personnellement par ces individus, c'est-à-dire qui leur sont imposées. Il y a donc heurt entre la doctrine (selon M. Pic) et la réalité. — Peut-être l'étude, autrement entreprise, aurait-elle conduit à d'autres résultats. Si, pris *dans ce fait* qu'est la doctrine courante et *dans ce fait* qu'est la jurisprudence traditionnelle (et non pas *dans l'esprit* de M. Pic ou de tel autre théoricien du droit), le principe de la liberté du travail a eu un sens, et si, plus tard, au cours du siècle, la pratique sociale, plus forte que la loi, n'a pas ou n'a plus accepté ce sens, il y a peut-être à cela des raisons ou une explication qu'une étude positive pourrait dégager. Ne serait-ce pas que le principe de la liberté du travail ou du moins le prétendu corollaire indissolublement lié à lui, le principe de l'individualité du contrat de travail, s'est, de bonne heure, aux ouvriers, et de plus en plus au public même, montré comme une fiction sans rapport avec la réalité de la condition ouvrière dans l'industrie et surtout dans la grande industrie moderne ; que, par la nature même de l'organisation industrielle, les conditions du travail sont fixées pour des ensembles, et non individu par individu ; que, du côté ouvrier, la partie contractante véritable, s'il y a véritable contrat, est une collectivité et non une somme arithmétique d'individualités ; que cette collectivité de fait, non reconnue et même condamnée longtemps par la loi et par la doctrine, a affirmé son existence avec une force croissante ; et que, finalement, la législation a non pas tiré de son principe un corollaire plus logique que le premier, mais juxtaposé tant bien que mal au principe toujours affirmé une reconnaissance du fait qui s'imposait à elle ? Mais, s'il en est ainsi, la vie réelle du syndicat et du groupement ouvrier n'est plus une erreur d'application du principe ; le principe ne règle pas les faits, mais les faits règlent le principe. — C'est en ce sens, croyons-nous, que l'étude prend un caractère scientifique ; qu'à l'opinion de M. Pic, qui est interventionniste avec mesure et restriction, ou à l'opinion de M. N... qui est socialiste, ou à celle de M. X... qui est vieux libéral, toutes opinions intéressantes peut-être à connaître, mais également subjectives et personnelles, on peut substituer une *théorie*

objective de ce droit qui se forme sous nos yeux dans une branche des rapports entre les hommes : la méthode de construction conceptuelle et d'explication finaliste et subjective n'est nulle part plus qu'ici vaine, insuffisante à expliquer ce qui est, impuissante à comprendre et à annoncer ce qui va se faire.

Ce sentiment de la réalité des faits juridiques antérieurs à l'expression légale, des règles neuves pour des rapports neufs, se dégageant peu à peu et arrivant à pénétrer dans la loi écrite sous une forme encore imparfaite et toujours progressive, cette idée d'une étude sur ces faits qui sans cesse dépasse la législation existante et prépare, avec les faits non encore incorporés, une législation à prévoir, cette conception d'un traité de législation qui s'occupe de la matière de la législation autant que de la formule existante et traite d'un droit virtuel mais positif et observable, autant et en même temps que du droit établi, il semble qu'à certains moments M. Pic les ait plus ou moins confusément, ou qu'il en reçoive quelque influence. Mais l'importance qu'il continue d'attribuer à l'étude des écoles, de leurs idées, de leurs tendances, de ce qu'elles admettent et de ce qu'elles n'admettent pas, prouve que, pour lui, la législation et même le développement de « l'économie sociale » sont encore chose artificielle, sur quoi les idées et les préférences des individus plus ou moins influents, hommes politiques, chefs de partis, professeurs, etc., ont une action décisive. Au contraire, d'un point de vue positif, ces idées et ces doctrines, successivement ou parallèlement élaborées, sont plus souvent un résultat ou une traduction qu'une cause ou une origine. Elles servent, si l'on veut, à suivre la trace de faits de conscience commune difficiles à atteindre, mais elles ne les expliquent pas et nous avons vu qu'elles risquent d'aider à oublier ou à déformer la réalité plutôt qu'à la comprendre.¹ La doctrine qui agit et qui sert est celle qui ressort de la réalité vécue et c'est en elle qu'il faut directement la chercher.

Annuaire de la législation du travail, 6^e année, 1902. (Royaume de Belgique, Office du travail.) Bruxelles, Lebègue, Schepens, 1903,

1. A ne pas insister sur cette histoire de doctrines, l'auteur aurait gagné de ne pas déparer un livre consciencieux par un chapitre sur les méthodes, les écoles et les hommes qui est émaillé d'erreurs. Il serait trop long de les relever. Amusons les lecteurs de *L'Année sociologique* en notant seulement que M. Pic range M. Durkheim parmi les théoriciens de *L'École de sociologie biologique* (1) et donne *L'Année sociologique* elle-même comme un organe de cette école (p. 14, note 1).

XXI-719 p. in-8°. (Suite du recueil annuel très important et très complet, très soigné, publié par l'Office du travail belge. Contient la législation du travail de tous les pays, traduite et, s'il y a lieu, commentée.)

BUNZEL (JULIUS). — **Zur Kritik der ungarischen Industriepolitik.** (*Critique de la politique industrielle de la Hongrie.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 273-291.

WEBER (ALFRED). — **Deutschland am Scheidewege.** (*L'Allemagne entre deux alternatives.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 395-408. (Discussion du livre paru sous ce titre de Pohle.)

L. POHLE. — **Deutschland am Scheidewege.** Eine Entgegnung. *Schmollers Jahrb.*, 1902, 4, p. 341-557. (Réponse de l'auteur à l'article précédent.)

WEBER (ALFRED). — **Deutschland am Scheidewege.** Eine Replik. *Schmollers Jahrb.*, 1903, 1, p. 275-290. (Réplique à la réponse précédente.)

DECHESNE (LAURENT). — **Le mercantilisme des pays neufs et la crise des industries russes.** *Rev. d'écon. polit.*, mars 1903, p. 220-237.

VIII. — ÉCONOMIES SPÉCIALES

Par MM. H. BOURGIN et F. SIMIAND

A. — Économie agraire.

DAVID (EDUARD). — **Socialismus und Landwirtschaft.**
1. B. **Die Betriebsfrage.** (*Socialisme et agriculture.* T. 1. *La question de l'exploitation.*) Berlin. Verlag der Socialistischen Monatshefte, 1903, 703 p. in-8°.

Voici une œuvre, à tous égards, considérable. Elle renferme les résultats d'un grand labeur et d'une réflexion vigoureuse sur un des sujets les plus controversés, les plus importants, les plus difficiles de l'économie actuelle : c'est son premier titre à notre attention. Mais il en est d'autres. L'ouvrage de M. David est peut-être le plus solide, le plus précis, le plus fort qu'ait inspiré, dans le parti socialiste allemand, l'esprit *revisionniste*, le désir de procéder à un contrôle rationnel et rigoureux des propositions jusque-là admises sur la foi d'auteurs insuffisamment documentés ou laissés en arrière par la succession des phénomènes et par le lent changement des institutions. Cet esprit, ce désir ne suffisent pas à produire

nécessairement de bons livres, mais ils sont une bonne condition d'étude méthodique et critique. Enfin le travail de révision et de recherche personnelle de M. David n'est pas un travail de théorie désintéressée; il est destiné, dans la pensée de l'auteur, à servir de fondement à une *politique agraire* du socialisme allemand, une politique positive et pratique, établie, non pas sur des conceptions *a priori*, mais sur l'observation des faits.

L'œuvre, d'ailleurs, ne se présente pas ici complète, achevée. Ce très gros volume n'est que le premier volume d'une série où seront traitées les différentes questions qui intéressent les *rapports du socialisme et de l'agriculture*; celle qui fait le sujet de ce premier volume est la *question de l'exploitation*. Cette subdivision de l'étude entreprise par M. David lui était presque imposée par la complexité et la difficulté de l'observation et de l'analyse; que son travail, que son exposition y aient beaucoup gagné, cela n'est pas douteux. En revanche, il faut que le critique n'oublie pas, quand il veut juger son livre, que ce livre n'apporte pas de conclusion générale, définitive à une question qu'il n'embrasse pas tout entière; il faut que le critique n'oublie pas la délimitation très nette que l'auteur s'est volontairement tracée. Cet oubli, M. Kautsky l'a commis, pour quelque cause que ce soit, dans sa polémique contre l'ouvrage de M. David¹; et c'est pourquoi une bonne partie de cette polémique ne porte pas: elle dépasse le but, elle va toucher un volume à venir, une publication en projet et une intention. M. David a très justement relevé ce qu'il y a d'abusif dans cette méthode d'appréciation².

On retrouve deux parties dans le livre dont il s'agit, et dont il s'agit seulement ici: la première est une partie de *critique*, la seconde une partie d'*exposition positive*. Dans une assez longue introduction, et dans les premières lignes ou les premières pages d'un certain nombre de ses chapitres ou de ses paragraphes, à propos des questions diverses qu'il y étudie, M. David fait la critique des opinions successives présentées par le socialisme allemand officiel sur *la théorie et la politique agraires*. On ne peut reprocher à cette critique qu'une chose, le tour vraiment *personnel* qu'elle adopte à

1. Kautsky, *Sozialismus und Landwirtschaft, Die neue Zeit*, 28 février au 28 mars 1903.

2. David, *Zu Kautskys Kritik meines Agrarwerks, Socialistische Monatshefte*, août, septembre et octobre 1903, not. septembre, p. 662 sqq.

plusieurs reprises à l'égard de M. Kautsky: il est pris à partie, avec vigueur, avec précision, pour son ouvrage sur la *Question agraire*¹; mais la personnalité de cette insistance paraît malveillante: un jugement toujours objectif n'eût été que sévère.

Cette réserve faite, il convient de marquer la force d'une critique d'autant plus vive qu'elle se contente, la plupart du temps, de confronter les *opinions* avec les *faits* qui les ruinent; à cet égard elle est d'une excellente méthode, d'une excellente tenue, et mérite d'être mentionnée ici comme un utile exemple. Elle montre le caractère *abstrait, formel, a priori* de ces affirmations dogmatiques qui, dès 1868, 1869, condamnaient la petite propriété paysanne sans enquête préalable, sans étude positive et réaliste (p. 22, 23, 30); elle montre l'immutabilité de la doctrine, qui se répète sous les formules rajeunies, et qui, se tenant à l'écart des faits, ne peut être modifiée par eux (p. 37); mais ils la contredisent, ils la forcent à se contredire, et enfin, comme le parti socialiste est un parti d'action, la contradiction s'étend entre sa théorie et sa pratique, qui doit nécessairement s'accommoder des faits et en éviter le démenti.

Le seul moyen d'éviter sûrement ce démenti, c'est de fonder sur les faits seuls théorie et pratique. C'est ce qu'a voulu faire M. David. Dans toute son exposition apparaît la méthode positive dont il s'est servi. Son unique souci, c'est le souci de la vérité: peu lui importe d'où elle vienne, et il ne lui répugne pas, à lui socialiste, de se trouver en accord avec des économistes bourgeois sur des propositions rigoureusement démontrées et vérifiées (p. 57); membre du parti socialiste allemand, il estime qu'aucun parti, aucune politique ne sauraient prévaloir contre les faits, contre la vérité. Ces dispositions méthodiques devaient produire une œuvre probe et vigoureuse: l'exposition de M. David, les thèses qui s'y présentent valent par la qualité de la recherche, de la méthode, de la critique, de l'interprétation. M. David ne se contente pas de rassembler et de choisir les statistiques: il sait les *contrôler*, et il n'ignore pas les vices de leurs classifications, cette « relativité » des groupements fournis par elles (p. 49-50, note). Sur une documentation de bon aloi, M. David établit très fermement, et en pleine clarté, les don-

1. Cf. plus bas.

nées des problèmes posés par lui, ou les propositions dont il poursuit la démonstration. Tous les termes de ces problèmes et de ces propositions doivent être considérés, dans leur définition, dans leur délimitation précise, par quiconque entreprend la vérification des solutions et des démonstrations fournies. Faute de cette considération nécessaire, M. Kautsky a pu combattre à faux, et, en quelque sorte, dans le vide, la thèse principale du livre : il a généralisé les termes, *très soigneusement définis*, de cette thèse, et il a attribué à M. David l'affirmation de la supériorité *absolue* de la petite culture, tandis que M. David détermine les *conditions* techniques, géographiques, économiques dans lesquelles cette supériorité se réalise (« Der Kleinbetrieb ist überlegen in den Zweigen, für die Intensitätsstufen und unter den Produktionsverhältnissen, denen die Landwirtschaft der westeuropäischen Kulturländer infolge der überseeischen Konkurrenz entgegenstrebt », p. 56). L'extrême *précision des définitions* est constante dans l'œuvre tout entière : elle subsiste, en chaque point de l'exposition, des conclusions aux prémisses ; elle a pour effet de poser *les phénomènes* dont il s'agit avec la *détermination* la plus nette et la *différenciation* la plus rigoureuse (cf. p. 233, sur la distinction entre la *Funktionspezialisierung* et la *Funktionskombination*, à propos du *machinisme industriel* et du *machinisme agricole*).

M. David porte ensuite l'effort de son esprit à l'*analyse* de ces phénomènes ainsi déterminés et différenciés ; et cette analyse est généralement excellente. Dès le début de son livre, il refait ainsi l'analyse du *procès de la production*, en suivant Marx de près, et en montrant comment Marx, faute de pousser assez loin la décomposition et l'observation des éléments, a confondu des choses différentes, et, en particulier, n'a pu distinguer le *procès organique* de la *production agricole* du *procès mécanique* de la *production industrielle* (p. 68-70). De même, il refait l'analyse de la *coopération simple* et de la *division du travail*, et reconnaît ainsi l'existence d'une troisième forme d'organisation, celle de *petits groupes de travail organisés*, tels qu'il peut s'en constituer sur une petite exploitation agricole (p. 94-95). Mais M. David ne se contente pas de recommencer, avec plus de vigueur et de pénétration, le travail fait avant lui : dans la plus grande partie de son ouvrage, c'est du travail absolument neuf et original dont il présente les résultats. Plusieurs exemples de cette exposition très claire de recher-

ches très perspicaces sont à citer entre beaucoup d'autres : ainsi, que le *moteur animal* est aussi bien adapté au travail agricole qu'il l'est mal au travail industriel (p. 217 sqq.) ; que les instruments et les machines agricoles sont plus difficilement *rentables* que les machines industrielles (p. 235) ; quel est le *rapport* entre la grandeur moyenne des exploitations, le degré de l'instruction agricole et les progrès de la culture et de l'exploitation (p. 285 sqq.) ; comment pourrait se développer la culture des légumes et des fruits dans les exploitations minuscules (p. 423) ; quelles raisons s'opposent à l'industrialisation complète de l'exploitation agricole produisant pour l'industrie (p. 524 sqq.) ; comment l'*exploitation agricole* peut s'affranchir des *exploitations annexes*, en particulier de celles qui ont pour but la transformation et la fabrication des produits agricoles en vue de la consommation, et comment cet affranchissement est une cause de rendement meilleur (p. 540 sqq.) ; quelles sont les *lois de la productivité et de la rentabilité agricoles* (p. 624 sqq.) ; quelle est la *relation* entre la *quantité de travail* réclamée par une culture et l'*éloignement maximum du marché* qu'elle peut admettre (p. 676 sqq.) ; — ce sont là autant de modèles de démonstration lucide et précise. Par cette dialectique réaliste, positive et clairvoyante, M. David, le critique attentif et sévère des dogmes marxistes, apparaît vraiment comme le continuateur de Marx, il applique vraiment la méthode de Marx avec une discipline rigoureuse et affranchie de préconcepts, il montre vraiment le sens et la valeur des *conditions spécifiques de la production* considérées comme *causes* (cf. p. 311).

Une telle œuvre est trop importante pour qu'on ait le droit d'en passer sous silence les imperfections. En premier lieu, quelle que soit la netteté du plan, l'exposition offre, en plusieurs endroits, quelque confusion, quelque désordre (cf. p. 240 sqq., 321 sqq., 424 sqq.). La cause en est, parfois, que l'auteur, sacrifiant le besoin de clarté au désir d'être complet, veut réunir dans un seul développement trop d'éléments d'explication, et aborde en même temps une série de questions qui devraient être séparées (p. 74) ; ou que la distribution des arguments est faite selon une énumération, une coordination tout *empirique*, et non d'après un principe logique de classification (p. 72-76) ; ou enfin que des explications sont données discursivement et incomplètement, comme en passant, sur des questions accessoires, mais importantes (p. 136). — En

second lieu, si bonne que soit la méthode de M. David, elle n'a pas su éviter quelques fautes, tant il est difficile de n'en point commettre. Voici des exemples. M. David démontre *déductivement* que la coopération cause la diminution de la productivité dans la grande entreprise, tandis qu'elle en cause l'augmentation dans la petite entreprise : la démonstration reste douteuse en l'absence de chiffres (p. 88). L'autorité d'un auteur, soutenue de chiffres insuffisants, ne saurait tenir lieu de preuve (p. 113-114). Quelques *exemples*, présentés dans une *enquête non vérifiée*, ne sauraient tenir lieu de résultats statistiques (p. 115-117). La statistique elle-même ne doit pas être considérée comme un renfort d'argumentation, à reléguer en note (p. 223); elle doit fournir la matière fondamentale et essentielle de la démonstration positive. L'utilisation d'une bonne source de seconde main ne peut dispenser, quand elle ne présente pas elle-même l'origine positive qu'elle doit certifier et garantir, de remonter jusqu'à cette origine, à fin de contrôle et de vérification, c'est-à-dire aux faits (p. 495). Pour établir le rapport entre la petitesse des exploitations et l'intensité de la production, M. David se contente de produire des cas « typiques, » mais il ne démontre point que ces cas sont *typiques*, et les données mêmes du rapport demeurent incertaines (p. 655). — Enfin, en troisième lieu, la conviction raisonnée où se trouve M. David de la supériorité de la petite culture sur la grande l'entraîne, à quelques reprises, à exprimer sa préférence d'une manière plus *sentimentale* que positive (p. 111); il semble alors, en quelque sorte, voir en beau tout ce qui s'y rapporte (p. 284); il donne l'illusion d'un préjugé, servi, d'ailleurs, par une rare vigueur d'argumentation (p. 389); mais assez d'éléments objectifs d'appréciation sont là pour dissiper cette illusion, un peu fâcheuse quand elle se produit pour un si solide ouvrage.

Si on laisse de côté l'introduction, qui traite du programme et de la politique agraires du socialisme, cet ouvrage se divise en douze chapitres, entre lesquels se répartissent les questions particulières impliquées dans la question générale de l'exploitation agricole.

1. *Différence essentielle entre les procès de la production dans l'agriculture et dans l'industrie.* — La production industrielle est une production *mécanique*, et la production agricole est une production *organique* (p. 70). A la différence de la production industrielle, la production agricole est nécessaire-

ment *discontinue*; elle comporte une série de *travaux divers et successifs* (amendement, labourage, hersage, semailles, foulage, hersage, etc.); elle exige la *mobilité du travail*; elle doit suivre le cours des *saisons*; elle s'accomplit sur un *local étendu*; elle comporte une *consommation reproductrice*, celle qui produit l'*engrais*; elle rencontre une *limitation naturelle*, et assez étroite, de la *productivité*.

2. *La coopération simple.* — Il est faux que le seul fait de la coopération d'un certain nombre de travailleurs ait de bons effets sur la productivité du travail; à la coopération doit s'adjoindre le *contrôle*, et la difficulté du contrôle dans les grandes exploitations a pour conséquence la diminution de la productivité. Il faut distinguer la coopération et l'*accumulation des forces de travail*, qui, possible dans les petites entreprises, permet l'accomplissement des travaux momentanés et rapides que réclame l'agriculture (par exemple, au moment de la moisson, p. 92-93); la coopération, réalisée dans les grandes entreprises, ne leur fournit rien de sûr en vue de ces travaux. Sur les petites exploitations peuvent se constituer, avec les membres mêmes de la famille, des *groupes de travail*, qui ne présentent point le caractère d'une coopération, mais d'une *combinaison du travail*, d'une *division du travail*, d'une *organisation*. — Dans les grandes exploitations peut être obtenue une *économie* réelle en *moyens de production*; mais cette économie est compensée par la dissipation qui résulte des difficultés du contrôle. L'exploitation en grand ne permet point l'*économie de terrain*; car, en tant que le sol produit, le caractère de cette exploitation et la coopération qu'elle réalise n'en rendent pas une parcelle inutile. Quant aux pertes de terrain qui résultent de l'élévation des clôtures, il ne faut pas les exagérer pour les petites exploitations; et quant à celles qui résultent de la multiplication et de l'irrégularité des chemins, des voies et des accès, ce n'est pas un vice *inhérent* à la petite culture : il peut être corrigé par des améliorations, par des rapprochements et des réunions de parcelles; d'ailleurs, aux pertes de temps et de travail qui en sont la conséquence pour les petites exploitations peuvent être opposées celles que cause, dans les grandes exploitations, la distance du centre à la périphérie. Les grandes exploitations réalisent une *économie* appréciable sur le terrain nécessaire aux *bâtiments de l'exploitation*; mais le danger des épizooties est plus grand dans leurs vastes locaux; d'autre part,

le petit cultivateur bâtit à meilleur compte que le grand, et ses frais d'entretien sont beaucoup moins considérables ; en revanche, le logement des domestiques revient à un prix beaucoup moins élevé dans les grandes exploitations. L'économie d'instruments et d'ustensiles est réelle dans les grandes exploitations ; mais, dans les petites, l'emploi de matériel se fait plus exactement et plus utilement, et l'entretien est meilleur. En somme, les avantages de la coopération auxquels peut prétendre la grande culture sont plus que compensés par les inconvénients (p. 117).

3. *La division du travail.* — La tendance à la spécialisation, si forte dans l'industrie, rencontre dans l'agriculture des difficultés particulières ; les meilleurs exemples de culture et de production présentent la réunion et la combinaison de cultures différentes. La culture américaine, culture en grand d'une seule plante à la fois, est irrationnelle, et elle subit un recul ; l'expérience démontre l'avantage d'une alternance de cultures. La spécialisation dans l'élevage rencontre aussi des difficultés telles qu'elle n'existe réellement pas ; ce qui existe, c'est la spécialisation dans l'utilisation des produits de l'élevage (lait, viande, animaux de trait). Les conditions naturelles de l'économie agricole s'opposent à une séparation radicale de la culture et de l'élevage ; partout où se manifeste, non pas cette séparation, mais seulement une diminution relative de la culture ou de l'élevage, diminution qui altère leur rapport naturel, le phénomène doit être considéré comme exceptionnel, et il doit être attribué à des conditions particulières (écoulement assuré du fourrage et de la paille et proximité de fourniture d'engrais pour les exploitations qui font surtout la culture ; écoulement assuré des produits de l'élevage et fourniture commode et avantageuse de fourrage pour les exploitations qui font surtout l'élevage). La seule spécialisation que puisse comporter l'agriculture est celle que déterminent le sol et le climat ; ce que demande l'agriculture, c'est une combinaison rationnelle et une division technique du travail. — Il ne peut y avoir dans l'agriculture de spécialisation du travail et des travailleurs comme dans l'industrie, comme dans la manufacture : le caractère successif et temporaire des travaux s'y oppose ; s'il y a des ouvriers agricoles spécialisés, ce sont des ouvriers de saison. Dans l'élevage, la spécialisation du travail est possible ; mais le travail des ouvriers spécialisés se compose de tâches hétérogènes. D'autre part, tout, dans l'agricul-

ture, est contraire à la spécialisation du travail en tant qu'elle comporte la division du travail en travail corporel et travail intellectuel ; l'agriculture exige l'union constante, dans le travail, de l'activité intellectuelle et de l'activité physique, des connaissances techniques et de l'habileté manuelle. Ce qu'elle permet, en revanche, et aussi ce qu'elle réclame, c'est la division naturelle du travail selon l'âge et le sexe ; condition à laquelle satisfait la famille du petit cultivateur (*Bauernfamilie*), qui n'est pas seulement une communauté domestique (*Hausgemeinschaft*), mais une communauté économique et professionnelle (*Berufsarbeitsgemeinschaft*) (p. 153). — Enfin la nature du travail agricole, momentané et successif, ne permet pas la division du travail telle qu'elle est réalisée dans l'industrie, avec son double caractère de contemporanéité et de juxtaposition du travail, qui a pour effet d'en assurer la régularité et le contrôle intérieur ; par suite, ces deux avantages de régularité et de contrôle doivent nécessairement faire défaut à la grande exploitation agricole.

4. *La machinerie agricole.* — La continuité du travail industriel a rendu possibles l'établissement et les progrès du machinisme ; la discontinuité du travail dans l'agriculture est un obstacle à la machinerie agricole. — La nature du travail agricole ne permet pas l'emploi, dans l'agriculture, des moteurs centraux qui sont un des principaux avantages, une des principales causes d'économie dans le machinisme industriel ; le travail agricole est constamment mobile, il exige des moteurs mobiles dont les inconvénients sont multiples. — La machine à battre à vapeur ne cesse de faire des progrès dans l'économie agricole, ses avantages sont grands ; si, dans les petites exploitations, le nombre des machines à battre est encore relativement peu élevé, c'est que, parmi ces exploitations, il en est beaucoup qui n'ont rien à battre ; mais il n'y a dans la petitesse de l'exploitation aucune raison technique qui puisse empêcher l'emploi des machines à battre, comme le prouve l'importance du nombre absolu de ces machines dans les petites exploitations. A la différence de la machine à battre, la charrue à vapeur a encore pris peu d'extension ; son avantage est la profondeur du labourage qu'on peut obtenir avec elle ; mais ce labourage profond n'exige pas exclusivement l'emploi de la charrue à vapeur, et d'ailleurs il n'est pas nécessaire pour toutes les cultures ; aussi la charrue à vapeur est-elle un instrument d'emploi spécial, et non pas

universel : il faut déterminer dans quelles conditions naturelles et économiques le labourage profond est mieux fait par la charrue à vapeur que par la charrue à traction animale, et on verra alors que ces conditions sont assez restreintes. — L'utilisation de l'électricité dans l'économie agricole, si grande et si rapides que soient les progrès de la technique et de la construction, est encore trop peu développée et perfectionnée pour qu'on puisse en apprécier les résultats; en tout cas, la petite exploitation peut en attendre autant de profit que la grande. — Pour les transports nécessaires à l'exploitation agricole, les moteurs mécaniques sont coûteux, d'un emploi difficile; des progrès peuvent y être réalisés, mais un obstacle naturel subsistera toujours, la discontinuité du travail agricole. A cette discontinuité, au contraire, le *moteur animal* est naturellement adapté; l'animal réalise le *moteur mobile* et même *automobile* dont a besoin l'agriculture (p. 218); la vache, en particulier, l'animal des petites exploitations, est la bête de trait idéale, le plus rationnellement utilisable, et au meilleur compte (p. 221). — La machinerie agricole est presque exclusivement une *petite machinerie* faite pour le *moteur humain ou animal*; elle comporte un certain nombre de *machines à emplois multiples et combinés*. « L'exploitation industrielle recourt à un système de machines spéciales fonctionnant combinément, tandis que l'agriculture a des machines à fonctions combinées et fonctionnant isolément » (p. 233). La *rentabilité* des machines agricoles est beaucoup plus difficile et incertaine que celle des machines industrielles : elles s'usent plus vite, en raison des dégradations atmosphériques qu'elles ne peuvent éviter; elles subissent les arrêts et les pauses qui tiennent à la discontinuité du travail agricole; elles sont coûteuses et sujettes au risque d'être inutilisables dans les conditions d'une exploitation donnée. Leur rentabilité, néanmoins, peut être réelle; mais elle est très *diverse* selon les *machines* et selon les *cas*. Enfin la plupart des machines agricoles, étant de petites machines mobiles, peuvent être aussi facilement et avantageusement employées par les petites exploitations que par les grandes; et, d'autre part, pour les grosses machines, l'exploitation agricole, n'exigeant pour la plupart des travaux qu'un fonctionnement intermittent, en rend possible l'*emploi collectif*, qui les met à la portée et à la disposition des petites exploitations.

5. *Influence de la machinerie sur la condition des travailleurs agricoles.* — Dans l'agriculture, la machinerie *épargne et remplace* beaucoup moins de *travail humain* que dans l'industrie. D'ailleurs, cet effet d'économie et de substitution est plus que compensé par l'effet d'une culture intensifiée, qui est d'exiger une augmentation de main-d'œuvre (p. 257-258). Aussi n'est-il pas étonnant de constater que la caractéristique du marché de travail agricole est, non pas le manque de travail, mais le *manque de travailleurs* (p. 260). La machinerie agricole est incapable de libérer des forces de travail, comme la machinerie industrielle. — La machine, dans l'agriculture, ne peut pas être « servie », comme elle l'est dans l'industrie; elle doit être constamment « dirigée »; elle réclame un haut degré d'assurance, d'intelligence et d'habileté; il n'est pas possible, dans l'agriculture, de remplacer, grâce à la machinerie, des ouvriers *qualifiés* par des ouvriers *non qualifiés* (p. 266-269). — La machinerie agricole tend à restreindre et à diminuer le travail des femmes. Quant à l'extension certaine du travail des enfants, elle n'est pas due aux progrès de la machinerie, ainsi que le prouve le genre des travaux auxquels sont employés les enfants, mais au défaut de travailleurs adultes. D'ailleurs, aucune raison de principe ne peut s'opposer au travail des enfants dans l'agriculture; ce travail, à condition qu'il soit *rationnel* et *éducatif*, peut même être considéré comme une des nécessités urgentes de la société actuelle; mais les excès de travail et l'exploitation dont souffre l'enfant dans les grandes entreprises agricoles sont des faits patents, et, au contraire, la distribution du travail dans les petites entreprises familiales semble pouvoir permettre dans les meilleures conditions possibles l'occupation et l'instruction agricoles de l'enfant. On constate, d'ailleurs, que les pays de petite culture sont, de beaucoup, les plus favorables à l'enseignement agricole, sous toutes ses formes, et dès l'école. — La machinerie n'a pas causé d'augmentation de la journée de travail dans l'agriculture; mais elle n'en saurait causer non plus de diminution, comme elle a pu le faire dans l'industrie. Des difficultés spéciales s'opposent à cette diminution, à l'établissement d'une *journée normale* de travail : nature des *travaux intérieurs*, moissons et travaux *intermittents*, longs travaux d'été et courts travaux d'hiver. Tandis que, dans l'industrie, la machine a permis d'augmenter la production et de raccourcir le travail sans diminution de salaire pour

les producteurs immédiats, elle n'obtient ni ne peut obtenir cet effet dans l'agriculture. Aussi la détermination de la durée du travail ne peut-elle pas être soumise à un calcul uniforme et rigide; elle doit consister surtout dans la détermination de *mesures spécifiques*, comme celles qui tendraient à organiser le temps du chômage hivernal, à régler les heures nécessaires de repos et de sommeil pour les travailleurs agricoles, etc. La diversité des modes d'emploi et de rémunération a pour conséquence la multiplicité des solutions dans la question du salaire. — La misère du prolétariat agricole, surtout à l'est de l'Elbe, est un fait indiscutable et indiscuté. La grande culture qui exploite cette misère ne se soutient que par des mesures *artificielles*, en particulier celles de la *législation douanière*. Le prolétaire agricole ne trouve devant lui qu'une seule voie d'émancipation : l'élévation au rang de petit propriétaire.

6. *L'amélioration du sol*. — Toute exploitation agricole dépend des qualités naturelles du sol et du traitement de ces qualités par le cultivateur. Le cultivateur ayant à choisir entre la culture *extensive* et la culture *intensive*, et cette dernière exigeant une quantité de soins compliqués et minutieux, on en déduit la *supériorité*, pour la culture *intensive*, du *petit agriculteur* qui a la direction constante et personnelle du travail et du contrôle.

7. *L'engrais*. — Il ne faut pas confondre le *travail* du sol, qui peut être industriel, et l'*alimentation* du sol, qui doit être rationnelle; il ne faut pas croire, par suite, que l'agriculture *capitaliste* doive être nécessairement une agriculture *rationnelle* : erreur préliminaire qui a égaré très loin bien des économistes. Rien ne s'oppose à ce que la petite culture participe à tous les progrès de la science des engrais; et même elle peut, mieux que la grande, en faire et en suivre toutes les applications pratiques. Tandis que la grande culture précipite la dilapidation des forces du sol, le pays qui a porté jusqu'à la perfection l'utilisation de ces forces, la science des améliorations par l'engrais, la science de la plus grande économie et du meilleur rendement, c'est un pays de *petite culture rationnelle*, la Chine. — Plus est petite une exploitation agricole, plus il est facile d'y maintenir l'*équilibre* entre l'*alimentation du sol* et la *production* par ce sol des *matières alimentaires* (p. 415). A cet équilibre peut tendre la petite culture, la petite exploitation accessoire (*Nebenbetrieb*) de l'ouvrier, de l'em-

ployé : cette exploitation peut être à la fois économique, rationnelle, hygiénique; la décentralisation et le déversement sur la campagne de la surpopulation des grandes villes en favorisent l'extension. — Tandis que la petite culture est sensiblement supérieure en productivité, notamment pour le bétail, les céréales, les pommes de terre, la grande culture est universellement ruineuse pour le sol.

8. *Amélioration des qualités physiologiques des plantes cultivées; leur défense contre les organismes nuisibles*. — L'introduction de nouvelles espèces cultivées, la formation de variétés, l'amélioration des semences, la lutte contre les mauvaises herbes — et le procédé le plus sûr de cette lutte est l'alternance des cultures, nécessaire et habituelle aux petites exploitations, — la lutte contre les plantes parasites, bactéries et champignons, la lutte contre les animaux nuisibles, avec ses mesures multiples, incessantes, méticuleuses, tout cela réclame dans l'exploitation des qualités de méthode, de précision, de direction continue, de contrôle, par où le petit cultivateur affirme et peut maintenir sa supériorité.

9. *Progrès accomplis dans l'élevage*. — Des institutions de *coopération* et de *communalisation* permettent aux petits cultivateurs de participer à tous les progrès techniques et économiques de la science de l'élevage (p. 480-484). D'autre part, le soin des animaux, compliqué, difficile, exige la surveillance, l'initiative et la responsabilité du chef de l'entreprise. D'ailleurs, les plus beaux résultats que fournisse l'élevage ont été obtenus dans des pays de *petite propriété* (p. 495).

10. *L'exploitation agricole et les principes de l'économie individualiste*. — La tendance essentielle de l'économie agricole, dans son évolution, a été la *différenciation* de la *production purement agricole*; l'exploitation purement agricole est sortie et s'est dégagée de l'*exploitation mixte*, mi-agricole et mi-industrielle, de l'ancienne *économie domestique* (p. 502). Des artisans de plus en plus spécialisés ont remplacé, dans la campagne, les paysans cultivateurs et travailleurs à domicile, pour ce qui est de leur activité et de leur production industrielle. Cette évolution a été accélérée par les progrès du capitalisme et de la division du travail. L'augmentation constante du travail agricole a eu pour conséquence la diminution des *travaux industriels* encore conservés par les paysans. Parmi ces travaux, les plus résistants sont ceux qui servent aux usages même de la famille : *fabrication du pain*, dont les

avantages sont certains, non pas en comparaison des avantages fournis par les grandes boulangeries capitalistes, mais en comparaison des avantages médiocres et compensés d'inconvénients offerts par les petites boulangeries urbaines; *boucherie domestique* (en particulier pour le porc, qui est l'animal des petites exploitations); *réparations*: celles qui s'adressent aux machines modernes exigent des connaissances spéciales et une habileté technique, mais ces connaissances et cette habileté peuvent être acquises par le paysan, surtout grâce à un enseignement approprié, commençant dès l'école. — Quant au *travail à domicile* annexé au travail agricole dans certaines exploitations, on a prétendu tirer argument contre la petite culture et la petite propriété de l'état misérable des populations agricoles chez lesquelles il est conservé. Mais il faut distinguer soigneusement de la petite exploitation agricole, visée à faux par cet argument, la *propriété naine* (*Zwergbesitz*) contre laquelle, il porte en réalité (p. 512); la petite exploitation agricole, pure et franche, *n'est pas intéressée* au sort de ces industries à domicile accessoires et annexes: elles sont une *dépendance*, et, pour la majeure partie, un *produit* de la *grande industrie*, qui en a plus créé de nouvelles formes qu'elle n'en a détruit d'anciennes, constituées dans l'économie agricole à une période antérieure de l'évolution (p. 517). « La misère du tisserand à domicile, par exemple, ne résulte pas de la restriction de sa production *agricole* par suite de la concurrence des grandes exploitations, mais de l'écrasement de sa production *non agricole* par la production capitaliste, ou de l'exploitation de sa force de travail par la fabrique capitaliste. La cause de sa déplorable situation, ce n'est pas qu'il fasse de l'agriculture, mais qu'il ne fasse pas *seulement* de l'agriculture » (p. 518). — Des arguments de fait s'opposent à la théorie, généralement conçue *a priori*, de *l'union intime de l'agriculture et de l'industrie*: par exemple pour la distillerie (p. 521-526); pour la sucrerie: d'après sa nature et son organisation, l'industrie de la sucrerie comporte une fabrique centrale indépendante pour un assez grand nombre d'exploitations agricoles; étant donné le nombre des sucreries allemandes, le nombre des tonnes de betteraves employées et le nombre d'hectares plantés de betteraves, s'il fallait qu'à chacune des sucreries fût annexée une grande exploitation unique dont la sucrerie considérée employât respectivement les produits, ainsi que le voudrait la théorie abstraite, il faudrait

quatre centaines de grandes exploitations agricoles telles qu'il n'en existe actuellement qu'un nombre infime, et comprenant chacune un terrain betteravier tellement considérable qu'il n'en existe *peut-être pas un seul*; d'ailleurs, il faut pour la betterave sucrière une culture *intensive*, qui ne peut être donnée que dans des exploitations de dimensions assez restreintes; et, en fait, la grande majorité des exploitations fournissant des betteraves à l'industrie sont de petites exploitations. La statistique prouve, au total, que très peu nombreuses sont les exploitations agricoles auxquelles est unie une exploitation industrielle, et que, parmi ces exploitations agricoles, la grande majorité sont de petites exploitations (p. 527-531). En réalité, l'évolution conduit à la *différenciation croissante* et à l'affranchissement complet de l'exploitation agricole; le procès de la production organique des matières agricoles et le procès de la transformation industrielle et mécanique de ces matières tendent à se séparer de plus en plus nettement et radicalement; il y a « incongruence » entre la *grandeur rationnelle* d'une *industrie de transformation* parvenue à un haut degré de développement technique, et la *grandeur rationnelle* d'une *exploitation agricole* moderne de culture *intensive* (p. 534-535).

11. *Le procès d'organisation spécifique de l'agriculture sous l'influence des principes de la coopération.* — Par application des principes coopératifs, l'industrie de transformation des produits agricoles est détachée de l'exploitation agricole de manière que le cultivateur conserve un *droit de propriété* sur la nouvelle exploitation industrielle, rendue indépendante; ce qui n'est possible que par une forme de *propriété collective* (p. 539). « Il s'agit ici, non pas d'*associations de production* (*Produktivgenossenschaften*), dans lesquelles les propriétaires sont en même temps travailleurs, mais d'*associations de producteurs* (*Produzentengenossenschaften*), c'est-à-dire d'entreprises dirigées par une administration collective, mais dont les actionnaires, ne travaillant pas eux-mêmes dans l'entreprise collective, sont occupés respectivement à la production des matières brutes dans leurs exploitations agricoles individuelles. Ces exploitations acquièrent donc par là à un plus haut degré le caractère d'exploitations purement agricoles » (p. 539-540). D'ailleurs, dans la mesure où cette organisation nouvelle se développe, l'exploitation agricole peut prendre plus exactement sa place dans une économie de travail très

divisé. Le Danemark fournit l'exemple et le modèle de cette évolution et de cette organisation économique ; or, c'est un pays dans lequel les petits agriculteurs sont en énorme majorité. L'institution des *laiteries coopératives*, telle qu'elle y apparaît, montre que « le travail du lait, à l'intérieur de l'exploitation agricole, a cessé d'exister ; le cultivateur et sa femme peuvent se consacrer dans une plus large mesure à la pure production agricole », (p. 551). — Les autres formes de coopération agricole, *coopération pour la vente, pour l'achat, pour la consommation*, révèlent également l'importance de cette organisation nouvelle, dans laquelle la part des petits agriculteurs est de beaucoup prépondérante.

12. *Principes généraux du développement de la production agricole.* — Dans l'économie agricole, la *loi du produit décroissant* est exacte pour un degré donné de la science agricole et de la technique (ici se place, p. 622 à 631, une très intéressante analyse de cette loi) ; elle a pour conséquence la *supériorité du petit agriculteur, comme producteur*, en face du grand. Il est possible d'augmenter la productivité du sol, de modifier le rapport entre le travail et le produit à un moment donné, soit en diminuant le travail, soit en augmentant le produit. Dans l'industrie, la diminution du travail a pu être obtenue par la division technique du travail et par la machinerie ; mais, dans l'agriculture, la division du travail n'exerce pas et ne peut exercer son action économique d'épargne et de restriction, et la machinerie n'a pas, à cet égard, de valeur uniforme : elle remplace avantageusement la main-d'œuvre dans les pays neufs, dans les cultures de production nouvelle, mais non ailleurs ; dans les exploitations agricoles des pays anciens et très cultivés, ceux de l'Europe occidentale, la machinerie est inefficace : là, on ne peut songer qu'à augmenter directement le produit par une modification du procès organique de la culture. Cette augmentation peut être obtenue par l'*intensification de la culture* d'une espèce donnée, ou par la *culture d'espèces nouvelles*, réclamant plus de travail, et un travail plus intensif : or, ces deux procédés ont pour conséquence un *recul de la machinerie*, recul relatif dans le premier cas, et absolu dans le second (p. 653). « Tandis que, dans l'industrie, le machinisme et l'augmentation de la production vont de pair, ils sont contradictoires dans l'économie de la production organique et agricole. Dans cette économie, la proportion du travail diminue à mesure que s'élève l'intensité

de l'exploitation ; le rapport qui vaut pour l'industrie se trouve ici renversé : plus est grande l'intensité du travail, moins est grande l'importance de la machinerie » (p. 654). — L'application de cette loi à l'étude des rapports entre la grande et la petite cultures conduit à la conclusion suivante : l'avantage que la machinerie assure à la grande exploitation au stade de la culture extensive disparaît progressivement à mesure que s'accomplit le passage à une culture plus intensive, et au contraire, et en même temps, la *supériorité de la petite exploitation* grandit aussi progressivement, en tant qu'elle résulte du *travail intensif et qualifié* (p. 655). Il y a un rapport certain entre l'*intensité de la production agricole* et la *dimension des exploitations* : l'intensité est *inversement proportionnelle* à la dimension de l'exploitation. Il en résulte que l'évolution, même dans un pays relativement neuf comme l'Amérique du Nord, tend à la constitution et au développement des petites exploitations indépendantes ; cette tendance s'accorde avec le besoin d'intensification que réclame la culture moderne. — A mesure que l'économie agricole se transforme dans le sens de cette évolution, qui comporte intensification et spécification croissantes, elle se transforme aussi dans le sens d'une *organisation mondiale*. Cette organisation dépend de la *quantité spécifique de travail* réclamée par chaque culture, et de l'*adaptation spécifique* de cette culture aux conditions naturelles. 1° Moins est grande la quantité de travail réclamée par une sorte de culture (ou d'élevage), plus est grand l'éloignement extrême du marché que cette culture peut tolérer ; cet éloignement est considérable pour le blé tel que peuvent le produire les cultures extensives de l'Amérique, il est minime au contraire pour les légumes fins de consommation nécessairement rapide. Plus un produit doit satisfaire une consommation rapide et proche, moins le marché mondial se présente pour ce produit comme un tout uniforme : alors s'établissent toutes les distinctions de sortes et d'espèces, et le marché se subdivise en petites zones multiples et relativement indépendantes (p. 676-679). 2° L'organisation du marché mondial dépend des conditions naturelles auxquelles doit s'adapter chaque culture, sous l'influence correctrice de l'organisation des transports, qui peut changer la valeur d'un produit donné pour un lieu de production et pour un lieu de consommation donnés. Ce qui s'oppose à l'organisation mondiale de l'économie agricole, ce sont les intérêts

particuliers, étroitement nationaux, des différents peuples, tels qu'ils se manifestent par les *tarifs protecteurs* et les *primes d'exportation*. Pourtant deux pays n'ont pas suivi cette politique douanière : l'Angleterre et le Danemark ; et l'expérience a été tout à fait concluante contre l'Angleterre, pays de *grande culture extensive*, en faveur du Danemark, pays de *petite culture intensive*. En Allemagne, l'opposition d'intérêts, sur la politique douanière, est absolue entre les agrariens et les grands propriétaires, d'une part, qui ont besoin des tarifs protecteurs ou même prohibitionnistes, et les petits cultivateurs, que ces tarifs lésent triplement, car ils empêchent l'acquisition à bon marché de fourrages étrangers, élèvent le prix du pain, diminuent le bien-être général et, par suite, la demande des produits agricoles.

Conclusions. — *La doctrine marxiste de la concentration des exploitations ne peut s'appliquer à l'agriculture* (p. 687). La *coopération*, la *division du travail*, la *machinerie*, qui sont les trois conditions de la supériorité de la grande entreprise dans l'industrie, n'ont aucune valeur décisive dans l'agriculture. L'*intensification* croissante de la culture, surtout dans les pays très développés industriellement, réclame la *petite exploitation*, dans laquelle et par laquelle la *production agricole* est définitivement *affranchie de toute forme d'industrie annexe* et réellement *spécifiée*. La politique fondée sur ces conclusions positives ne peut être qu'une politique de protection des petits cultivateurs, une politique qui considère comme son objet le plus important la substitution des petites exploitations paysannes aux grandes exploitations capitalistes, qui enfin regardé comme la voie la plus pratique, la plus accessible et la plus courte de cette transformation la constitution de *coopératives de producteurs agricoles* (p. 699-701).

Maintenant se pose la *question de propriété*. Elle sera traitée dans le volume qui fera suite à celui-ci. Mais dès à présent le sens de la solution peut être indiqué : il s'agit de concilier le *droit de propriété éminente de la communauté* et le *droit d'usage des individus*.

H. B.

AUGÉ-LARIBÉ (MICHEL). — **Grande ou petite propriété?**
Montpellier, Coulet et fils, 1902, 217 p. in-8°.

Sous ce titre, M. Augé-Laribé étudie seulement, comme l'indique un sous-titre, l'« histoire des doctrines en France

sur la répartition du sol et la transformation industrielle de l'agriculture ». Cette étude, comme histoire, ou mieux encore comme analyse des pures *doctrines*, ne sera pas examinée ici ; elle est d'ailleurs bien faite, et intéressante. Retenons seulement les conseils méthodologiques de l'auteur, dont la plupart sont excellents.

D'abord, des précautions et des distinctions. Les économistes ont presque toujours confondu deux problèmes, dans la question générale de la grande et de la petite propriété, le « problème social » et le « problème économique ». « Grande ou petite propriété? En réalité, sous cette forme on pose deux questions, l'une concernant la valeur productive des diverses classes de propriétés, l'autre la valeur sociale des classes correspondantes de propriétaires. On peut se demander s'il est avantageux pour un pays d'entretenir un grand nombre de propriétaires formant une population stable, retardant le développement des agglomérations urbaines qui est peut-être trop rapide et rétablissant l'équilibre ; — ou bien, étant admis que l'idéal est d'obtenir le maximum de produit avec le minimum de travail, on se demande quel est le mode de culture du sol qui réalise la productivité la plus grande et quelle est la forme de propriété qui est la mieux appropriée au mode de culture qui a ainsi paru préférable. » Il faut distinguer ces deux questions, ces deux problèmes (p. 8-10). — Le classement des propriétés en « petites », « moyennes » et « grandes » présente d'énormes difficultés, qui tiennent en partie au mauvais aménagement des statistiques (p. 10 sqq). — Il faut distinguer, dans les études d'économie agraire, ce qui concerne la *propriété* et ce qui concerne l'*exploitation* (p. 11, note). — Dans l'emploi de la méthode monographique, « il faut soigneusement redouter les généralisations prématurées » (p. 174). — Les statistiques des cotes foncières et les statistiques agricoles sont d'un usage dangereux ; leurs bases sont peu sûres, leur exécution hasardeuse, leurs résultats souvent contradictoires et visiblement erronés. « Il y a si peu de chances pour qu'elles correspondent à la réalité, même d'une manière suffisamment approximative, que nous pensons qu'il serait de beaucoup préférable de ne pas s'en servir, tout au moins de ne les utiliser qu'à titre de simple indication » (p. 184-193).

M. Augé-Laribé recommande la méthode monographique. Mais il va de soi, comme il l'affirme, que cette méthode ne dis-

pense d'aucune des précautions qu'exige la recherche économique; les généralisations ne pourront être tentées qu'après un labeur immense de monographies bien faites.

H. B.

D. ZOLLA. — La crise agricole dans ses rapports avec la baisse des prix et la question monétaire. Paris, Naud, 1903, 246 p. in-8°.

C'est d'une crise particulière qu'il s'agit ici et non plus du phénomène général des crises économiques dont il a été traité plus haut. La crise agricole est cette gêne qui dans les pays occidentaux de l'Europe, et notamment en France, pèse sur la production agricole et sur la situation de l'agriculture depuis une vingtaine d'années. Ce malaise est tout à fait distinct des troubles qu'ont pu apporter, à intervalles divers, de mauvaises années ou bien telles causes accidentelles comme le phylloxera pour la vigne. Il est essentiellement de nature économique. Il a coïncidé avec un phénomène économique très important qui est la baisse des prix des produits agricoles, baisse à peu près ininterrompue depuis le même temps.

M. Zolla commence donc par réunir des séries de données comparables entre elles, propres à établir avec quelque précision le mouvement des prix des principaux produits agricoles au cours des vingt dernières années. Puis, il examine les relations que ce phénomène peut avoir avec la production pour le marché (opposé à la production immédiatement consommée chez le cultivateur même); avec l'augmentation de la production résultant des progrès techniques; avec la baisse des prix des matières premières (engrais, etc.) utilisées par l'industrie agricole; avec la baisse des salaires et des loyers agricoles; avec les recettes brutes et avec les profits de la culture (ce dernier point étant, pour M. Zolla, le fond même de la question).

C'est à une étude critique des causes de la baisse des prix qu'est consacrée la seconde partie de l'ouvrage: influence des importations de produits agricoles; influence de la crise monétaire, de l'appréciation de l'or, de la baisse de l'argent, de la concurrence des pays à étalon déprécié. Après avoir considéré rapidement l'influence de l'impôt, l'auteur arrive à dégager l'explication, pour lui essentielle, de la crise agri-

cole, qui est le développement de la production agricole dans le monde *coïncidant avec* la transformation des moyens de transport. « Ces deux questions sont si intimement liées qu'on ne saurait les séparer si l'on veut les bien étudier... »

Malgré la baisse des principaux produits agricoles, non seulement en Europe, mais dans l'est des États-Unis, la culture du blé et l'élevage du bétail sont restés lucratifs pour les agriculteurs du centre et de l'ouest (des États-Unis), *parce que* la réduction des frais de transport a compensé, au moins partiellement, la baisse des cours pratiqués sur les grands marchés... » (p. 18). L'auteur étudie ensuite les conséquences sociales de la crise agricole, abordant, au point de vue pratique présent, la discussion des *remèdes*.

On louera dans tout cet ouvrage une netteté d'exposition, une réunion consciencieuse et un choix heureux de documents, de statistiques, de faits, et une compétence incontestable qui en font un travail de valeur, utilisable autant par ceux qui au point de vue des « remèdes » et des « applications » n'adopteraient pas les opinions de l'auteur que par ceux dont il satisfera à la fois les besoins d'information et les tendances pratiques.

F. S.

LEFÉBURE (EDMOND). — La réforme agraire en Prusse. La législation des Rentengüter. Paris, Pedone, 1902, 208 p. in-8°.

Ce livre se divise en trois parties: 1° *Origine de la législation des Rentengüter*. Histoire de l'*emphytéose* en Prusse et des colonies intérieures aux xvii^e et xviii^e siècles; édit de 1807, qui libère le sol de la sujétion héréditaire; lois de 1850 et législation ultérieure tendant aux morcellements agraires, à la colonisation intérieure et au rétablissement du *bail héréditaire*. — 2° *Législation actuelle* (lois du 27 juin 1890 et du 7 juillet 1891 sur les *Rentengüter*, loi du 8 juin 1896 sur l'*Anerbenrecht*, loi du 12 juillet 1900 sur le *crédit intermédiaire*): par suite de cette législation, tout propriétaire peut morceler son domaine et en vendre les parcelles moyennant des constitutions de *rentes rachetables* par consentement mutuel; par le mécanisme de la *Rentenbank*, il peut toucher immédiatement le capital de la rente due par le débit-rentier; des privilèges d'*Anerbenrecht* sont institués pour les biens de rente; le crédit est facilité en faveur des acquéreurs de ces biens. — 3° *Résul-*

tats pratiques de la législation. Après un développement assez rapide, l'institution des biens de rente, dont le but était de créer ou de soutenir la classe paysanne moyenne, a subi un déclin, puis un arrêt; c'est une tentative de réaction et de conservation économique artificielle.

Il y a dans ce livre des qualités d'exposition; mais ces qualités ne dissimulent point les vices profonds de la méthode. La documentation est insuffisante et souvent très indirecte (Cf. p. 26, 43); partout les chiffres, les faits font défaut. L'auteur s'en tient à l'étude superficielle de la législation, de l'action extérieure des individus et des lois, il atteint rarement les faits sociaux. Et comment saisir les résultats d'une œuvre législative sans un patient labeur de dépouillement, d'étude et d'interprétation des statistiques, sans une information étendue et critique, sans un travail minutieux de recherche et de réflexion?

H. B.

KAUTSKY (KARL). — *La politique agraire du parti socialiste*, trad. de l'allemand par Camille Polack. Bibliothèque socialiste internationale publiée sous la direction de Alfred Bonnet, VI. Paris, Giard et Brière, 1903, VIII-220 p. in-8°.

Ce volume est la traduction de la seconde partie de l'*Agrarfrage*, publiée par Karl Kautsky en 1899, et étudiée dans l'*Année sociologique* de 1898-1899, 3^e année¹. Cette seconde partie est celle qui concerne la politique agraire de la social-démocratie²; comme œuvre de politique, et non pas de science, elle ne sera pas reprise ici³. La traduction de M. Polack est précédée d'une préface nouvelle de Kautsky, qui insiste surtout sur les différences profondes persistant entre les agricul-

1. P. 523-529.

2. La première partie a paru en français sous ce titre : *La question agraire*, Paris, Giard et Brière, 1900, in-8°.

3. Cf. *L'Année sociologique*, 3^e année, p. 523 : « La part de cet ouvrage, qui concerne proprement l'attitude de la social-démocratie dans la question agraire sera laissée de côté ici, où il ne saurait s'agir d'enregistrer tel ou tel fait, même très important, de l'histoire des partis politiques et sociaux; ce sont, non pas les faits sociaux directement, mais les études sur les faits sociaux qui doivent être signalées à cette place; et d'ailleurs la doctrine de tel théoricien socialiste, même considérable, sur une partie du programme, est-elle un fait social? Il y a lieu de négliger aussi cette préoccupation orthodoxique, si frappante chez l'auteur, et qui joue un rôle constant dans ce livre, de prouver que les propositions reconnues exactes sont en outre conformes au système et à la méthode marxistes : ce point de vue intéresse seulement l'histoire des doctrines. »

tures des divers pays, et sur l'impossibilité actuelle d'un programme agraire socialiste et international.

H. B.

HITIER (JOSEPH). — *La transformation de l'outillage agricole et l'agriculture moderne.* *Rev. d'écon. polit.*, 1902, oct.-nov. 1902, p. 753-776. (Suite d'une série d'articles déjà signalée.) — *L'évolution du régime des salaires et l'agriculture moderne.* *Rev. d'écon. polit.*, fév. 1903, p. 133-147.

BALLOD (CARL). — *Die Hebung der Produktivität der Landwirtschaft.* (*Le relèvement de la productibilité agricole*). *Schmollers Jahrb.*, 1903, 2, p. 75-116.

O. HOETZSCH. — *Der Bauernschutz in den deutschen Territorien vom 16. bis ins 19. Jahrhundert.* (*La protection des paysans dans les territoires allemands du XVI^e au XIX^e siècle*). *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 239-272.

BUECHER (KARL). — *Die Allmende in ihrer wirtschaftlichen u. sozialen Bedeutung.* *Soziale Streitfragen.* (*L'allmend et son importance économique et sociale*). Berlin, Harrwitz (fascicule de vulgarisation).

B. — *Économies spéciales diverses (industrielle, commerciale financière, etc.)*

Par MM. H. BOURGIN et F. SIMIAND

YVER (GEORGES). — *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII^e et au XIV^e siècle.* Paris, Fontemoing, 1903, VIII-437.

Cet ouvrage considérable contient un nombre énorme de faits concernant le sujet qui y est traité; il est d'une documentation riche et solide; il est clair et bien ordonné : et pourtant il fournit très peu de matière à la science économique. On ne pouvait demander à M. Georges Yver de faire œuvre de sociologue; mais on regrette qu'il soit resté assez étranger aux préoccupations de la sociologie pour qu'elle ne trouve presque rien à prendre dans son œuvre. Il est cependant des historiens, et parmi les meilleurs, qui ont prouvé par des exemples, par des œuvres, que, sans cesser d'être des historiens, ils pouvaient être d'excellents préparateurs du travail sociologique. Quand M. Yver étudie l'industrie dans l'Italie méridionale aux XIII^e et XIV^e siècles, il ne se soucie guère d'en

étudier le régime ou la forme; il ne la voit guère que dans les actes et les documents par où se manifeste l'action du pouvoir, du gouvernement et de l'administration (p. 77 sqq.). Toutefois il lui arrive de rencontrer les questions qui intéressent la sociologie économique; mais alors il les effleure et passe à côté (p. 191 : « Les habitants de l'Italie méridionale, à l'époque angevine, comme de nos jours, bornaient leur activité à l'exercice du commerce de détail, à la fabrication et à la vente de quelques objets indispensables à la vie quotidienne, et dans les limites restreintes que réclamait la consommation locale. » Aucune des questions posées dans cette phrase n'est étudiée.)

M. Yver a divisé son livre en deux parties. Dans la première, il expose les « conditions générales » et les « manifestations » de la vie économique (politique extérieure et commerciale des Angevins, — impôts, monnaies, poids et mesures, — circulation, routes et foires, — industrie, agriculture, commerce); dans la deuxième, il étudie « les marchands » (régnicoles et étrangers, surtout les Vénitiens et les Florentins).

H. B.

P. MOHR. — **Die deutsche Cementindustrie, ihre Entstehung, gegenwärtige Lage und ihr Konkurrenzkampf auf dem Weltmarkt.** (*L'industrie allemande du ciment.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 293-336. (Monographie bien faite.)

HELM (ELIJAH). — **An international survey of the Cotton industry.** (*Revue internationale de l'industrie cotonnière.*) *Quart. Journ. of Econ.*, mai 1903, p. 417-437. (Exposé très compétent.)

AFTALION (ALBERT). — **La décadence de l'industrie linière et la concurrence victorieuse de l'industrie cotonnière.** *Rev. d'écon. polit.*, mai 1903, p. 429-447. (Bonne étude, documentée, positive. Entrée depuis dans un volume.)

GRIFFIN (CHARLES S.). — **The sugar industry and legislation in Europe.** (*L'industrie et la législation du sucre en Europe.*) *Quart. j. of Econ.*, nov. 1902, p. 10-43.

RUTTER (FRANK R.). — **The sugar question in the United States.** (*La question du sucre aux États-Unis.*) *Quart. j. of Econ.*, nov. 1902, p. 44-81.

SCHULTE (ALOYS). — **Zur Handels- u. Verkehrsgeschichte Südwestdeutschlands in Mittelalter.** (*Histoire du commerce et des transports dans l'Allemagne du sud-ouest au moyen âge.*) *Schmollers Jahrb.*, 1903, 1, p. 253-274. (Travail érudit.)

J. FEIG. — **Der Schiffbau Deutschlands und seine Konkurrenzländer.** (*La construction des navires en Allemagne et les pays concurrents.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 4, p. 331-340.

SEIBT (GUSTAV). — **Die verkehrswirtschaftliche Bedeutung der Binnenwasserstrassen.** (*L'importance économique des voies d'eau intérieures.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 31-116.

MOHR (PAUL). — **Die Eisenbahnen in Algerien.** (*Les chemins de fer en Algérie.*) *Schmollers Jahrb.*, 1903, 2, p. 209-244.

VERCAMER (EM.). — **Étude historique et critique sur les jeux de bourse et marchés à terme.** Bruxelles, Bruylant-Christophe, Paris, Maresq, 1903, xvi-380 p. in-8°. (Sujet intéressant au point de vue sociologique et économique, mais traité surtout ici au point de vue d'une réglementation pratique et de la législation des divers pays.)

LÉVY (RAPHAËL-GEORGES). — **Banques de dépôt et banques de spéculation.** Comparaison des systèmes de banque anglais et allemand. *Rev. d'écon. polit.*, mai 1903, p. 396-419. (D'après l'ouvrage de Adolf Weber.)

EBERSTADT (RUDOLPH). — **Depositbanken und Scheckverkehr in England.** (*Banques de dépôts et échange des chèques en Angleterre.*) *Schmollers Jahrb.*, 1903, 2, p. 243-264.

PLENGE (JOHANN). — **Gründung u. Geschichte des Crédit mobilier.** Zwei Kapitel aus Anlagebanken, eine Einleitung in die Theorie des Anlagebankgeschäftes. Tübingen, Laupp, 1903, xii-156 p. in-8°.

WIEDENFELD (KURT). — **Wesen und Wert der Zentralproduktenbörse.** Akademische Antrittsrede. (*Nature et valeur d'une bourse centrale des produits.*) *Schmollers Jahrb.*, 1903, 2, p. 163-172.

FRANKENBERG (H. VON). — **Die Ueberwachung der Rentempfänger.** *Schmollers Jahrb.*, 1902, 4, p. 121-134.

BALLOD (CARL). — **Landwirtschaft u. Kolonisation im spanisch-südamerikanischen Südamerika.** (*Agriculture et colonisation dans l'Amérique du sud espagnole.*) *Schmollers Jahrb.*, 1902, 3, p. 377-394 et 4, p. 257-298. (D'après l'ouvrage de Kœrger déjà analysé ici, *Année sociologique*, t. V, p. 352-359.)

SIXIÈME SECTION
MORPHOLOGIE SOCIALE

I. — MORPHOLOGIE GÉNÉRALE

Par M. DURKHEIM.

SIMMEL (GEORG). — *Ueber räumliche projectionen socialer Formen.* (*Les projections spatiales des formes sociales*). — *Zeitschrift f. Socialwissenschaft*, 1903, H. 5, p. 287-302.

Il s'agit de déterminer la manière dont les forces et les formes sociales d'un groupe se projettent, en quelque sorte, dans l'espace occupé par ce groupe et en affectent l'aspect.

Les faits examinés à ce titre sont rangés dans quatre catégories :

1° La transformation par laquelle les sociétés passent d'une organisation familiale à une organisation proprement politique, c'est-à-dire se constituent en États, a souvent pour caractéristique la division du groupe d'après une base territoriale. Les cadres sociaux sont alors des districts, et non plus des *gentes*. Suivant l'auteur, c'est l'État naissant qui substitue à l'ancien principe familial ce principe nouveau, parce qu'il favorise davantage l'unité politique de la société. Des cloisons qui tiennent à de simples divisions géographiques sont moins étanches que celles qui tiennent à la diversité morale des familles. — Une transformation analogue se produit dans l'ordre économique, quand aux marchands ou artisans nomades succèdent des corporations sédentaires ; plus encore, quand tous les membres d'une même corporation s'établissent dans un même quartier.

2° La souveraineté du chef, une fois établie sur les individus qui composent le groupe, devient aisément une souveraineté établie sur le territoire. La seconde est une traduction de la première. De plus, les différentes formes de la souveraineté

territoriale ont des expressions spatiales diverses. Par exemple, quand il y a une forte centralisation, une ville s'élève au centre du territoire, comme siège de cette puissance centralisée.

3° Tout groupe secondaire (famille, club, régiment, université) tend à prendre une forme spatiale en se faisant une « maison » appropriée qui devient un élément de sa propre personnalité.

4° L'espace qui sépare deux groupes sociaux différents prend, par suite de cette situation, une forme particulière ; ce sont les frontières variant suivant ce que sont ces peuples et leurs rapports.

La souplesse d'esprit avec laquelle M. Simmel se meut dans les questions qu'il traite, passant d'un sujet à l'autre, d'une idée à l'idée voisine, donne de l'intérêt à ce qu'il écrit. Mais il en résulte aussi que les concepts qu'il emploie n'ont généralement pas d'acception précise. Ils sont d'une élasticité excessive au gré du développement. Ainsi, nous ne voyons pas comment le principe politique de la souveraineté territoriale implique par lui-même des déterminations spatiales. La présence du mot de territoire dans l'expression employée ne suffit pas pour que la chose elle-même soit en quelque manière géographique. Le fait qu'un roi est considéré comme le maître du sol n'affecte pourtant pas la constitution ou les formes du sol. Nous en dirons autant de la division en districts. Un district est une circonscription idéale, conventionnelle, qui n'est spatiale que très accessoirement, dans la mesure où, pour distinguer les districts voisins, on trace des limites ou l'on élève des bornes.

Nous devons, d'autre part, remarquer que toute la partie qui concerne les frontières a été traitée avec étendue et profondeur par M. Ratzel dans sa *Politische Geographie*, que M. Simmel ne cite pas.

E. D.

SIMMEL (GEORG). — *The number of members as determining the sociological form of the Group.* (*Le nombre des membres d'une société comme facteur déterminant de la forme du groupe*). — *The American Journal of Sociology*, VIII, Num. 1, p. 1-46 et 2, p. 158-196.

La seule manière de traiter méthodiquement une question aussi vaste consisterait à choisir quelques cas, particulière-

ment caractéristiques et significatifs, assez peu nombreux pour pouvoir être étudiés avec soin, d'après des documents attentivement critiqués, et où l'on croirait pouvoir mettre en évidence le rôle du facteur numérique. Telle n'est pas la méthode suivie dans cet article. M. Simmel se borne à énumérer rapidement, au hasard de la mémoire, une multitude de faits de toute sorte, empruntés à tous les moments de l'histoire, à toutes les formes de la vie collective et où il lui semble que le nombre des membres qui composent le groupe social n'est pas sans avoir eu quelque influence.

Il commence par citer un certain nombre d'exemples où, d'une manière générale, les dimensions du groupe paraissent liées à « la forme du groupe » : nécessité pour une aristocratie d'être peu nombreuse, impossibilité pour le socialisme de se réaliser autrement que dans de petits cercles, obligation pour les sociétés plus vastes de se faire des organes spéciaux qui servent de liens aux éléments sociaux, etc. Puis, dans une seconde partie, il cherche à établir des relations plus définies où les mots « cercle social étendu », et « cercle social restreint » seraient employés avec plus de précision.

A vrai dire, les premières relations examinées à ce titre ne sont pas beaucoup plus définies que les précédentes. Par exemple, M. Simmel nous montre comment le nombre peut servir de principe de division à la société, celle-ci se partageant en cercles, districts, qui comprennent chacun un nombre déterminé d'habitants. Dans d'autres cas, le nombre sert à caractériser un groupe d'individus chargé de jouer un rôle directeur dans la société (conseil des huit, des dix, etc.). Enfin, suivant le nombre des individus réunis dans un salon ou une salle de fêtes, le groupement ainsi constitué serait ou un groupe d'amis, débarrassé de toute espèce de formalisme, ou une « société », dans le sens que les usages du monde donnent à l'expression. — Les rapports que l'auteur essaye d'établir ne prennent un peu plus de précision que quand il étudie les groupements élémentaires. Le plus simple est celui qui se réduit à l'unité. Par là il faut entendre, non l'état d'un homme qui n'appartiendrait pas et n'aurait jamais appartenu à aucune société, mais le groupe que forme avec lui-même un individu qui s'isole du milieu social ambiant ou qui en est exclu (par exemple, l'étranger perdu dans un pays dont il ne parle pas la langue, le solitaire, l'homme qui s'arrange pour s'appartenir tout entier au moins périodiquement). Après, vient le

groupe formé de deux individus (par exemple, le mariage monogamique tant qu'il n'y a pas encore d'enfants). Enfin, le groupe formé de trois membres (par exemple, le ménage avec un enfant, le groupe formé par deux parties en conflit et leur arbitre).

On voit, d'après cette énumération, que toute la vie sociale est passée en revue au cours de cet article, au point de vue du nombre. Dans ces conditions, il était impossible que les thèses énoncées reçussent une preuve régulière. Les affirmations les plus considérables sont très souvent accompagnées d'une démonstration qui tient en quelques mots. Le sujet est, d'ailleurs, d'une grande indétermination ; il suffit parfois que le mot nombre puisse être proposé à propos d'une institution, pour qu'il soit question de cette dernière. Ainsi, le fait que certains conseils directeurs sont désignés d'après le nombre des membres qui les composent peut difficilement passer pour un exemple de l'action du nombre sur un groupe. Que dire des pages où la mentalité du solitaire, le goût d'une autonomie plus ou moins complète sont étudiés à propos du nombre un ?

J. W. FEWKES. — **Tusayan Migration Traditions.** 19th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part. I, 1899.* Washington, 1900 (1902), p. 571-634, in-4°.

COSMOS MINDELEFF. — **Localization of Tusayan Clans.** *Ib., Ib.,* p. 635-655.

On sait tout l'intérêt que présentent, au point de vue de la sociologie religieuse et juridique, les Indiens Pueblos de l'Arizona et du Nouveau Mexique. Ils en présentent aussi un capital au point de vue de la morphologie sociale. D'abord parce qu'ils ont réussi à conserver, ce qui est normalement exceptionnel, le totémisme à la vie quasi urbaine. Ensuite parce qu'ils ont modelé la structure, la construction de leurs villages, sur leur organisation totémique. Enfin parce qu'ils ont exprimé cette structure dans leur mythologie et leurs représentations collectives, et, inversement, réalisé leur mentalité dans leurs constructions elles-mêmes. Le fait a été indiqué par Cushing à propos des Zuñis (XVth *Report*, p. 367). Il est même légèrement regrettable que les recherches admirablement précises de Cushing sur ce point n'aient pas été publiées. Les pueblos de Zuñi sont, en effet, moins

compliqués et d'organisation plus nette que ceux de Tusayan.

En tout cas, M. M. nous montre, à l'aide de plans, clairs et élégants, que les Hopis des sept pueblos suivent des règles définies dans la manière dont les maisons sont groupées par clans, à l'intérieur des pueblos. Ces maisons qui sont héréditaires par clans, sont orientées d'une façon théorique d'après l'orientation des clans. Les diverses altérations du plan primitif sont dues suivant notre auteur aux agrégations, immigrations, émigrations successives, les familles étrangères au pueblo n'étant que progressivement adoptées, après avoir été admises à bâtir dans son voisinage. — Notons aussi que M. M. nous indique l'existence d'établissements d'été, situés au bas et non plus au haut du plateau comme le pueblo.

A ce travail de morphologie architecturale, M. F. ajoute un travail de démographie des plus intéressants. C'est un recensement complet, avec les noms individuels, de tous les clans de tous les pueblos. Même, quand cela est possible, nous en possédons maintenant la généalogie avec descendance en ligne utérine (p. 587 et suiv.). Il y a plus, nous avons le recensement des sociétés ou confréries religieuses de Walpi; chaque individu y est mentionné avec son nom propre et son nom de clan.

C'est à la lumière de ces faits que M. F. tente alors d'expliquer légende par légende, les histoires que les Hopis racontent chacun de leur clan et de son origine. On sait en effet qu'ils se groupent par phratries, qui sont réputées venir chacune d'une localité différente (les Zuñis diraient d'une même région, v. p. 582 et suiv.), et seraient établies dans un ordre historique déterminé, dans les divers pueblos. Ce qui donne un haut degré de vraisemblance à ces traditions c'est que, d'une part, un certain nombre d'entre elles se rapportent à des ruines tangibles encore et dont on sait l'époque où elles ont été désertées, et que, d'autre part, ces flottements et ces migrations constantes se passent encore de nos jours: certains clans disparaissant faute de fortune et de femmes, certains autres, augmentant au point de se segmenter nécessairement en sous-clans. M. F. part de là pour retracer une espèce d'histoire complète des clans de Tusayan. Il y a là, évidemment, une erreur d'excessive systématisation. Entre la théorie purement mythologique des migrations Zuñis que proposait Cushing, et la théorie purement historique des migrations Hopis que propose M. F., la vérité est probablement dans un juste milieu.

M. M.

J. BRUNHES. — *Étude de géographie humaine : l'irrigation, ses modes et son organisation dans la péninsule ibérique et dans l'Afrique du Nord.* Paris, 1902, p. xiii-548, in-8°.

RATZEL (FRIEDRICH). — *Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges.* 2^e Auflage; München u. Berlin, R. Oldenburg, 1903; p. 838, grand in-8°.

II. — LA POPULATION EN GÉNÉRAL

G. CAUDERLIER. — *Les lois de la population.* *Revue intern. de sociologie*, février 1903, p. 408-418.

La nécessité et les facilités de satisfaire aux besoins de la vie règlent tous les mouvements de la population dans leur totalité et dans leurs éléments essentiels. En d'autres termes, le rapport entre les ressources et les besoins détermine le chiffre total de la population. La relation entre les trois éléments, population, ressources, besoins, est tellement étroite qu'on peut la mettre sous une formule algébrique : $P = \frac{R}{B}$. Pour faire comprendre le jeu de ces lois, M. Cauderlier prend d'abord un exemple hypothétique (la population d'une île dont les ressources seraient bornées); puis il montre, par l'analyse du mouvement démographique dans le Tarn-et-Garonne (département essentiellement agricole, c'est-à-dire à ressources limitées), que ces lois sont vérifiées par l'expérience. Il en conclut que l'accroissement ou la décroissance de la population dépend, bien moins qu'on ne paraît le croire, de la volonté ou des idées des hommes. — Et cependant par quoi sont déterminés et mesurés la plupart de leurs « besoins », si ce n'est par les idées régnantes?

LANG (HANS). — *Die Entwicklung der Bevölkerung in Württemberg und Württembergs Kreisen, Oberamtsbezirken und Städten im Laufe des XIX Jahrhunderts.* (*Les mouvements de la population dans le Wurtemberg au cours du XIX^e siècle*). Tome VII des *Beiträge zur Geschichte der Bevölkerung in Deutschland seit dem Anfang des XIX Jahrhunderts* publiés sous la direction de Neumann. — Tübingen, Laupp, 1903, p. 12-247, in-8°.

On trouvera dans ce livre des renseignements très précis sur l'état démographique non seulement du Wurtemberg,

mais de ses divers districts administratifs, des villes comparées aux campagnes; très souvent l'analyse est poussée jusque dans le détail et la situation particulière des localités étudiée d'aussi près que possible. La recherche des causes occupe, dans l'ensemble du travail, une bien moindre place. Il est même curieux de voir combien les indications que donne l'auteur sur ce point sont sommaires et rapidement données; cette brièveté contraste avec le luxe des descriptions et des analyses. — Cependant, des chiffres accumulés se dégagent certaines considérations générales qui ne sont pas sans intérêt.

Ce qui paraît bien dominer toute l'histoire démographique du Wurtemberg, c'est l'influence prépondérante des causes économiques. D'une manière générale, la population se développe avec l'industrie. C'est dans les régions industrielles qu'elle s'accroît le plus rapidement et le plus fortement, tandis que, dans les régions agricoles, elle reste stationnaire et, parfois même, décroît (p. 45). Cette attraction de l'industrie est même tellement considérable qu'elle efface l'influence propre de la grande ville. Sans doute, en général, le croît de la population est beaucoup plus grand dans les villes que dans les campagnes, et dans les grandes villes que dans les petites. Cependant, ce principe n'est pas sans de nombreuses exceptions. Ainsi, sur les dix villes qui, en 1895, avaient le plus augmenté, quatre seulement comptaient plus de 10.000 habitants et cinq en avaient moins de 7.500 (p. 52). D'autre part, les villes à faible accroissement ne sont aucunement les plus petites. C'est que la grandeur de la ville est un facteur moins important que l'intensité de la vie industrielle. Les villes se développent dans la mesure où l'industrie y trouve des conditions de prospérité (p. 54). — Toutefois, les régions agricoles ne sont passans bénéficiaires de cette puissance attractive de l'industrie; car celle-ci fait sentir son action au delà des centres proprement industriels, sur les campagnes avoisinantes. La population y croît plus vite qu'ailleurs (p. 78).

Mais l'accroissement de la population est une résultante dans laquelle il entre deux sortes d'éléments: le croît physiologique ou excédent des naissances sur les décès, et l'immigration. L'auteur étudie séparément chacun de ces deux facteurs.

Pour ce qui est du croît physiologique, le Wurtemberg se fait remarquer, à la fois, par une forte natalité et par une

mortalité non moins considérable. Le chiffre des naissances y est annuellement de plus de 4 p. 100; il n'est supérieur que dans les pays slaves et les provinces prussiennes. Encore la différence est-elle minime. De même sa mortalité, qui est de plus de 3 p. 100, dépasse celle de la plupart des pays d'Europe. Cette concordance entre le taux de la natalité et celui de la mortalité n'est pas accidentelle; à quelques exceptions près, le même parallélisme se rencontre dans les différentes provinces et districts (p. 102). En général, là où il y a le plus de naissances, il y a le plus de décès. Ce qui explique en partie ce rapport, c'est que l'élévation de la mortalité est due surtout à la mortalité infantile (p. 106 et 138).

Dans ces conditions, l'excédent des naissances sur les décès est, naturellement, assez faible; il est seulement en moyenne de 0,96 p. 100 par année; inférieur, par conséquent, à ce qu'il est même dans certains pays qui ont une moindre natalité. Mais il s'est élevé progressivement au cours du siècle. De 0,64 p. 100 en 1851, il est passé à 1,12 en 1891. Ce résultat est dû tout entier à ce fait que la mortalité a diminué ou tout au moins s'est accrue moins vite que la natalité (p. 132). C'est surtout la mortalité infantile qui s'est améliorée (p. 137).

Reste à déterminer la part des phénomènes de migration dans l'accroissement total de la population. Cette part est purement négative. Le Wurtemberg exporte plus d'émigrés qu'il ne reçoit d'immigrants. De 1835 à 1895, l'excédent de l'émigration sur l'immigration a réduit de plus de moitié (exactement, de 52 p. 100) son croît naturel ou physiologique. L'Irlande est à peu près le seul pays d'Europe dont le déficit dépasse sensiblement celui du Wurtemberg. Cette situation n'est nullement imputable à la densité de la population qui n'a rien, au contraire, d'excessif. L'auteur y voit plutôt une conséquence de ce fait que le Wurtemberg a été jusqu'à présent un pays surtout agricole (p. 174 et suiv.). Sa forte émigration ne serait donc qu'une forme particulière de cet exode rural dont nous parlons ailleurs (p. 658). La comparaison des différents districts confirme cette explication (p. 186).

La raison même qui détermine cette puissante émigration et les pertes qui en résultent pour l'ensemble du pays font que les villes, au contraire, s'enrichissent annuellement d'un surcroît d'immigrants. C'est sur elles que se dirige tout le courant immigrateur. Aussi les pertes annuelles, dues à l'excédent de l'émigration sur l'immigration, apparaissent-elles comme

beaucoup plus considérables, si de la population totale du royaume on soustrait celle des villes. Sans l'attraction exercée par les villes, le Wurtemberg perdrait chaque année les 84/100^e de son croît physiologique (p. 196). En général, le gain fait ainsi par les villes est proportionnel à leur importance numérique. Cependant, il semble que, dans ces derniers temps, le mouvement d'immigration tende à se ralentir dans les plus grandes villes, tandis qu'il croît, au contraire, dans les villes moyennes ou petites. Est-ce parce que l'industrie se décentralise ou parce que les travailleurs prennent l'habitude d'habiter plus ou moins loin des centres urbains où ils sont occupés ? Sans nier la réalité du premier de ces deux facteurs, l'auteur croit plutôt à l'efficacité du second, sans donner toutefois de faits à l'appui de son opinion.

Dans une annexe, l'auteur cherche à déterminer la part respective des deux sexes dans les différents phénomènes démographiques qu'il vient d'étudier. Particulièrement intéressante est la comparaison qu'il établit entre la force des tendances migratrices chez la femme et chez l'homme. On pourrait croire, *a priori*, que l'homme émigre beaucoup plus que la femme. Dans les moments de crise économique, c'est bien, en effet, ce qui se passe. Ainsi, pendant la période 1847-1853, qui fut très difficile pour le Wurtemberg, les migrations féminines furent aux migrations masculines dans le rapport de 100 à 158,5. Mais, dans les années qui suivirent, de 1856 à 1900, cet écart considérable se nivela en grande partie et la supériorité des hommes se réduisit à peu de chose. C'est donc que, en temps normal, il n'y a pas sous ce rapport de très grande différence entre les sexes ; mais quand quelque cause exceptionnelle survient qui incline à l'émigration, les hommes y cèdent beaucoup plus facilement que les femmes. C'est ce qui explique un autre fait signalé par notre auteur. Les oscillations par lesquelles passe, d'année en année, le taux des migrations sont beaucoup plus marquées chez les hommes que chez les femmes ; l'écart entre les chiffres extrêmes est beaucoup plus accentué et les variations plus importantes. C'est que des circonstances toutes passagères, comme une crise commerciale, suffisent pour déterminer l'homme à émigrer ; il est plus mobile que la femme qui reste davantage attachée au sol natal. Il faut des causes plus durables pour la déraciner. Ces données statistiques ne sont pas sans apporter une intéressante contribution à la psychologie comparée des deux sexes.

TURQUAN. (VICTOR) — **Contribution à l'étude de la population et de la dépopulation.** Lyon, A. Rey, 1902, 170 p. in-8^e.

Il est impossible de résumer ce livre qui est surtout un recueil de faits, graphiques, cartes, concernant les principaux phénomènes démographiques. De toutes ces combinaisons statistiques, dont beaucoup, d'ailleurs, sont intéressantes, l'auteur essaye de dégager quelques conclusions générales et pratiques qu'on trouvera à la fin de l'ouvrage : il y recommande quelques moyens pour lutter contre la dépopulation. Les principaux consistent à enrayer le nombre des accidents de grossesse et des accouchements, voulus ou non, — à diminuer le chiffre des décès, en luttant contre la tuberculose, l'alcoolisme, le vice et la misère. Suit l'indication de quelques procédés fiscaux à l'efficacité desquels l'auteur lui-même ne paraît pas beaucoup croire. Enfin, la mesure de laquelle M. Turquan attend le plus d'effet, consisterait à exempter du service militaire tout jeune homme qui justifierait de la possession d'un enfant légitime vivant. — Nous doutons qu'aucun artifice puisse endiguer une tendance qui tient à des causes morales si profondes. Ce sont ces causes mêmes qu'il faudrait atteindre.

E. MAUREL. — **Causes de notre dépopulation.** Paris, Doin, 1902, 110 p. in-8^e.

Établit sans peine que notre dépopulation est due à l'affaiblissement de notre natalité et que celle-ci diminue pour des causes toutes morales. Même, de toutes les causes morales auxquelles ce résultat pourrait être imputé, l'auteur, après un examen sommaire, n'en retient qu'une : suivant lui, si nous avons moins d'enfants, c'est parce que l'éducation devient trop coûteuse. Il croit donc que des procédés fiscaux sont le meilleur moyen d'enrayer le recul continu de notre natalité. On s'étonne de voir préconiser ce remède, alors qu'il a été tant de fois démontré que la natalité baisse à mesure que l'aisance augmente. Ce sont les pauvres qui ont le plus d'enfants. Ce n'est donc pas en adoucissant leur pauvreté qu'on rendra les riches plus prolifiques.

FR. PRINZING. — **Die Kindersterblichkeit in Oesterreich.**

(*Mortalité infantile en Autriche.*) — Allgemeines statistisches Archiv, B. II, 1, p. 199-237.

Les conclusions de ce travail, celles du moins qui ont un intérêt sociologique, sont les suivantes :

1° La manière dont l'enfant est nourri est le facteur déterminant.

2° En général, la mortalité est moindre dans les régions agricoles que dans les pays industriels ; le travail des femmes dans les fabriques exerce à ce sujet une influence importante. Mais il faut ajouter que, dans les régions industrielles, la mortalité tend à diminuer, tandis qu'elle augmente dans les campagnes.

3° Une natalité élevée n'accroît la mortalité que là où, malgré l'accroissement de la population, aucune entreprise économique nouvelle ne se fonde. Une très basse natalité abaisse le taux de la mortalité.

4° Le chiffre des naissances illégitimes n'exerce aucune influence sur le taux de la mortalité infantile ; mais la cause en est peut-être, au moins dans les villes, dans la fréquence des infanticides dont ces enfants sont victimes.

MEURIOT (PAUL). — *La population de l'Angleterre en 1901.* Journal de la société de statistique de Paris, janvier 1903, p. 30, et mars, p. 99.

MEURIOT (PAUL). — *La population de la Suisse en 1900.* Journal de la société de statistique de Paris, juillet 1902, p. 225.

GMELIN (JULIUS). — *Bevoelkerungsbewegung im Hällischen seit Mitte des 16. Jahrhunderts.* Allgemeines Statistisches Archiv, VI, 1, p. 238-283.

J.-A. BAINES. — *A census of the Empire.* Journal of the Roy. Statistical Society, march 1903, p. 31-61.

T.-A. WELTON. — *A Study of some portions of the Census of London for 1901.* Journal of the Roy. Statistical Society, sept. 1902.

JURASCHEK (FR. VON). — *Geographisch-statistische Tabellen aller Laender der Erde.* Frankfurt a. M., Keller, 1903, p. VII-99.

III. — LES GROUPEMENTS URBAINS

WILHELM REISNER. — *Die Einwohnerzahl deutscher Staedte in fruheren Jahrhunderten, mit besonderer*

Berücksichtigung Lübecks. (La population des villes allemandes dans les siècles antérieurs.) Iéna, Fischer, 1903 ; p. VIII-152 in-8°.

Nous avons eu bien souvent l'occasion de parler ici des recherches qui sont entreprises en Allemagne en vue de reconstituer l'histoire démographique des villes allemandes. Sans doute, cette reconstitution ne peut se faire que par voie de conjecture, étant donné que nous ne disposons généralement pas de recensements complets et méthodiquement effectués. Cependant il ne manque pas de documents qui peuvent servir de base à ces estimations. Dans certains cas, nous avons de véritables dénombremments (pour Strasbourg, Nuremberg) ; à leur défaut, nous avons des listes établies dans des buts fiscaux ou militaires, des relevés du nombre des maisons, des baptêmes, des mariages, etc. Et ce qui montre bien que les études ainsi entreprises ne sont pas sans valeur objective, c'est que, sur certains points, elles ont abouti à des résultats concordants.

Un de ces résultats, c'est la médiocrité numérique de la population qui habitait les villes au moyen âge et même au début des temps modernes. La ville de Lübeck, au contraire, a passé pendant longtemps pour avoir eu une population considérable : on parlait de 200.000 habitants au XIII^e ou au XIV^e siècle, et les écrivains les plus modérés l'estimaient à 46.000 au moment de son apogée. Le travail de M. Reisner a pour objet de rectifier ces appréciations exagérées. La population de Lübeck, au moment où cette ville était le plus florissante, n'aurait pas dépassé 20.000 âmes (p. 204).

Le fait paraît surprenant, étant donnée la grande prospérité dont jouit cette ville. L'auteur l'attribue, non sans raison, à la petitesse des familles. En 1529, pour 89 familles, sur la composition desquelles nous sommes exactement renseignés, il y avait en tout 93 enfants, soit 1,1 par ménage (p. 121). Mais à quoi attribuer cette disette d'enfants ? Suivant M. Reisner, elle serait la conséquence d'une très grande mortalité infantile, due elle-même à la mauvaise hygiène de la ville (p. 119 et suiv.). Sur ce point, il se trouve d'accord avec Bücher qui a expliqué de la même manière le même fait, signalé déjà par lui dans d'autres villes allemandes. Nous avons déjà eu l'occasion de dire, à propos de la ville de Fribourg, pourquoi cette explication unilatérale nous paraissait insuffisante. (*V. Année Sociol.*, V, p. 573).

E. VANDERVELDE. — **L'Exode rural et le retour aux champs.** Paris. Alcan (*Bibliothèque générale des sciences sociales*), 1903 ; p. 304 in-8°.

Après avoir établi la réalité et la généralité de l'exode rural, c'est-à-dire du courant migrateur qui entraîne vers les villes une grande partie de la population rurale, M. Vandervelde cherche à en déterminer les causes, les formes et les conséquences.

Il y voit le produit de trois facteurs combinés : l'attraction des villes, la facilité des transports, la surpopulation des campagnes. Tout d'abord, dans les agglomérations urbaines, il y a plus de professions et d'industries lucratives ; par suite, toutes les forces de travail, éparses dans le pays, tendent naturellement à se diriger vers ces points privilégiés. En second lieu, les progrès des voies de communication et des moyens de transport permettent à cette tendance de se satisfaire, en supprimant ou en atténuant tout au moins l'obstacle qui résulte de la distance. Mais l'attrait exercé par la ville ne suffirait pas à déraciner le rural si celui-ci tenait fortement à son village, s'il avait le moyen d'y vivre sans trop de peine. Mais au moment même où il est attiré par ces centres urbains, il est comme chassé de son milieu natal par les difficultés accrues de l'existence. Suivant notre auteur, ce serait surtout ce troisième facteur qui déterminerait et expliquerait l'intensité de l'émigration rurale ; aussi est-ce principalement sur elle qu'il fait porter l'effort de son analyse (p. 46-110).

Quatre causes différentes concourent à diminuer la condition de l'agriculteur.

1° L'élément le plus stable de la population rurale, c'est le paysan propriétaire. Or, le développement des agglomérations industrielles et urbaines tend à éliminer la propriété paysanne. Le faire-valoir direct diminue et cède la place à l'exploitation par des fermiers locataires ; alors même que la propriété paysanne se maintient, elle se divise en parcelles trop petites pour assurer au cultivateur une existence indépendante.

2° Autrefois, les communaux et les droits d'usage constituaient, pour les habitants les plus pauvres, des avantages appréciables. Or, les communaux sont, de plus en plus, aliénés ou usurpés.

3° Jadis, l'agriculteur, pendant les longs moments de chô-

mage qu'implique nécessairement l'agriculture, se livrait à quelque industrie domestique dont les produits lui permettaient d'améliorer sa condition ; c'était le cas du sabotier, du bûcheron, du charbonnier, du distillateur agricole, etc. Mais la ville tend de plus en plus à absorber ces industries auxiliaires ; le paysan ne peut soutenir la concurrence de l'usine ou de la manufacture et perd ainsi une source de revenus.

4° Enfin, il y a la crise agricole. Depuis que le développement du commerce international permet d'alimenter notre marché avec les blés de l'Amérique, de l'Inde, de la Russie, les cultivateurs sont obligés, pour pouvoir vivre, de transformer les procédés et la nature de leur exploitation ; ils substituent l'élevage à la culture et recourent aux machines. Or, l'une et l'autre transformations ont pour résultat de diminuer la quantité de travail. Les bras inoccupés se trouvent ainsi dans la nécessité d'aller s'offrir ailleurs.

L'émigration, qui résulte du concours de ces différentes causes, prend, suivant les circonstances, des formes différentes. L'auteur en distingue trois principales. Il y a l'émigration permanente et sans esprit de retour, qui dépeuple définitivement les campagnes, d'autant plus que les éléments qui leur sont enlevés de cette manière sont, en grande partie, des jeunes gens. Il y a ensuite l'émigration quotidienne. Grâce à la rapidité des voies de communication et au bon marché des tarifs d'abonnement, récemment institués, le travailleur continue à habiter au village, mais vient tous les jours à la ville où il a, dans une usine, ses occupations. Le cas est très fréquent en Belgique : près de 100.000 ouvriers voyagent ainsi tous les jours sur les lignes de chemins de fer, les tramways vicinaux, etc. Enfin, entre ces deux types extrêmes d'émigration il en est un intermédiaire, c'est la migration saisonnière : beaucoup d'ouvriers ruraux, tout en conservant leur domicile à la campagne, s'absentent périodiquement, au moment du chômage agricole, pour aller chercher du travail dans d'autres régions et même dans d'autres pays.

Quant aux conséquences de cette émigration, l'auteur estime que, dans leur ensemble, elles sont bienfaisantes ; l'exode rural sert la cause de la civilisation. Sans doute les fermiers peuvent en souffrir, la raréfaction de la main-d'œuvre les obligeant à payer des salaires plus élevés ; mais l'ouvrier, c'est-à-dire le plus grand nombre, y trouve d'importants avantages. D'abord, les salaires réels payés dans l'industrie

sont plus élevés que les salaires réels payés dans l'agriculture. Puis l'ouvrier industriel est à l'abri des longs et périodiques chômages qu'implique nécessairement l'agriculture. De plus, même les travailleurs qui restent au village voient leur situation relevée; car, comme il y a moins de travail qui s'offre, ils peuvent se montrer plus exigeants. Enfin, et surtout, l'exode rural, en étendant le cercle d'action de la vie urbaine, fait participer plus de gens aux bienfaits de la civilisation, dont les villes sont les détentrices par excellence. Que l'émigration soit permanente, saisonnière ou quotidienne, le rural, en contact avec l'urbain, s'émancipe intellectuellement; il s'affranchit des préjugés traditionnels et s'ouvre à une vie mentale, à la fois plus large et plus libre.

Cependant, M. Vandervelde ne méconnaît pas les inconvénients que présente la concentration urbaine. Il tend, il est vrai, à réduire presque à rien les inconvénients moraux (p. 216 et suiv.); il s'attache à montrer que si les villes comptent plus de suicides, de crimes, d'enfants naturels, etc. que les campagnes, ce n'est pas que, par elles-mêmes, elles aient une influence nocive sur le tempérament moral; mais c'est qu'elles attirent à elles la partie de la population qui est la plus portée à ces différentes formes de l'immoralité (*outlaws* de toute sorte, gens à l'âge où la délinquance atteint son maximum, etc.). Mais il reconnaît que la mortalité des grandes agglomérations est sensiblement plus forte que celle du plat pays (p. 216 et 289). Il y a ainsi « un conflit entre les intérêts de la production industrielle, scientifique, esthétique qui exige la réunion d'un grand nombre d'hommes dans les villes et les intérêts de la santé publique qui protestent contre leur agglomération ».

Comment résoudre ce conflit ?

La solution proposée par l'auteur consiste à urbaniser de plus en plus la campagne, et, si l'on peut se permettre ce barbarisme, à ruraliser la ville. Le second résultat serait obtenu par une amélioration de l'hygiène urbaine : désencombrement des quartiers pauvres, prophylaxie des maladies contagieuses, abondante distribution d'eaux potables, ouverture de larges trouées d'air et de lumière par la création de parcs et de jardins publics, etc. Quant à la transformation des campagnes, elle est en train de se produire sous nos yeux et de plusieurs manières. Beaucoup d'industries, jadis urbaines, tendent de plus en plus à s'éloigner des villes afin de diminuer

leurs frais; les communes rurales, dans lesquelles elles s'établissent, prennent, par cela même, un caractère plus urbain; elles sont arrachées à leur isolement; elles sont plus étroitement rattachées à la vie générale du pays. D'un autre côté, la ville change de nature. Elle reste le lieu où se font les affaires, où l'homme vit de sa vie professionnelle; c'est là que se trouvent les magasins, les ateliers, les tribunaux, les universités, etc. Mais le siège de la vie domestique se déplace vers le dehors. La population urbaine a ses occupations à l'intérieur de la ville, mais tend de plus en plus à avoir son domicile dans la banlieue. En même temps, le citadin prend de plus en plus l'habitude d'émigrer périodiquement, pendant les mois d'été, vers la pleine campagne, afin de s'y remettre de l'usure excessive qu'implique la vie de la grande ville. Ainsi se produit, suivant le mot de Kingsley, une « complète interpénétration de la ville et de la campagne, une fusion de leurs différents modes de vie, une combinaison des avantages de l'une et de l'autre, telle qu'aucun pays du monde ne l'a jamais vue ».

Toutefois, ce n'est là encore qu'un idéal dont mille obstacles empêchent la réalisation complète. Les vacances à la campagne ne sont encore accessibles qu'à une petite minorité; la lenteur relative des voies de communication fait qu'on ne peut habiter la banlieue des villes sans renoncer à d'importants avantages de la vie urbaine. Les embellissements des grandes villes n'ont que trop souvent pour effet d'entasser les familles ouvrières dans les quartiers pauvres. L'auteur estime que, seule, une politique socialiste pourra faire de cet idéal une réalité.

En définitive, on voit que cette transformation consiste surtout à substituer à une concentration morphologique, qui entasse les individus dans un espace resserré, une concentration dynamique qui, tout en les dispersant sur un territoire relativement étendu, leur permet cependant, grâce à la multiplicité des voies de communication et de transport, de rester en contact presque permanent et direct. Déjà l'on peut causer à distance; bientôt, on pourra se voir à distance, se rapprocher matériellement au moindre désir qu'on en aura et en très peu de temps. Dans ces conditions, un très grand nombre d'individus pourront participer à une même vie collective, sans être pour cela juxtaposés. Il ne s'agit donc pas, en réalité, de neutraliser le mouvement actuel de centralisation par

un mouvement contraire de décentralisation, mais de remplacer la centralisation présente, qui n'est possible que grâce à des moyens grossièrement matériels, par une centralisation d'un autre genre, moins étroitement dépendante de conditions spatiales et morphologiques.

Encore convient-il d'ajouter que même ce progrès, une fois réalisé, ne suffirait vraisemblablement pas pour corriger les inconvénients moraux des grandes agglomérations que l'auteur nie beaucoup trop radicalement. Sans doute, la ville contient un grand nombre d'adultes, de trente à cinquante ans, c'est-à-dire à l'âge le plus enclin au crime. Mais cette cause ne suffit pas à expliquer la haute délinquance urbaine. Il y a dans la grande ville une absence ou une insuffisance de contrôle moral ; par suite, les tendances à l'immoralité sont moins fortement contenues, en même temps qu'elles sont plus fortement sollicitées par l'intensité même de la vie urbaine. C'est là un mal que les grandes villes partagent avec les grandes sociétés et qui ne peut diminuer que grâce à une organisation intérieure qui, encadrant de plus près l'individu, lui fasse sentir davantage les liens qui l'attachent au groupe et les devoirs qui en résultent.

MEURIOT (PAUL). — **Du centre mathématique d'une population.** Journal de la société de statistique de Paris, août 1902, p. 268.

Si, sur la surface occupée par une ville, on trace deux lignes, l'une du nord au sud, et l'autre d'ouest à est, de manière que la somme de la population soit la même à l'est et à l'ouest de la première, au nord et au sud de la seconde, le point d'intersection de ces deux lignes sera le centre mathématique de la population. Ce centre est naturellement distinct du centre topographique ; celui-ci reste invariable tant que la ville est renfermée dans les mêmes limites, tandis que le centre de la population peut varier alors même que les dimensions de la ville restent les mêmes, si les habitants se groupent différemment dans les différents quartiers. Or, M. Meuriot montre que dans les grandes capitales, Paris, Londres, Berlin et Vienne, ces variations se réduisent à peu de chose. Le centre de la population se déplace fort peu ; on remarque seulement une certaine tendance à incliner vers l'ouest. Même, à Paris et à Londres, l'axe central n'a pas quitté la même région depuis un siècle.

IV. — L'HABITATION

COSMOS MINDELEFF. — **Navaho Houses.** 17th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Part II. Washington, Govern. Pr. Office, 1898-1902, p. 469-519 in-4^o.

La morphologie sociale des Navahos est intéressante à plus d'un titre, et l'excellent travail de M. Mindeleff la rend plus facile à étudier que celle de la plupart des tribus des plaines américaines : cartes, devis, plans de maisons, étude de la charpente, rien n'y manque.

En premier lieu, il y a eu un changement de morphologie provenant d'un changement dans la vie économique du groupe : les Navahos, autrefois chasseurs et nomades, sont devenus pasteurs et relativement sédentaires, lorsque les animaux domestiques européens ont été introduits chez eux (p. 480 sq.). Ils n'ont plus pratiqué la chasse au bison en groupe, mais l'élevage des animaux, propriété de la famille. L'ancienne disposition en campements par clan a fait place aux maisons isolées, situées à de grandes distances les unes des autres.

Ensuite, les Navahos, comme tant d'autres tribus de langue Athapascome, présentent le phénomène intéressant et naturel d'une double morphologie, morphologie d'été et morphologie d'hiver : maison complète ou hogaù et demi-maison abri ou maison d'été (p. 487 sq.). Mais cette différence entre deux systèmes de maisons est, elle aussi, en train de disparaître.

Enfin, la morphologie sociale des Navahos traduit un certain nombre de phénomènes d'ordre religieux ; les poutres principales en sont orientées suivant des préceptes déterminés ; d'autre part, il y a des maisons spécialement consacrées à des buts religieux (maisons dites de médecine, p. 501), ou à des buts magiques (maisons de suée, p. 499) extrêmement répandues sur tout le territoire ; il semble enfin qu'il existe des maisons de jeunes gens (p. 513 sq.).

Non seulement la maison Navaho traduit des phénomènes religieux, mais elle en est l'objet, et M. M. nous donne une bonne description des rites de consécration et d'ouverture (p. 504 sq.). Il y a plus, le caractère temporaire de la maison Navaho provient, d'après notre auteur, de l'usage qui veut

que la maison d'un mort soit entièrement détruite. Telle est l'influence que peut avoir sur l'habitat d'une tribu une seule de ses croyances.

M. M.

SCHULTZ (ALWIN). — *Das Häusliche Leben der Europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. (La vie privée des peuples civilisés d'Europe depuis le moyen âge jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle).* — Munich et Berlin, Oldenbourg, 1903 ; p. VIII-432, gr. in-8°.

Ce livre comprend deux parties dont la première seule a un caractère morphologique. C'est une histoire rapide de l'habitation depuis le moyen âge jusqu'à la fin du siècle dernier. L'auteur y étudie successivement les châteaux des princes, les villes (fortifications, rues, monuments ou édifices publics, maisons privées, jardins), enfin les villages et l'habitation des paysans. Le texte est accompagné de très belles illustrations. L'énorme étendue de temps embrassée, la diversité des peuples passés en revue font que l'étude est nécessairement un peu sommaire. L'auteur décrit les choses dont il traite, dans leur forme extérieure, sans les rattacher à la vie commune dont elles ne sont que l'expression. Il en parle surtout en historien de l'art, préoccupé d'en apprécier et d'en faire comprendre la valeur esthétique, plus qu'il ne cherche à déterminer leurs places et leurs fonctions dans l'ensemble de la vie sociale.

Dans la seconde partie, il passe du contenant au contenu, du cadre matériel de la vie à la vie elle-même. Il résume les usages relatifs au mariage, à la naissance, au baptême, les pratiques suivies dans l'éducation des enfants, fait à grands traits une histoire du vêtement, suit l'individu aux différents moments de sa journée, nous décrit ses repas, ses occupations diverses depuis son lever jusqu'à son coucher, ses travaux comme ses distractions ; en vient, enfin, aux cérémonies et à l'architecture funéraires. Chacune de ces catégories d'usages est étudiée séparément chez les nobles, chez les bourgeois, chez les paysans ; et dans chacune de ces classes, une distinction est naturellement faite entre ce qui concerne les hommes et ce qui regarde les femmes. Cette brève analyse donne une idée de la multitude de questions qui passent ainsi sous les yeux du lecteur. Aussi, bien qu'on trouve dans ce livre, che-

min faisant, nombre de renseignements instructifs, il est impossible d'en rien détacher et nous devons nous borner à indiquer les sujets traités. Nous signalerons toutefois, comme particulièrement intéressants, le chapitre sur le vêtement (p. 221-295), et celui sur les occupations et les distractions (p. 335-405).

W. FRED. — *Die Wohnung und ihre Ausstattung.* Bielefeld u. Leipzig, Velhagen u. Klasing, 1903, p. 148 gr. in-8°.

Il est impossible de résumer ce livre où l'on trouvera une histoire rapide de l'habitation et de l'aménagement. Le travail n'affecte pas, d'ailleurs, de caractère scientifique. Mais on y trouvera de nombreuses et intéressantes illustrations.

SEPTIÈME SECTION

DIVERS

I. — SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE

Par MM. LALO, HUBERT et MAUSS.

W. E. ROTH. — *Games, Sports and Amusements. North Queensland Ethnography Bulletin*, n° 4. Brisbane, Home Secretary's Department, 1902, p. 24 et pl. in-folio.

Si l'*Année sociologique* était vraiment complète, ou plutôt si elle portait sur une sociologie actuellement complète, le travail de M. Roth devrait être considéré surtout comme une contribution à l'esthétique. Nous parlons d'une esthétique considérée d'une façon très large, comprenant tous les arts d'agrément avec les beaux-arts, opposés aux arts de la production ou techniques qui relèvent de la technologie. Mais ni les études de nos confrères en sociologie, ni les nôtres propres ne sont assez avancées en ce qui concerne la théorie de ces phénomènes éminemment sociaux que sont les jeux. Et nous ne pouvons vraiment rendre compte, de ce point de vue, du tableau très complet et comparatif que M. R. nous fait des jeux pratiqués par les tribus du N. et du N.-O. du Queensland. Nous nous contentons de le signaler sous ce rapport, et de noter comme plus particulièrement intéressants tous les jeux que M. R. appelle « jeux imitatifs » parce qu'ils ont pour objet les phénomènes de la nature et de la vie humaine. Il y a là, à notre avis (p. 8-13, pl. III-XIII), des faits qui intéressent non seulement la théorie des jeux gesticulés, mais la théorie des arts plastiques, des symboles et même des représentations collectives. La façon dont, avec des fils noués de diverses façons, sont représentés, à l'aide de schèmes traditionnels, les objets les plus divers, peut marquer certaines formes curieuses de dessins et d'idéogrammes rudimentaires, qui rapprochent singulièrement du jeu, certaines origines de l'écriture. Il y a

là tout un problème dont on peut poursuivre l'étude même dans nos pays. De même, celui de la différence entre jeux d'enfants et jeux d'adultes.

Contentons-nous, par suite de notre incompetence, de marquer les résultats du travail de M. Roth en ce qui concerne le rituel et ses rapports avec le jeu. Nulle part, les relations entre ces deux ordres de faits ne sont plus étroites qu'en Australie, où jusqu'à certains jeux et rondes d'enfants ont quelque chose de cérémoniel, où, près de la rivière Bloomfield les enfants jouent à la « lune » (p. 10), et où la nature des chants d'amusement, qui accompagnent les jeux scéniques avec danses (corroborées), est identique à la nature des formules religieuses (p. 20-23).

M. M.

RICHARD WALLASCHEK. — *Anfänge der Tonkunst*. Leipzig, Barth, 1903, ix-349 p. in-8°.

Ce livre est la traduction de l'ouvrage paru en 1893 à Londres sous le titre « Primitive Music ». Il est augmenté et tenu au courant des travaux récents ; mais la conception fondamentale est restée la même.

Le caractère primitif de toute musique est la mesure. C'est elle aussi qui fonde son rôle social. Cette double thèse a été récemment reprise par plusieurs auteurs. M. W. réclame la priorité en sa faveur. Il établit l'originalité de sa théorie, notamment par rapport à celle de Bücher. D'abord le rythme n'est pas spécialement lié au travail : on en trouve le sentiment développé chez tous les peuples qui ignorent encore le travail proprement dit. Ensuite ce n'est pas « rythme », mais « mesure » qu'il faut dire pour caractériser l'art : le sens de la mesure, ou faculté de grouper volontairement un nombre simple de rythmes, est une des caractéristiques intellectuelles de l'homme : fonction essentiellement psychologique, très différente du rythme qui est un fait universel.

Le vrai rôle de la mesure rythmique, c'est de discipliner l'activité ; elle seule peut la rendre collective, rassembler et unir les hommes dans une même action, faire par là l'apprentissage de la guerre, de la chasse ou de l'élevage, mettre toute une tribu à l'unisson des mêmes sentiments : elle est la première forme, et la plus nécessaire, de la discipline sociale.

Cette conception résout le problème de l'origine de la musique. Il ne faut la chercher ni dans un instinct analogue à

celui de certains animaux (Darwin) : car l'animal, s'il connaît le rythme, ignore la mesure et même le rythme collectif; ni dans l'imitation de bruits ou de cris : car elle n'a qu'une très petite place dans la musique primitive; ni dans l'exagération des accents du langage passionnel (Spencer) : car le récitatif n'est pas une forme primitive; et s'il est vrai que les modulations de la voix ont un rôle significatif beaucoup plus important dans certaines langues primitives qu'ailleurs, ce rôle n'est pas le moins du monde suggéré par le sens émotif et naturel de la modulation, mais est purement conventionnel. (Ainsi dans un dialecte dahoméen, le même son *so* signifie suivant l'inflexion de la voix : *aujourd'hui, matin, cheval, apporte, tonnerre, canne*, p. 212.) La musique est née, non de l'accent de la parole, mais de l'accent de la mesure. La véritable origine réside dans le rôle social du rythme : discipline et apprentissage des fonctions collectives.

Envisageons l'évolution de la musique dans ses rapports avec les autres arts : la musique est unie naturellement à la danse, et plus encore au drame mimé (non parlé ni chanté); beaucoup moins naturellement au langage et à la poésie : cette union est la juxtaposition artificielle de deux arts différents; et ainsi s'explique qu'ils n'aient jamais pu nulle part se mettre bien d'accord ensemble. Beaucoup de primitifs chantent des mots sans suite, ou une seule syllable dépourvue de sens : simple moyen propre à faciliter l'articulation du son. Chez eux d'ailleurs le sens mélodique est en général indépendant du développement du sens poétique.

« Le drame musical primitif est une œuvre d'art absolument naturelle (un mouvement agi et chanté); c'est le mot chanté qui n'est pas naturel » (p. 257). Ce drame est d'abord une danse collective, suivant la guerre, la chasse ou la pêche pour les peuples chasseurs, l'élevage ou les mœurs des animaux chez les pasteurs, (par exemple la tragédie, primitivement pantomime du bouc, au temps de la vie pastorale des Grecs), le travail chez les agriculteurs. Il est une œuvre sociale, le groupe entier y participant dans un unisson dont les protagonistes ne se détacheront que plus tard; une œuvre nécessaire, et non une création imaginative superflue dans la vie sociale. L'ordre naturel de l'apparition des genres a été celui-ci : drame, lyrisme, épopée, — à l'inverse de celui que suggère l'étude de l'antiquité classique.

L'histoire des instruments vérifie encore l'hypothèse fon-

damentale : ce n'est pas la famille des tambours qui est primitive, mais celle des gongs; toutes deux sont presque exclusivement rythmiques; les os troués qui apparaissent les premiers dans la vie sauvage comme dans la vie préhistorique ont été des trophées avant de devenir des instruments à vent.

Reste à étudier l'élément spécifique de la musique : le système des sons. Malgré des divergences apparentes, il n'y a qu'un seul système naturel, en réalité appliqué partout : celui que définit l'acoustique moderne à l'aide de la série des harmoniques. Mais on distingue deux grandes conceptions théoriques : la mesure des sons par des suites de quintes (Asie, surtout Chine); la constitution de l'échelle par la superposition des tierces fournies par le registre moyen normal des instruments à vent (Afrique). Les prétendus quarts ou tiers de ton ne sont que des intonations fausses.

Il n'y a donc en somme qu'une seule musique sous toutes les formes qu'on peut lui trouver, comme il n'y a qu'un seul rythme; l'harmonie, aussi naturelle que la mélodie, n'est nullement une invention de l'Europe moderne; les facultés musicales même sont exclusivement affaire de race ou de don individuel : un Boschiman peut être aussi bien doué qu'un Beethoven, à la différence de l'éducation près. C'est cette éducation, c'est-à-dire l'imitation des modèles traditionnels, qui crée les progrès de l'art : l'hérédité, malgré les exemples souvent cités, y est étrangère.

Telles sont les principales conclusions de ce livre, plein de faits et d'idées à la fois, et qui est par l'abondance des renseignements bibliographiques une source précieuse d'informations.

La conception de l'auteur prête à première vue à deux critiques. D'abord la notion de « primitif » n'est pas aussi nettement définie qu'on pourrait le désirer (comparez *les Débuts de l'Art*, de Grosse). Ensuite le principe d'explication invoqué, la mesure rythmique tirée de la danse, ne paraît pas être aussi essentiel à la musique que l'auteur veut le croire. L'étude du rythme du plain-chant, à tout le moins, et l'évolution manifeste de la rythmique moderne, en feraient douter. L'idée de mesure nous donne bien un point de vue remarquablement fécond sur l'évolution des genres musicaux et de leurs dérivés, mais non sur le développement de la musique en elle-même. Il est le principe indifférencié d'où

plusieurs activités sont sorties. Lorsqu'il s'agit de l'élément spécifique de la musique, — la mesure du son, — il faut recourir à de tous autres principes. Comment M. W., qui a si bien défendu le caractère spécifique de la musique dans ses rapports avec le langage, n'a-t-il pas le même souci lorsqu'il s'agit de la mesure? Celle-ci étant présentée comme l'élément sociologique par excellence de l'art, une telle interprétation laisserait croire fâcheusement que le développement de la musique prise en elle-même n'est pas un fait d'ordre sociologique.

Charles LALO.

T. STICKNEY. — **Les sentences dans la poésie grecque d'Homère à Euripide.** Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1903, 258 p. in-8°.

M. Stickney nous en voudra sans doute, de traiter son livre comme une étude d'esthétique collective, mais nous prenons notre bien où il se trouve et nous le trouvons chez lui. Il s'agit précisément d'un de ces moules de pensée que les individus trouvent tout faits comme le langage, dont ils s'accoutument comme ils peuvent, qu'ils s'accoutument à aimer à la longue au point de les ériger en règles de beauté. A coup sûr quand on nous parle de poésie, c'est d'individus qu'on nous parle; mais ce que nous voyons ici des poètes, ce sont surtout les impuissances, ce sont les luttes tragiques qu'ils livrent aux formes tyranniques qui emprisonnent le génie. Les sentences sont ce qu'il y a de moins individuel chez Homère; elles ne le sont pas davantage chez Hésiode; chez les élégiaques, elles deviennent anonymes à force d'être publiques; enfin le biographe d'Eschyle, lui fait un mérite de les avoir autant que possible évitées.

La sentence, la γνῶμη, est un mode d'expression des idées générales. C'est aussi un terme de raisonnement. Les deux choses allaient ensemble et sont réunies dans une définition de la *Rhétorique* d'Aristote, que cite M. Stickney (p. 5): « C'est une déclaration, non pas au sujet de choses individuelles, comme « quel est Iphicrate », mais générales; et non sur l'ensemble des choses, comme « que le droit est contraire au courbe », mais sur ce qui concerne les actions et sur ce que nous devons rechercher ou éviter par rapport à l'action. En sorte que, l'enthymème étant un syllogisme au sujet de choses de ce genre, on peut dire que, détachés du syllogisme, les

deux extrêmes des enthymèmes sont des γνῶμαι, M. Stickney a donc résolu de nous ouvrir des vues intéressantes sur l'histoire des procédés de raisonnement chez les Grecs. Le syllogisme n'est pas né tout armé. Nous n'en trouvons chez Homère que des rudiments mal formés. Chez Hésiode le raisonnement s'amplifie, mais avec une égale maladresse. Il ne devient parfait que chez les tragiques et l'on est tellement satisfait alors de sa beauté démonstrative qu'on en abuse.

De même que les procédés de raisonnement se développent, de même se développe l'expression des pensées gnomiques, c'est-à-dire d'une part, l'aptitude à formuler des idées nouvelles sous la forme typique de la γνῶμη, d'autre part, l'art d'énoncer d'une façon claire et suffisamment complète des idées abstraites. Chez Homère, nous ne rencontrons encore qu'un très petit nombre d'idées générales et des plus communes; ce sont de véritables proverbes. Un caractère frappant de ces proverbes est qu'ils ont une forme métrique fixe; quand ils ne tiennent pas un hexamètre, ils forment un hémistiche ($\frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}}$). Si l'on déplace les divisions sans déplacer les accents, l'hémistiche gnomique est un vers paroemique ($\frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}}$), c'est-à-dire suivant une étymologie, un vers-proverbe (*paroimia*). Cette forme fixe, rythmique des sentences homériques, est un argument en faveur de l'origine collective populaire. Homère, quand il a des idées générales, s'exprime en phrases courantes et toutes faites. Le moule de la phrase gnomique est le même chez Hésiode et souvent l'hexamètre s'y compose de deux sentences antithétiques (p. 29):

ἔργον δούδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ ὄνειδος

« Aucun travail n'est honte; fainéantise est honte ». M. Stickney suppose que ce qu'il y a de fondamental dans le mètre des hémistiches gnomiques, ce sont les trois accents. Ils pouvaient donc affecter la forme d'une moitié de vers élégiaque ($\frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}} \text{ / } \frac{\text{v}}{\text{—}}$). Le distique élégiaque serait alors un groupe de deux vers gnomiques, l'un plein et l'autre avec deux silences. Dans ce cadre fixe, les élégiaques ont fait circuler une pensée déjà souple. Ils jouent en virtuoses des idées générales, ils vivent au temps où fleurissait la plus ancienne

philosophie, celle qui s'exprimait en vers. Ces formules gnomiques ne comportent chez Homère et Hésiode que des développements rudimentaires ; antithèses, allégories, comme celles des prières, énumération d'exemples. Le développement n'est pas plus riche chez les élégiaques, là encore l'antithèse domine. La sentence est un cercle fermé, une chose en soi ; une fois énoncée on ne peut guère que la répéter ou passer à une autre. Il faut arriver à Pindare et aux grands tragiques pour trouver un peu de lyrisme moral. Mais c'est alors surtout que nous voyons combien le poète, devenu suffisamment maître de sa langue pour exprimer les pensées intimes, est asservi au joug des formes traditionnelles. Il faudrait ici citer des exemples, mais il est aisé de les trouver dans les trois chapitres que M. Stickney a consacrés aux tragiques.

Dans l'Iliade et dans l'Odyssée, les sentences n'apparaissent que dans les discours, à titres de preuves, preuves d'autant plus fortes qu'elles sont plus communes, c'est-à-dire plus universellement admises. Dans les Travaux et les Jours, les *gnomai* justifient la morale que le poète fait à Persès. Dans les élégies publiques, qui sont en somme des discours, celles de Solon, de Tyrtée, les sentences sont encore des preuves. Enfin c'est parce que les morceaux non lyriques de la tragédie sont des discours ou des discussions que les sentences gnomiques y foisonnent.

Mais dans la rhétorique savante de la tragédie, les sentences n'interviennent pas seulement à titre de preuves. Elles servent à annoncer le développement ou à le conclure, à l'introduire et à l'articuler ; ce sont des *traits* (v. p. 234 sqq). Déjà dans Hésiode les paragraphes gnomiques sont délimités par des moyens analogues, bien qu'imparfaits. Il ne s'agit plus dès lors de démonstration, mais de composition, c'est-à-dire d'esthétique. La constance de ces procédés, dont nous avons hérité, trahit des habitudes et des besoins collectifs d'esthétique oratoire.

Dans le lyrisme de Pindare et de Bacchylide, les sentences morales ont également une place marquée par l'esthétique du genre. Ce sont les pièces nécessaires de la composition. M. Stickney suggère, et l'idée vaut la peine d'être notée, qu'elles servent à faire le pont entre le récit mythique qui forme le corps résistant du poème et la partie spéciale où l'auteur parlait du vainqueur, de sa famille et de sa patrie. Mais ici l'effet cherché, effet de rythme ou de sentiments sug-

gérés, était musical. Il est difficile de parler de musique et je n'essaierai pas d'affaiblir en le résumant ce que M. Stickney nous dit en termes fort clairs et quelquefois heureux sur le caractère musical de la composition lyrique et la place qu'y tiennent les sentences.

Les sentences gnomiques entrent, comme parties composantes, dans les divers genres de poésie. Elles ont constitué un genre à elles seules pour avoir, par elles-mêmes et non plus seulement par la place qu'elles occupaient dans d'autres poèmes, une valeur esthétique. Mais l'intéressant chapitre que M. Stickney nous donne sur le genre élégiaque est surtout, par la faute de nos données, un chapitre de critique philologique. Il traite également des autres genres où les sentences ont une place secondaire. Il traite spécialement, et la question nous intéresse des rapports de l'individu et du genre, de l'attitude du poète à l'égard de son genre. Un génie comme Pindare, bien qu'il se soit asservi aux règles d'un genre, a cependant fini par l'assouplir, l'élargir, le rompre et le briser en tout sens, à tel point qu'il en devint méconnaissable ; la forme de ses œuvres finit par devenir presque exclusivement personnelle ; mais elle n'est bonne qu'à lui seul ; ce n'est un moule que pour les médiocres ; les hommes de génie qui, après lui, sentent comme lui, sont affranchis de la forme médiocre qu'il a brisée et savent en trouver une autre ; le genre n'existe plus que pour les imitateurs du grand homme ou ceux qui reviennent en arrière ; il ne produit plus que des œuvres estimables, c'est dire qu'il meurt. M. Stickney termine en nous parlant de Platon ; dans l'histoire des genres, la légende qui veut que Platon ait brûlé ses tragédies est significative, Euripide mettait déjà trop de pensées dans la tragédie pour n'en pas rompre l'équilibre, Platon l'a sacrifiée d'un coup de génie ; ses tragédies sont ses dialogues.

H. H.

C. F. FRANCE. — *The Gambling Impulse*. *Amer. Jour. of Psychology*, juillet 1902.

E. BERTAUX. — *L'histoire de l'art et des œuvres d'art*. *Revue de Synthèse historique*, juin 1902, p. 261-273.

W.-H. HOLMES. — *Order of development of the primal shaping arts*. *Smithsonian Report for 1901*. Washington, 1902.

SALOMON REINACH. — *L'art et la magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du renne*. *L'Anthropologie*, 1903, p. 257-266.

E. DURKHEIM. — Année sociol., 1902-1903.

- A. RICHEL. — **Lippenschmuck**. *Globus*, 1903, I, p. 31-34.
- T. PECH. — **Die epische Volkspoésie an der Petschora**. *Globus*, 1903, I, p. 156.
- D. GENTZ. — **Sänge der Hereros in Deutsch-Südwest Afrika**. *Globus*, 1903, I, p. 80 sq.
- K. DIETERICH. — **Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen** (suite). *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 272-294, 403-415.
- I. Gg. SCHOENER. **Kvaddichtung. Gesang und Tanz auf den Färöern**. *Sitzungsberichte der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1903, p. 48-52.
- J. BOLTE. — **Zum Deutschen Volksliede**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 343-348.
- ALFRED TOBLER. — **Das Volkslied im Appenzellerlande**. (*Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* 3.) Zurich, Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 1903.
- F. TETZNER. — **Zur Sprichwörterkunde bei Deutschen und Litauern**. *Globus*, 1903, I, p. 61-63.
- J. ALBANI. — **Die Parabel bei Paulus**. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, 2, p. 161-174.
- PAUL GIRARD. — **Comment a dû se former l'Illiade**. *Revue des études grecques*, 1902, p. 229-287.
- G. THIELE. — **Die Anfänge der griechischen Comödie**. *Neue Jahrbücher für Philologie*, IX, 1902, p. 405-426.
- ROBERT STEIN. — **Eskimomusik**. New-York, 1902.
- BORN. — **Einige Bemerkungen über Musik, Dichtkunst und Tanz der Yapleute**. *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 134-142.
- M. ABEKING. — **Volkstänze in Baixo-Alemtejo**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 349-351.
- B. LAUFER. — **The Decorative Art of the Amur Tribes**. (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. VII; Anthropology, vol. VI. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. I). New-York, 1902, 86 pages, planches I-XXIII.
- B. DIXON. — **Basketry Designs of the Indians of Northern California**. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XVII, févr. 1902 (the Huntington California Expedition).
- MIRN. — **Kunstleben der Pueblo Indianer**. *Meddelanden af geografiska föreningen i Finland*, VI, 1901 bis 1903. Helsingfors, 1903.

A.-H. FRANCKE. — **Reynard the Fox in Ladakh**. Extrait des *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, novembre 1902.

J. BOLTE. — **Doktor Siemann und Doktor Kolbmann; zwei Bilderbogen des 16. Jahrhunderts**. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 296-307.

II. — LINGUISTIQUE

Par M. A. EILLET

HANNS OERTEL. — **Lectures on the study of language**. 1901. New-York et Londres. in-8°, xviii-346 p. (Font partie des publications du bicentenaire de Yale University).

M. Oertel, qui s'est fait connaître par de bons travaux de philologie sanskrite, passe en revue dans ce volume quelques-unes des grandes notions de la linguistique; il étudie successivement la classification des langues, l'analogie, les lois phonétiques, les changements de sens des mots. Si l'on voulait relever tout ce qu'il y a de contestable et surtout de superficiel dans les vues de l'auteur, il y aurait beaucoup à dire. Et si M. Oertel a eu le mérite de tenir parfois compte du caractère essentiellement social des faits linguistiques et de faire intervenir des causes sociales pour les expliquer, on doit convenir qu'il l'a fait sans avoir pénétré assez avant dans la théorie des faits. Par exemple, là où il examine les changements phonétiques, il n'y voit que des innovations individuelles généralisées par l'imitation; il semble que, pour lui, tout changement phonétique soit du type des faits d'extension des formes des langues communes dont on peut observer tant d'exemples actuellement; ainsi il cite comme exemple de changement phonétique la substitution de *ai* et *au* à *i* et *u* longs dans des parlers du nord de l'Allemagne: ceci est un simple emprunt à l'allemand littéraire, et, de ce que les emprunts de ce genre jouent un grand rôle (surtout à de certains moments de l'histoire), il ne résulte pas que tout changement phonétique soit un changement individuel généralisé par imitation. L'emprunt, résultat d'une imitation, tient une large place dans l'histoire des langues, mais il y a aussi les changements qui ont lieu indépendamment chez les divers enfants nés en un même temps et en un même lieu; et ce sont ces changements qui sont le principal objet de la linguistique, en même temps

qu'ils offrent un type de faits sociaux singulièrement curieux et instructif à observer. — Le chapitre de la sémantique est fait à un point de vue purement psychologique, et la méconnaissance du rôle des institutions sociales y est poussée à un degré singulier; voulant donner un exemple de l'influence de l'élément *émotif* sur le développement du vocabulaire, l'auteur cite le cas bien connu des mots dont un tabou entraîne la disparition; quelle que soit l'origine des tabous, il est clair qu'ils ont le caractère d'usages sociaux et que le sentiment n'y est pour rien, au moment où on les rencontre, à supposer même qu'il les ait provoqués à l'origine.

J.-B. GREENOUGH AND G. L. KITTREDGE. — **Words and their ways in English speech.** Londres (et New-York), 1902, in-8°, xii-431 p.

L'ouvrage de MM. Greenough et Kittredge ne se recommande ni par la nouveauté des vues, ni par la rigueur du plan, et les auteurs ne semblent pas avoir visé à autre chose qu'à donner au public instruit un aperçu de ce que l'on sait sur les origines du vocabulaire de l'anglais moderne. Mais comme l'étymologie anglaise est relativement aisée à connaître et a été assez bien étudiée, le sujet ne présentait aucune difficulté grave, et il a suffi de puiser dans quelques dictionnaires et manuels et de classer les faits sous quelques rubriques générales. Néanmoins il est intéressant de passer en revue, à la suite des auteurs qui sont suffisamment informés, tout le vocabulaire de celle des grandes langues modernes dont l'étymologie présente le moins d'obscurités et d'examiner à quelles actions ce vocabulaire doit sa constitution actuelle. MM. Greenough et Kittredge ont d'ailleurs eu le mérite de signaler à plusieurs endroits les causes sociales des innovations dont ils donnent de curieux exemples. Pour faire œuvre nouvelle et vraiment scientifique, il leur aurait suffi de tout subordonner à l'idée générale que la cause première des changements de vocabulaire est à chercher dans des faits sociaux.

La question est trop importante et appelle de trop longs développements pour qu'il soit possible de l'aborder ici incidemment, à propos d'un livre où quelques détails sont

1. Inutile de relever ici quelques lapsus, comme celui qui consiste à faire honneur du *Don Juan* de Mozart à Gluck (p. 375).

indiqués, mais où elle n'est traitée nulle part. Il suffira du reste d'avertir le lecteur pour qu'il se rende compte par lui-même, à la lecture de l'ouvrage, que les faits envisagés ont leurs causes et en dehors de la langue et en dehors de l'esprit de chaque sujet parlant, pris en particulier. Les emprunts aux langues techniques, par exemple, auxquels sont dus tant de mots nouveaux et surtout tant d'acceptions nouvelles de mots anciens et de développements de sens, s'expliquent par la différenciation des individus et la division du travail social. Il y a dans le livre un chapitre de la généralisation de signification: c'est un moyen commode de grouper certains faits, mais il est inutile d'indiquer que c'est de pure scolastique et non de la science: il y a telle généralisation de sens qui, comme celle de angl. *become*, fr. *devenir*, reconnaît des causes essentiellement linguistiques, et telle autre qui, comme celle de *thing* ou de *chosa* (latin *causa*), n'a pu se produire d'abord que dans certains groupes d'individus pour s'étendre ensuite à la communauté tout entière. Tous ces faits demanderaient une discussion détaillée; c'est le mérite de MM. Greenough et Kittredge que d'en faire sentir le besoin et d'y fournir d'utiles matériaux bien plus que d'autres auteurs d'ouvrages sur des sujets analogues.

OLAF BROCH. — **Die Dialekte des südlichsten Serbiens** (volume III des *Schriften der Balkan-Commission, Linguistische Abtheilung*). Vienne, 1903 in-4°, 342, demi-pages et une carte.

Grâce à une fondation, l'Académie de Vienne a pu organiser l'étude des dialectes slaves des Balkans et envoyer des savants en mission sur divers points du domaine occupé par ces dialectes. Les trois volumes qui sont jusqu'à présent sortis de ces recherches ont fait réaliser à la connaissance des langues slaves un progrès immense. Le troisième, œuvre d'un savant norvégien qui s'est fait connaître depuis quelques années par la singulière précision de ses descriptions de parlars slaves et qui a un don d'observation remarquable, peut servir, entre autres choses, à illustrer la manière dont une langue commune élimine les patois. Les dialectes serbes méridionaux que décrit M. Broch sont très différents du serbe littéraire, tel qu'on l'écrit et qu'on le parle à Belgrade; l'accent y est régulièrement à une autre place; les différences de durée des voyelles n'y sont pas observées; la flexion y est très simplifiée, etc.: à beaucoup

d'égards les parlars de cette région sont intermédiaires entre le serbe et le bulgare. Or, actuellement, les particularités propres aux parlars tendent à être remplacées progressivement par des formes serbes communes, chacune isolément des autres. Par exemple, telle personne introduit dans sa langue une accentuation serbe commune, tout en gardant la déclinaison à deux cas du dialecte ; telle autre ajoute à sa déclinaison à deux cas un troisième cas, etc. En un mot, chacune des formes du serbe commun est substituée isolément à la forme correspondante du parler local. Et, ce qui est très digne de remarque, ces substitutions se font en très peu d'années et même chez les personnes qui ne sont pas en contact direct avec celles qui parlent d'ordinaire la langue commune. Bien que cette question n'ait attiré qu'accessoirement l'attention de M. O. Broch, son ouvrage apporte à la grande question de l'extension des langues communes des observations du plus grand intérêt ; car il a saisi les faits sur le vif et les a notés avec le tact et le soin de la réalité qui donnent tant de prix à ses travaux.

A. MEILLET. — **Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes.** Paris, Hachette, 1903, in-8°, xxiv-434 p.

Il n'y a pas lieu de s'étendre longuement sur cet ouvrage de l'auteur même du présent compte rendu. Car il est fait avant tout au point de vue technique, et c'est un travail de grammaire comparée pure. Et, s'il y a lieu d'en dire ici quelques mots, c'est surtout parce que l'auteur a pris soin de marquer avec précision le caractère social du langage dans le chapitre de généralités qui ouvre l'exposé (voir notamment p. 5 et suiv., et aussi la *Conclusion*, p. 372 et suiv.) ; sans doute, il n'a pas été possible de marquer les causes sociales des faits étudiés ; puisque ces causes sont à peu près toutes inconnues ; mais le caractère social de chacun des grands types de faits linguistiques ressort, en chaque cas, des définitions mêmes.

On s'est efforcé d'appliquer la méthode la plus rigoureuse qu'il a été possible. La grammaire comparée a pour objet d'étudier les concordances que présentent entre elles les langues historiquement attestées, qui continuent une seule et même langue historiquement attestée elle-même ou supposée ; par exemple la grammaire comparée des langues romanes étudie les langues qui continuent le latin ancien ; la

grammaire comparée des langues indo-européennes étudie les langues qui continuent une langue non attestée, mais dont il est impossible de ne pas supposer l'existence à une certaine date. Cette étude est rendue possible par une circonstance toute particulière : le fait que l'expression linguistique a, avec les notions à exprimer, un lien de fait seulement, et non un lien de nature : c'est un *fait* que, dans le grec ἔστι, ou le sanskrit *asti*, *-ti* est la désinence ; *-ti* marque la troisième personne et le singulier ; mais, en elle-même, et indépendamment de tout antécédent historique, il n'y a dans la finale *-ti* rien qui exprime la troisième personne ni le singulier. De plus le développement linguistique est continu et soumis à des règles fixes. C'est ce qui a permis de constituer la grammaire comparée et d'aboutir à des résultats rigoureusement précis et assurés. On essaye souvent d'appliquer à d'autres objets la méthode comparative qui a si brillamment réussi en linguistique. Le chapitre de la *méthode* pourra montrer à quelles conditions doit satisfaire un objet d'études pour qu'il soit licite d'y mettre en usage une méthode de comparaison analogue à celle des linguistes.

Un chapitre, assez bref, sur le vocabulaire indique la principale conclusion qu'on peut tirer de l'examen des mots indo-européens sur l'état de civilisation, les institutions, la religion des populations qui parlaient cette langue ; on y voit surtout que la linguistique enseigne à cet égard fort peu de chose, et les problèmes qui se posent ne pourront être résolus que par l'étude directe des institutions, de la technique, de la religion des peuples qui, à date historique, ont parlé ces langues, jointe à celle de l'archéologie préhistorique.

III — TECHNOLOGIE

Par M. H. HUBERT

O. MONTELIUS. — **Die älteren Kulturperioden im Orient und Europa. I. Die Methode.** Stockholm, chez l'auteur, 1903, 110 p. in-4°.

M. Montelius, dont les travaux sont des modèles de bonne méthode et qui a beaucoup fait dans la pratique pour rendre plus rigoureuses et plus fructueuses les recherches préhistoriques, se préoccupe depuis quelques années de formuler les

Règles de la méthode de l'archéologie préhistorique. Déjà, au congrès d'anthropologie qui se tint à Paris en 1900, il a exposé les grandes lignes d'une chronologie méthodique. Il nous donne ici, avec une concision de juriste, des définitions et des principes : définition de la *fouille* ou de la *trouvaille*, règles de la critique des données, principes de la chronologie absolue et relative. En l'absence de toute autre donnée, la chronologie se fonde sur la typologie, c'est-à-dire sur la classification technologique des types. Celle-ci, quand elle est faite avec soin, doit coïncider avec l'ordre historique de la succession. Nous regrettons que M. Montelius n'ait pas cherché à nous expliquer la raison de cette coïncidence ; ou plutôt il nous dit seulement, et nous l'en croyons sans peine, que les classifications qui ont conduit à des conclusions chronologiques fausses ont été reconnues inexactes. Nous attendons également en vain une définition du type, dont on nous dit qu'il est nécessaire d'avoir une idée juste, définition qui nous mette en état de déterminer à coup sûr l'élément caractéristique d'un type quelconque, celui dont la variation nous fait passer d'un type à un autre. Par contre, M. Montelius nous donne une riche série d'exemples de types. Il nous montre comment on peut classer, à la fois typologiquement et chronologiquement, des haches de bronze italiennes et scandinaves, des poignards et des épées scandinaves, italiens et allemands, des fibules italiennes, grecques et scandinaves, une série de vases de bronze et une autre de vases d'argile. Il fait grande attention dans sa classification à ce qu'il appelle les formations rudimentaires ; il entend par là les éléments de forme qui, ayant perdu toute fonction technique, persistent par tradition comme ornements. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de son exposé.

La simple étude de ces exemples met en lumière deux faits, sur lesquels M. Montelius nous donnera peut-être plus tard d'intéressantes explications. Le premier est que l'évolution technologique produit dans des milieux sociaux différents des types différents, même lorsque les types initiaux sont semblables. Les séries de haches de bronze italiennes et scandinaves diffèrent du tout au tout, bien qu'elles aient le même point de départ ; de part et d'autre, pourtant, les mêmes perfectionnements techniques ont été appliqués. Il entre donc, dans l'évolution de ces séries d'outils, un facteur fort appréciable qui n'est pas purement mécanique. Le deuxième fait

est que, dans un même milieu social, si étendu qu'il soit, les diverses séries restent relativement uniformes. Elles le sont d'autant plus que le milieu en question est plus homogène. Les groupes sociaux ne sont pas seulement caractérisés par la présence constante de certains types, mais encore par celle de séries entières d'outils ou d'ornements. L'emploi prépondérant de la fleur de lotus, comme motif décoratif, dans le monde de la Méditerranée orientale, qui forme un véritable milieu social, en fournit un exemple notable.

H. H.

CH. FRÉMONT. — *Évolution de la fonderie de cuivre*. Paris, Impr. Renouard, 1902, iv-360 p. in-8°

Nous signalons ce livre, qui nous est tombé sous la main par hasard, à titre d'indication, pour rappeler que, selon nous, les histoires des diverses industries peuvent être matière à sociologie. Les réflexions que l'étude des vieux livres de mécanique a inspirées à l'auteur ont amené sous sa plume le mot magique d'évolution. Il a voulu appliquer cette notion d'évolution à l'étude d'un groupe d'industries. Une industrie est une chose qui change, qui évolue. M. Frémont n'a certainement pas dédaigné d'amuser la curiosité en retraçant les tâtonnements du travail des mines et de la fonderie. Mais nous croyons volontiers qu'il a pensé faire plus. Il considère apparemment qu'une forme d'industrie ne peut pas être parfaitement comprise en soi, si l'on fait abstraction de son passé, et que, pour en faire la théorie, il faut faire entrer ce passé en ligne de compte. L'état d'une industrie, à un moment quel qu'il soit de son existence, ne s'explique que par l'état immédiatement antérieur, modifié par une ou plusieurs inventions qui perfectionnent la solution des problèmes mécaniques à résoudre ; toute invention est conditionnée par la chaîne des inventions antérieures faites dans la technique à laquelle elle contribue, ou dans les techniques voisines ; l'inventeur n'est pas le maître de ses données. Nous sommes en droit de considérer, de notre côté, ces techniques traditionnelles que l'ingéniosité des individus ne développe que peu à peu, comme de véritables institutions.

Les chapitres sur l'évolution de la soufflerie et du fourneau sont à recommander tout particulièrement ; l'auteur remonte aux formes les plus rudimentaires de l'outillage. Bien qu'il

ne soit pas expert à manier les faits ethnographiques, les ethnographes et les préhistoriens pourraient le lire avec intérêt. Mais il traite ces problèmes techniques comme des problèmes de mécanique, où n'entrent pas en ligne de compte des données hétérogènes, et qui peuvent être résolus par des procédés de raisonnement purement individuels. Nous ne pensons pas qu'il en soit exactement ainsi. Nous trouvons même dans les premières pages du livre la preuve du contraire; l'emploi de la baguette divinatoire pour la recherche des mines est un procédé magique. A cette institution, qui est une industrie, s'attachent des représentations collectives, religieuses, magiques, esthétiques, etc. Celles-ci s'imposent avec la même autorité que la pratique de cette industrie. Parmi les données de l'invention, il y en a qui échappent au contrôle de la raison individuelle, ce sont certaines idées d'efficacité, des formes traditionnellement transmises et dont on ne peut concevoir qu'elles soient l'œuvre d'individus isolés. C'est même pour cette raison que l'histoire d'une industrie doit faire partie de sa théorie, parce que l'ordre des inventions n'y est pas nécessairement conforme à l'ordre logique des problèmes mécaniques qu'elle comporte.

H. H.

- F. GRAEBNER. — **Holztrommeln des Ramudistriktes auf Neu-Guinea.** *Globus*, 1902, II, vol. 82, p. 299 sq.
- O. LADENDORF. — **Deutsche Handwerks poesie.** *Neue Jahrbücher für Philologie*, IX, 1902, p. 484-486.
- M. BARTELS. — **Märkische Spinnstuben. Erinnerungen.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 316-319, 415-418.
- MAX SCHMIDT. — **Das Feuerbohren nach indianischer Weise.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 75-80.
- V. SAPPUR. — **Mittel Amerikanische Waffen im modernen Gebrauche.** *Globus*, 1903, I, p. 53-63.
- THEODOR KOCH. — **Der Paradiesgarten als Schnitzmotiv der Payaguá-Indianer.** *Globus*, 1903, I, p. 117-124.
- E. KRAUSE. — **Ueber die Herstellung vorgeschichtlicher Tongefässe.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 317-323.
- F. TROJANOVIC. — **Alterthümliche Speisen und Getränkebereitung bei den Serben.** Abhdl. XXVII. *Archiv für Anthropologie* 1902, p. 239 sq. (Mentionne des survivances de techniques primitives et des superstitions concernant les aliments.)

- H. SIEDEL. — **Der Fischfang in Togo.** *Globus*, 1902, vol. LXXXII, p. 111 sq. (Cas de totémisme chez les Evhe, p. 112).
- HAHN. — **Zur Entstehung des Rades und des Wagens.** *Internationales Zentralblatt für Anthropologie*, 1903, 1.
- K. HÖRMANN. — **Die Schellen der Herdentiere.** *Globus*, 1903, I, p. 30-33.
- K. HÖRMANN. — **Der Schellenbogen der Herdentiere und ähnliche Holzgeräte.** *Globus*, 1903, I, p. 7-11.
- R. MERINGER. — **G. Bancalari und die Methode der Hausforschung.** *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 1903, p. 252-273.
- O. LAUFER. — **Neue Forschungen über Hausbau und Tracht in Deutschland.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 360-368.
- R. MIELKE. — **Zur Entwicklungsgeschichte der Sächsischen Hausform.** *Zeitschrift für Ethnologie*, 1903, p. 509 sqq.
- R. MIELKE. — **Die Ausbreitung des Sächsischen Bauernhaus in der Mark Brandenburg.** *Globus*, 1903, II, p. 3.
- A. HEDINGER. — **Die vorgeschichtlichen Bernsteinartefakte und ihre Herkunft.** Strassburg, Karl. J. Trübner; 1903.
- HANS SPORRY. — **Die Verwendung des Bambus in Japan und Katalog der Spörryschen Bämussammlung.** *Veröffentlichungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft in Zürich.* Zürich, Zürcher et Furrer, 1903, 198 p.
- CH. WOLFF. — **Volksleben an der oberen Nahe. I Haus, Tracht, Tagewerk.** *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1902, p. 308-316.
- CARL MARQUARDT. — **Verzeichnis einer ethnologischen Sammlung aus Samoa.** Zusammengestellt in etwa 20 Jahren. Berlin, Dietrich Reimer 1902.

IV. — L'ÉDUCATION

Par M. DURKHEIM

- DURKHEIM (ÉMILE). — **Pédagogie et sociologie.** *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903, p. 37-54.
- BARTH (PAUL). — **Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.** (*L'histoire de l'éducation à la lumière de la sociologie*). *Vierteljahrsschrift für wissenschaft-*

liche Philosophie und Soziologie, 1903, H. 1, p. 56-80 et 2, p. 209-219.

Dans le premier de ces articles, nous nous sommes attaché à établir d'une manière générale que l'art de la pédagogie a besoin du concours de la sociologie au moins autant que de la psychologie. L'éducation est, en effet, chose éminemment sociale. Elle est sociale par son but. Bien loin qu'elle ait pour objet, de réaliser la nature individuelle de l'homme en général, elle varie d'une société à l'autre. D'abord, à partir du moment où les sociétés ont atteint un certain degré de différenciation, on la voit se différencier elle-même suivant les classes, les professions. Or, cette spécialisation est dictée par des besoins sociaux ; car elle répond à la manière dont le travail social est divisé et organisé à chaque moment de l'histoire. Il est vrai que toutes ces éducations spéciales ne divergent qu'à partir d'un certain point en deçà duquel elles se confondent. Mais même cette éducation commune est fonction de l'état social ; car chaque société cherche à réaliser chez ses membres, par la voie de l'éducation, un idéal qui lui est propre. Même les sociétés européennes les plus avancées n'échappent pas à cette loi. Sans doute, nous disons bien que nous voulons faire des hommes de nos enfants, et non pas seulement des citoyens, au sens étroit du mot. Mais c'est qu'une culture vraiment humaine peut seule donner aux peuples européens les citoyens dont ils ont besoin. Dans des sociétés aussi vastes que les nôtres, les individus sont tellement différents les uns des autres qu'il n'y a pour ainsi dire plus rien de commun entre eux, sauf leur qualité d'homme en général. Encore faut-il ajouter que chaque nation se fait de l'homme une conception qui lui est, en partie, personnelle, parce qu'elle reflète ses besoins, sa mentalité spéciale, son passé historique, etc.

En résumé, l'éducation, loin d'avoir simplement pour but de développer l'homme tel qu'il sort des mains de la nature, a pour objet d'y surajouter un homme entièrement nouveau ; elle crée en lui un être qui n'y était pas, sauf à l'état de germe indistinct : c'est l'être social. C'est elle qui nous apprend à nous dominer, à nous contraindre ; c'est elle aussi qui, suivant ses besoins, décide de la quantité et de la nature des connaissances que doit recevoir l'enfant, et de même que c'est par elle que se conserve la science acquise par les générations antérieures, c'est elle aussi qui la transmet aux générations nou-

velles. C'est donc elle qui fait en nous tout ce qui dépasse la sphère des pures sensations ; notre volonté comme notre entendement sont façonnés à son image.

Mais l'action sociale se fait sentir jusque dans la nature des moyens employés pour atteindre ce but. Sans doute, ces moyens varieront suivant la notion que nous nous ferons de la conscience des enfants et, par conséquent, suivant les données de la psychologie, surtout de la psychologie infantile. Mais d'abord, si les fins poursuivies par l'éducation sont sociales, les moyens doivent nécessairement avoir le même caractère. Et en effet, les institutions pédagogiques sont souvent une forme raccourcie de véritables institutions sociales : par exemple, la discipline scolaire a les mêmes traits essentiels que la discipline de la cité. De plus, la nature du but prédétermine celle des méthodes. Tels procédés sont proscrits ou recherchés parce qu'ils sont ou ne sont pas d'accord avec la conception que la société se fait de l'idéal à réaliser. Ce qui a suscité la méthode pestalozzienne, par exemple, c'est le sentiment qu'avait son auteur des aspirations morales de son temps, beaucoup plus que sa science psychologique.

Ce sont les mêmes idées qui sont à la base du travail de M. Barth. L'auteur entreprend de démontrer historiquement comment, en fait, l'éducation a varié dans sa forme et dans son contenu, suivant les sociétés.

Voici les principaux résultats auxquels il arrive. Tout d'abord, il ne trouve aucun lien entre l'organisation familiale et la nature de l'éducation ; et nous croyons, en effet, que celle-ci est beaucoup plus directement placée sous la dépendance de l'organisation générale de la société. Un facteur important serait la nature de l'industrie. Chez les peuples chasseurs et pêcheurs, il y aurait absence générale de toute discipline éducative. L'enfant est abandonné à lui-même, sans qu'on l'astreigne à se contenir et à se résister. C'est que les occupations de ces peuples sont irrégulières, capricieuses ; par suite, on ne sent pas le besoin de soumettre les enfants à une règle bien sévère. La régularité est bien plus grande chez les pasteurs et chez les agriculteurs ; de plus, ces sociétés sont plus volontiers guerrières. Elles attaquent et elles sont attaquées parce que le sol a pour elles une valeur qu'il n'avait pas auparavant. L'éducation dresse donc l'enfant à résister à ses passions ; elle l'exerce au courage, à l'oubli de soi, à la subordination. Ce renforcement de la discipline s'ac-

centue encore chez les agriculteurs supérieurs, tels qu'étaient les premiers Grecs, ou les Germains de Tacite. La culture et l'art de la guerre se compliquant, les techniques militaire et agricole, qui étaient enseignées aux enfants, se compliquèrent dans la même mesure; en même temps, une plus grande sévérité fut exigée dans les mœurs domestiques. Enfin, là où la société s'organise en classes, l'éducation devient, elle aussi, une fonction spécialisée. D'un autre côté, elle se diversifie suivant les milieux, variant d'une classe à l'autre; et elle se complique en raison de la complexité plus grande de la vie sociale.

Une revision aussi rapide d'une multitude de peuples divers ne permettait naturellement pas à l'auteur d'employer des documents de première main, et, pour la même raison, les conclusions auxquelles il arrive sont encore bien générales. Mais cette tentative pour rattacher directement l'éducation aux conditions sociales dont elle dépend ne méritait pas moins d'être notée.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE MÉMOIRES ORIGINAUX

Esquisse d'une théorie générale de la Magie, par MM. H. HUBERT
et M. MAUSS 1

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION. — *Sociologie générale.*

I. — MÉTHODOLOGIE

Par MM. AUBIN, BOUGLÉ, DURKHEIM et FAUCONNET.

A. — *Sociologie et histoire.*

MEYER. — <i>Zur Theorie und Methodik der Geschichte</i>	147
XÉNOPOL, BERR, SIMIAND, CROCE. — <i>Discussions sur les rapports de l'histoire avec les sciences naturelles et les sciences sociales.</i>	148
HAUSER. — <i>L'enseignement des sciences sociales.</i>	151
LAVROFF. — <i>Lettres historiques</i>	154
NOTICES	154

B. — *La sociologie et les sciences sociales spéciales.*

DURKHEIM ET FAUCONNET. — <i>Sociologie et sciences sociales</i>	154
ROSS. — <i>Moot points in Sociology. I. The scope and task of sociology.</i>	158
STEINMETZ. — <i>Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie</i>	159
WORMS. — <i>Philosophie des sciences sociales.</i>	160

II. — THÉORIES GÉNÉRALES, PHILOSOPHIE SOCIALE

Par MM. AUBIN, BOUGLÉ et PARODI.

A. — *De l'évolution sociale.*

RICHARD. — <i>L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire</i>	161
LESTER WARD. — <i>Pure sociology.</i>	166
EISLER. — <i>Soziologie. Die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.</i>	169

KROPOTKINE. — Mutual aid, a factor of evolution.	170
DE LANESSAN. — La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés.	174
PALANTE. — La téléologie sociale et son mécanisme.	175
NOTICES	175

B. — *Questions générales diverses.*

ZENKER. — Die Gesellschaft.	176
GIERKE. — Das Wesen der menschlichen Verbände.	177
KRAUSS. — Der Vølkertod.	177
SNIDER. — Social Institutions.	178
Annales de Sociologie.	179
Annales de l'Institut international de Sociologie.	181
MANSUETUS. — Le milieu social.	182
VACCARO. — Saggi critici di sociologia e di criminologia.	182
ZIEGLER. — Das Wesen der Kultur.	183
RATZENHOFER. — Die Kritik des Intellects.	183
CAMPEANO. — La force de l'âme collective dans les guerres.	184
WINIARSKI. — Le principe du moindre effort comme base de la science sociale.	184
SMALL. — The scope of sociology.	185
ALLIN. — The basis of sociality.	185
NOTICES	186

III. — MENTALITÉ DES GROUPES ET ÉTHOLOGIE COLLECTIVE

Par MM. AUBIN, FAUCONNET, HUBERT et PARODI.

BRINTON. — The basis of social relations. A study in ethnic Psychology.	186
ROSSI. — La valeur sociale des meneurs. Per la storia della psicologia collettiva. La psicologia collettiva.	190
BURCKHARDT. — Griechische Kulturgeschichte.	191
FOUILLÉE. — Esquisse psychologique des peuples européens.	193
GILES. — China and the Chinese.	194
NOTICES	195

IV. — TYPES DE CIVILISATION

Par MM. BOUCLÉ, FAUCONNET et HUBERT.

KOSSINNA. — Die indogermanische Frage archæologisch beantwortet.	195
HELMOLT. — Weltgeschichte : Ostasien und Ozeanien.	197
MÉTIN. — L'Inde d'aujourd'hui.	197
NOTICE.	198

DEUXIÈME SECTION. — *Sociologie religieuse*

Par MM. HUBERT et MAUSS.

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES

INTRODUCTION.	199
GIRGENSOHN. — Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.	201

JAMES. — The varieties of religious experience. — FLOURNOY. Les variétés de l'expérience religieuse. — DELACROIX. Les variétés de l'expérience religieuse. — LEUBA. Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens. — BOUTROUX. La psychologie du mysticisme.	204
ARRÉAT. — Le sentiment religieux en France.	212
ROBERTSON. — Pagan Christs.	214
NOTICES	216

SYSTÈMES RELIGIEUX

INTRODUCTION.	217
-----------------------	-----

II. — SYSTÈMES RELIGIEUX GÉNÉRAUX

A. — *Religions des sociétés inférieures.*

POWELL. — An american view of Totemism. — HARTLAND. Id. — THOMAS. Id.	219
LANG. — The origin of Totem names and beliefs.	221
LORET. — Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités.	222
FRAZER. — Le rameau d'or.	223
SIEROSZEWSKI. — Du chamanisme d'après les croyances populaires des Yakoutes.	223
BOAS. — The Eskimo of Baffin Land and Herson Bay. — NELSON. The Eskimo about Bering Strait.	225
LUMHOLTZ. — Unknown Mexico.	230
FURNESS. — The ethnography of the Nagas of Eastern Assam.	236
SOLOMON. — Extracts from diaries kept in Car Nicobar.	237
COLE. — Notes on the Wagogo of German East Africa.	238
THILENIUS. — Ethnographische Ergebnisse aus Melanesien.	239
THOMSON. — Savage Island.	240
NOTICES	240

B. — *Religions ethniques et universalistes.*

HALL. — The soul of a people.	241
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — The religion of the Teutons.	243
SCHÜRER. — Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. — BOUSSET. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. — PERLES. Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht.	249
HEINRICH. — Das Urchristentum.	254
JENTSCH. — Hellenentum und Christentum.	257
ROBERTSON. — A short history of Christianity. — Pagan Christs.	259
NOTICES	262

III. — SYSTÈMES RELIGIEUX DES GROUPES SECONDAIRES

(Clans, familles, sociétés secrètes, etc.).

DE MARCHI. — Il culto privato di Roma antica.	263
NOTICE.	266

E. DURKEIM. — Année sociol., 1902-1903.

IV. — CROYANCES ET PRATIQUES POPULAIRES INORGANISÉES

DIETERICH. — Ueber Wesen und Ziele der Volkskunde	26
CAMPBELL. — Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland	268
REUSCHEL. — Volkskündliche Streifzüge	270
CADIÈRE. — Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon-Son. — Coutumes populaires de la vallée du Nguón-Su'ou.	272
NOTICES	272

V. — LA MAGIE.

HEWITT. — Orenda and a Definition of religion	273
FOSSEY. — La magie assyrienne	273
GERING. — Ueber Weissagung und Zauber im nordischen Altertum.	275
CAMPBELL. — Witchcraft and second sight in the Highlands and Islands of Scotland. — MACLAGAN. Evil eye in the Western Highlands	276
NOTICES	279

VI. — CROYANCES CONCERNANT LES MORTS

LE BRAZ. — La légende de la mort chez les Bretons Armoricaïns.	280
NOTICES	281

VII. — LE RITUEL

A. — *Le calendrier religieux, les fêtes.*

MOONEY. — Calendar history of the Kiowa Indians.	282
FEWKES. — Notes on Tusayan, Snake and Flute ceremonies. — Minor Hopi festivals. — DORSEY ET VOTH. The Mishongnovi ceremonies of the Snake and Antelope fraternities. — FEWKES. Sky gods in the Hopi Worship	285
NOTICES	289

B. — *Cérémonies complètes et rites manuels.*

MORET. — Le rituel du culte divin journalier en Egypte.	289
CALAND. — Over de « Wenschoffers ».	295
ROUSE. — Greek votive offerings	296
HOLMES. — Initiation ceremonies of the natives of the Papuan gulf.	299
STEVENS. — Namengebung und Heirat bei den Orang Temia auf der Halbinsel Malakka.	299
DOUTTÉ. — Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques annexes dans le Sud du Maroc.	300
NOTICES	301

C. — *Rites oraux.*

ENGERT. — Der Betende Gerechte der Psalmen. — DREWS. Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. — DIEBELIUS. Der Vaterunser.	304
NOTICES	308

VIII. — REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES

A. — *Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels.*

USENER. — Dreiheit. — MC GEE. Primitive Numbers. — THOMAS. Numeral systems of Mexico and Central America	309
HÖFLER. — Besegnungsformeln.	314
PREUSS. — Die Sünde in der mexikanischen Religion.	315
NOTICES	316

B. — *Représentations des êtres religieux.*

HILLEBRANDT. — Vedische Mythologie.	317
GIESEBRECHT. — Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage	321
WIEDEMANN. — Osiris végétant.	322
MAASS. — Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen	323
NOTICES	327

C. — *Les mythes.*

KAUFFMANN. — Balder; Mythus und Sage.	328
REINACH. — La mort d'Orphée	333
MOONEY. — Myths of the Cherokees.	334
DIXON. — Maidu Myths. — System and sequence in Maidu mythology. — BOAS. Kathlamet texts	336
POTTER. — Sohrab und Rustem.	337
BUDDE. — Das alte Testament und die Ausgrabungen.	342
RADAU. — The Creation-story of Genesis I.	342
REINACH. — Sisyphe aux Enfers et quelques autres damnés	343
DELEHAYE. — Les légendes hagiographiques	344
NOTICES	346

D. — *Légendes et contes.*

INTRODUCTION.	347
BOGORAS. — The Folklore of North-eastern Asia, as compared with that of North-western America	348
ROSSI. — Le rumanze ed il Folklore in Calabria	349
NOTICES	351

E. — *Dogmes.*

NOTICES	352
-------------------	-----

IX. — LES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES ET LEUR ORGANISATION

HARNACK. — Jus ecclesiasticum	353
PREUSCHEN. — Mönchtum und Sarapiskult	354
HARNACK. — Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.	355
BARGY. — La religion dans la société aux États-Unis	363
MACDONALD. — Social and religious Life in the Highlands	368
NOTICES	369

T ROISIÈME SECTION. — *Sociologie morale et juridique.*

(Etude des règles juridiques et morales considérées dans leur genèse).

I. — THÉORIES GÉNÉRALES SUR LE DROIT ET LA MORALE

Par MM. BOUGLÉ, DURKHEIM, FAUCONNET, LAPIE ET PARODI.

A. — *Sur le droit en général.*

FORTI. — Il realismo nel diritto pubblico	371
PUGLIA. — La funzione del diritto nella dinamica sociale	373
LAMBERT. — La fonction du droit civil comparé	374
FROMMHOLD. — Ueber den Einfluss der Religion auf das Recht der Germanen	379
NOTICES	380

B. — *Sur la morale en général.*

LÉVY-BRUHL. — La morale et la science des mœurs	380
LAGERBORG. — La nature de la morale	384
SMALL. — The significance of sociology for ethics	385
Essai d'une philosophie de la solidarité	386
NOTICE	389

II. — SYSTÈMES JURIDIQUES

Par MM. DURKHEIM, HUVELIN ET MAUSS.

STEINMETZ. — Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien	389
MERKER. — Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga	394
ROSCOE. — Further notes on the manners and customs of the Baganda	396
SÉNFFT. — Etnographische Beiträge über den Karolinen Inseln, Yap.	398
HÄHL. — Mitteilungen über Sitten und rechtliche Verhältnisse auf Ponape	399
DAVIDSON. — The island of Formosa	399
CUO. — Les institutions juridiques des Romains	400
VIOLLET. — Histoire des institutions politiques et administratives de la France	403
NOTICES	406

III. — L'ORGANISATION SOCIALE

Par MM. DURKHEIM, FAUCONNET ET E. LÉVY.

A. — *Les formes élémentaires de l'organisation sociale.*

LANG. — Social origins	407
ATKINSON. — Primal law	407
USENER. — Ueber vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte	411

B. — *Les classes sociales.*

OBERZINER. — Origine della plebe romana	412
VON BÜLOW. — Geschichte des Adels	413
NOTICES	415

IV. — L'ORGANISATION DOMESTIQUE

Par M. DURKHEIM.

A. — *La famille.*

AMADORI-VIRGILI. — L'istituto familiare nelle società primordiali	416
WILUTZKY. — Vorgeschichte des Rechts	417
THAL. — Mutterrecht, Frauenfrage und Weltanschauung	418
BEST. — Maori nomenclature	419
NIESE. — Das Personen- und Familienrecht der Suaheli	420
VAN OSSENBRUGGEN. — Oorsprong en ontwikkeling van het testeer en voogdijrecht	423
MARKOVIC. — Die Serbische Hausscommunion (Zadruga)	425
STOCKAR. — Ueber den Entzug der väterlichen Gewalt im römischen Recht	427
GLASSON. — Histoire du droit et des institutions de la France	428
NOTICES	433

B. — *Le mariage et la condition de la femme.*

LETOURNEAU. — La condition de la femme dans les diverses races et civilisations	433
DEMOBYNES. — Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie	435
PIDOUX. — Histoire du mariage et du droit des gens mariés en Franche-Comté	436
NOTICES	438

C. — *Moralité sexuelle.*

BAUER. — Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit	433
KHAMM. — Der Verkehr der Geschlechter unter den Slaven in seinen gegensätzlichen Erscheinungen	440

V. — ORGANISATION POLITIQUE

Par MM. BOUGLÉ, DURKHEIM ET HOUTIÉQ.

A. — *Théories générales.*

MENGER. — Neue Staatslehre	441
NOTICE	443

B. — *Différents types d'organisations politiques.*

MORET. — Du caractère religieux de la royauté pharaonique	443
KLOSE. — Das Bassarivolk	446
BUDANOR. — L'autorité dans la Russie ancienne	447
KOVALEWSKY. — Institutions politiques de la Russie	450
PIRENNE. — Histoire de la Belgique	453
SNIDER. — The State, specially the american State psychologically treated	454
OSTROGORSKI. — La démocratie et l'organisation des partis politiques	457
MILLIN. — The village problem	463

VI. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Par MM. Durkheim et E. Lévy.

GIRAULT. — Les Bambaras	464
KOHL. — Die Allmende der Stadt Oldenburg	464
NOTICE.	465
FRANKE. — Die Rechtsverhältnisse am Grundeigenthum in China.	465
NOTICES	468

VII. — LE DROIT DES OBLIGATIONS ET LE DROIT CONTRACTUEL

Par MM. Fauconnet et Huvelin.

MAZZARELLA. — Il prestito nell'India antica	468
BEKKER. — Ueber die Objekte und die Kraft der Schuldverhältnisse. — Nachtrag zur Lehre vom Nexum	470
MOMMSEN. — Nexum	470
LENEL. — Das Nexum	470
ROSTOWZEW. — Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian.	472
RAPAPORT. — Der Talmud und sein Recht	475

VIII. — LE DROIT PÉNAL

Par MM. Fauconnet et Huvelin.

A. — Théories générales sur le droit pénal.

HALL. — Crime in its relations to social progress	477
GOLDENWEISER. — Zurechnung und strafrechtliche Verantwortlichkeit in positiver Beleuchtung	483
VON BAR. — Die Reform des Strafrechts	485
KÖHLER. — Reformfragen des Strafrechts	485
THOMSEN. — Untersuchungen über den Begriff des Verbrechensmotivs	488
GENZMER. — Der Begriff des Wirkens.	488
STURM. — Die strafrechtliche Verschuldung.	489
NOTICE.	489

B. — Le droit pénal dans les différentes sociétés.

HELLWIG. — Das Asylrecht der Naturvölker	489
JOLLY. — Das altindische Strafrecht nach der Mitaksara.	492
KÖHLER. — Das indische Strafrecht	493
BYLOFF. — Das Verbrechen der Zauberei.	496
KÜSTER. — De treuga et pace Dei. Der Gottesfrieden.	497
ARIAS. — Le base della rappresaglia nella costituzione sociale del medio evo.	497
SCHEEL. — Das alte Bamberger Strafrecht vor der Bambergensis	498
VON OVERBECK. — Das Strafrecht der französischen Encyclopædie	501
HIRZEL. — Der Eid, ein Beitrag zu seiner Geschichte.	505
WENGER. — Der Eid in den griechischen Papyrusurkunden	505
NOTICE.	512

X. — DIVERSES NOTIONS MORALES OU JURIDIQUES

Par M. Durkheim.

DUPRAT. — Le mensonge.	512
NOTICE.	513

QUATRIÈME SECTION. — Sociologie criminelle et statistique morale.

(Etude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement.)

I. — MÉTHODOLOGIE DE LA STATISTIQUE MORALE

Par MM. Foucault et Richard.

MEITZEN. — Geschichte, Theorie und Technik der Statistik.	514
LEXIS. — Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik.	516

II. — STATISTIQUE DE LA VIE DOMESTIQUE

Par M. Durkheim.

PRINZING. — Die Wandlungen der Heirathshäufigkeit und des Heirathsalters	520
NOTICES	521

III. — DU CRIME ET DU CRIMINEL EN GÉNÉRAL

Par MM. Durkheim et Richard.

DRAGU. — L'infraction phénomène social	521
LÖWENSTIMM. — Aberglaube und Verbrechen	523
LONGO. — La coscienza criminosa	524
VACCARO. — Saggi critici di sociologia e di criminologia.	524
NOTICES	525

IV. — LA CRIMINALITÉ COLLECTIVE

Par M. Bouglé.

DE LA GRASSERIE. — De la criminologie des collectivités	525
---	-----

V. — CRIMINALITÉ DANS LES DIFFÉRENTS PAYS

Par M. Richard.

BOSCO. — La delinquenza in vari stati d'Europa	526
ASCHAFFENBURG. — Das Verbrechen und seine Bekämpfung.	530
WEIDEMANN. — Die Ursachen der Kriminalität im Herzogtum Sachsen-Meiningen.	531
BLAU. — Kriminalstatistische Untersuchung der Kreise Marienwerder und Thorn.	531
CUIDERA. — Vivai criminale in Sicilia	533
NOTICES	536

VI. — FORMES DIVERSES DE LA CRIMINALITÉ ET DE L'IMMORALITÉ

Par M. Richard.

DUBUISSON. — Les voleuses des grands magasins	536
FINZI. — I furti privilegiati	537
VON HIPPEL. — Zur Vagabundenfrage	538

RIVIÈRE. — <i>Mendiants et vagabonds</i>	539
GURNHILL. — <i>The morals of suicide</i>	540
LAURENT ET MONTANUS. — <i>Prostitution und Entartung. — Die Prostitution in Indien</i>	541
NOTICES	542

VII. — LA CRIMINALITÉ JUVÉNILE

Par M. Richard.

GROMOLARD. — <i>Criminalité juvénile</i>	542
DIX. — <i>Die Jugendllicher in der Sozial- und Kriminalpolitik</i>	545

VIII. — LE FONCTIONNEMENT DU SYSTÈME RÉPRESSIF

Par M. Richard.

BOIES. — <i>The science of penology</i>	547
STADE. — <i>Gefängnisbilder</i>	549

CINQUIÈME SECTION. — *Sociologie économique.*

I. — ETUDES GÉNÉRALES

A. — *Manuels et méthodologie*

Par M. Bourgin.

PLATTER. — <i>Grundlehren der Nationalökonomie</i>	550
ONCKEN. — <i>Geschichte der Nationalökonomie</i>	551
NOTICES	551

B. — *Valeur, prix, monnaie*

Par M. Simiand.

CORNELISSEN. — <i>Théorie de la valeur</i>	552
NOTICES	553
SCHMITZ. — <i>Die Bewegung der Warenpreise in Deutschland von 1851 bis 1902</i>	553
LAUGHLIN. — <i>The principles of money</i>	557
WALSH. — <i>The fundamental problem in monetary science</i>	559

II. — SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

Par M. Simiand.

A. — *Description de certains systèmes.*

CAUDERLIER. — <i>L'évolution économique du XIX^e siècle</i>	569
SOMBART. — <i>Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert</i>	571
NOTICE	572

B. — *Psychologie des systèmes économiques.*

American industrial conditions and competition	572
YOUNG. — <i>The american cotton industry</i>	574
Mosely industrial commission to the United States of America. Reports of the delegates	575

C. — *Crises économiques.*

INTRODUCTION	580
------------------------	-----

VIALLES. — <i>La consommation et la crise économique</i>	582
POHLE. — <i>Bevölkerungsbewegung, Kartelbildung und periodische Wirtschaftskrisen</i>	584
MAY. — <i>Das Grundgesetz der Wirtschaftskrisen</i>	585
NOTICES	585

III. — RÉGIMES DE LA PRODUCTION

Par M. Bourgin.

GRUNZEL. — <i>Ueber Kartelle</i>	586
TSCHIRSCHKY. — <i>Kartell und Trust</i>	591
DE LEBNER. — <i>Les syndicats industriels en Belgique</i>	592
JOERGENS. — <i>Finanzielle Trustgesellschaften</i>	594
PFÜTZE. — <i>Die landwirtschaftlichen Produktion- und Absatzgenossenschaften in Frankreich</i>	596
NOTICES	596

IV. — FORMES DE LA PRODUCTION

Par MM. Bourgin et Simiand.

DUNCKER. — <i>Das mittelalterliche Dorfgewerbe</i>	597
DORN. — <i>Deutsche Handwerker und Handwerkerbruderschaften in mittelalterlichem Italien</i>	599
BRODNITZ. — <i>Vergleichende Studien über Betriebsstatistik und Betriebsformen der englischen Textilindustrie</i>	602
VERHAEGEN. — <i>La dentelle et la broderie sur tulle</i>	604
NOTICE	605

V. — ÉLÉMENTS DE LA RÉPARTITION

Par M. Simiand.

NOTICES	605
-------------------	-----

VI. — CLASSES ÉCONOMIQUES

Par M. Simiand.

BOOTH. — <i>Life and labour of the people in London</i>	606
ROWNTREE. — <i>Poverty, a study of town life</i>	611
NOTICES	613

VII. — ACTION DE L'ÉTAT SUR LA VIE ÉCONOMIQUE

Par M. Simiand.

PIC. — <i>Traité élémentaire de législation industrielle</i>	614
NOTICES	620

VIII. — ÉCONOMIES SPÉCIALES

Par MM. Bourgin et Simiand.

A. — <i>Economie agraire.</i>	
DAVID. — <i>Sozialismus und Landwirtschaft</i>	621
AUGÉ-LARIBÉ. — <i>Grande ou petite propriété?</i>	638
ZOLLA. — <i>La crise agricole dans ses rapports avec la baisse des prix et la question monétaire</i>	640
LEFEBURE. — <i>La réforme agraire en Prusse</i>	641

KAUTSKY. — La politique agraire du parti socialiste.	642
NOTICES	643

B. — *Économies diverses (industrielle, commerciale, financière, etc.)*

YVER. — Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII ^e et au XIV ^e siècles	643
NOTICES	644

SIXIÈME SECTION. — *Morphologie sociale*

Par M. Durkheim.

I. — MORPHOLOGIE GÉNÉRALE

SIMMEL. — Ueber räumliche Projectionen sozialer Formen.	646
SIMMEL. — The number of members as determining the sociological form of the group	647
FEWKES. — Tusayan migration traditions. MINDELEFF. — Localization of Tusayan clans	649
NOTICES	651

II. — LA POPULATION EN GÉNÉRAL

CAUDERLIER. — Les lois de la population	651
LANG. — Die Entwicklung der Bevölkerung in Württemberg	651
TURQUAN. — Contribution à l'étude de la population et de la dépo- pulation	655
MAUREL. — Causes de notre dépopulation	655
PRINZING. — Die Kindersterblichkeit in Oesterreich	655
NOTICES	656

III. — LES GROUPEMENTS URBAINS

REISNER. — Die Einwohnerzahl deutscher Städte in früheren Jahr- hunderten.	656
VANDERVELDE. — L'exode rural et le retour aux champs	658
MEURIOT. — Du centre mathématique d'une population	662
MINDELEFF. — Navaho houses	663
SCHULTZ. — Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker	664
FRED. — Die Wohnung und ihre Ausstattung	665

SEPTIÈME SECTION. — *Divers.*

I. — SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE

Par MM. Lalo, Hubert et Mauss.

ROTH. — Games, sports and amusements	666
WALLASCHEK. — Anfänge der Tonkunst.	667
STICKNEY. — Les sentences dans la poésie grecque d'Homère à Euripide.	670
NOTICES	673

II. — LINGUISTIQUE

Par M. Meillet.

OERTEL. — Lectures on the study of language	675
GREENOUGH AND KITTREDGE. — Words and their ways in english speech.	676
BROCH. — Die Dialekte des südlichsten Serbiens.	677
MEILLET. — Introduction à l'étude comparative des langues indo- européennes	679

*III. — TECHNOLOGIE

Par M. Hubert.

MONTELIUS. — Die älteren Kulturperioden im Orient und Europa.	678
FREMONT. — Évolution de la fonderie de cuivre	681
NOTICES	682

IV. — L'ÉDUCATION

Par M. Durkheim.

DURKHEIM. — Pédagogie et sociologie	683
BARTH. — Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Bezie- hung	683

INDEX DES NOMS D'AUTEURS
DONT LES TRAVAUX SONT L'OBJET D'ANALYSES
OU D'INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Abbott,	263	Besse,	370
Abeking	674	Best,	419
Achelis,	289, 351	Blau,	273
Aftalion,	644	Blau (B.),	531
Albani,	674	Blind,	303
Allin,	185	Blochot,	352
Amadori-Virgili,	416	Blue,	552
Ansiaux,	597	Boas,	225, 336
Arias,	497	Böckenhoff,	301
Arnold (R. F.),	351	Bogoras,	348
Arnold (T. W.),	263	Boies,	547
Arreat,	212	Boissier,	303
Aschaffenburg,	530	Boll,	316
Atkinson,	407	Bolte,	674, 675
Aubert,	282	Bonifacy,	352
Augé-Laribé,	638	Booth,	606
Auriault,	328	Born,	674
		Bornhäuser,	327
Baines,	656	Bosco,	526
Ballod,	643, 645	Bouché-Leclercq,	369
Bar (von),	485	Bourgeois,	386
Bargy,	363	Bousset,	217, 249
Bartels,	682	Boutroux,	204, 389
Barth,	683	Brinton,	186
Batchelor,	272	Broch,	677
Baudrillart,	369	Brodnitz,	602
Bauer,	438	Brugi,	380
Beck,	327	Brunhes,	651
Behrend,	289	Bücher,	643
Bekker,	470	Budanor,	447
Below,	468	Budde,	342
Benigni,	317	Bugiel,	352
Bergh,	542	Buisson,	387
Bernheim,	154	Bülow (von),	406, 413
Berr,	148	Bunzel,	621
Bertaux,	673	Burckhardt,	191
Bertrand,	597	Byloff,	496

Cabrol et Leclercq,	301	Drews,	304
Cadière,	272	Driesmans,	186
Caland,	295, 301	Dubuisson,	536
Calvia,	328	Dufour,	302
Campbell,	268, 276	Duncker,	597
Campeano,	184	Duprat,	512
Carini,	154	Durand-Gasselín,	217
Carli,	433	Durkheim,	683
Casanova,	347	Durkheim et Fauconnet,	154
Castelli,	353	Dürselen,	282
Cauderlier,	569, 651	Dussaud,	327
Chalatianz,	352	Dvorak,	262
Chantepie de la Saussaye,	213		
Charencey (de),	370	Eberstadt,	645
Chervin,	316	Ecklin,	369
Clozel et Villamur,	406	Ehrenfels,	513
Cocorda,	282	Eisler,	169
Cole,	238	Engert,	303
Cook,	240	Erman,	280
Cornelissen,	552	Ermoni,	352
Cosentini,	154	Eyre,	272
Costa Guimaraens (da),	217		
Criegern (von),	370	Farrand,	433
Croce,	148	Fauconnet,	154
Cuidera,	533	Faye (de),	352
Cumont,	308	Feig,	645
Cuq,	400	Felice (de),	525
Curtiss,	272, 301	Fetter,	606
Czobel,	176	Fewkes,	285, 649
		Finzi,	537
Dames,	272	Fischer,	303
Daresté,	406	Flade,	370
Darlu,	387	Fletcher,	301
David,	621	Flournoy,	204
Davidson,	399	Fornasotto,	438
Dechesne,	585, 621	Forti,	371
Delacroix,	204	Fossey,	273
Delehayé,	344	Fouillée,	193
Demombynes,	435	Foy,	303
Deschamps,	179	France,	673
Devot,	175	Francke,	675
Dewey,	195, 389	Franke,	465
Dibelius,	304	Frankenberg (von),	645
Dieckmann,	347	Frankland,	302
Dieterich (A.),	267	Frauenstädt,	536
Dieterich (K.),	674	Frazer,	223
Dietrich,	301	Fred,	665
Dix,	545	Freeland,	327
Dixon,	336, 674	Frémont,	681
Dobschütz (von),	289	Fries,	347
Doren,	599	Froberger,	346
Dorner,	216	Frommhold,	379
Dorsey,	301, 352	Furness,	236
Dorsey et Voth,	285	Furtwängler,	327
Doutté,	300		
Dragu,	521	Gaster,	328
Drechsler,	289	Gennep (van),	210, 327

Gentz,	406, 674	Hirzel,	505
Genzmer,	488	Hitier,	643
Gering,	275	Hoben,	346
Gide,	388	Hocepiéd,	180
Gierke,	177	Hoffmann,	302
Giesebrecht,	321	Höfler,	303, 314
Giglioli,	281	Holland,	347
Giles,	194	Hollander,	606
Gillmann,	370	Holmes (J.),	241, 299
Girard,	674	Holmes (W.-H.),	673
Girault,	464	Hormann,	683
Girgensohn,	201	Horner,	303
Glasson,	428, 512	Höttsch,	643
Gmelin,	656	Houtsma,	289
Goblet d'Alviella,	266	Howitt,	351
Goldenweiser,	483	Huguenin,	241
Goldziher,	280, 303, 308, 316	Hunger,	303
Gordon,	317	Hüsing,	347
Gräbner,	682		
Graf,	303	Jabelou,	217
Gramatzka,	352	James,	204
Greef (de),	186	Jarotsky,	175
Greenough and Kittredge,	676	Jeans,	573
Griffin,	644	Jensen,	346, 347
Grill,	262	Jentsch,	257
Grimaldi,	175	Jevons,	216
Gromolard,	542	Jolly,	492
Groppali,	181	Joly,	433
Grunzel,	586	Jörgens,	594
Gunkel,	262	Juglar,	521
Gurnhill,	540	Jullian,	262
		Juraschek (von),	656
Hackwood,	263		
Hahl,	399	Kaftan,	262
Hahn,	683	Kahle,	303
Haig,	415	Kapp,	369
Halévy,	351, 353	Kauffmann,	328
Hall (A.-C.),	477	Kaulla,	553
Hall (H.-F.),	241	Kautsky,	642
Harnack,	353, 355	Keasbey,	553
Hartdland,	219	Keller,	317
Hasbach,	605	Kelles-Krauz (de),	181
Hauser,	151	Kellor,	186
Hayem,	597	Kern,	262, 280
Hedinger,	683	Khamm,	440
Heinrich,	308	King (H.),	347
Heinrici,	254	King (L.-W.),	346
Hellwig,	489	Kittredge,	676
Helm,	644	Klose,	446
Helmolt,	197	Knaack,	347
Hetervick,	241	Koch,	406, 682
Hewitt,	273	Kohl,	464
Hillebrandt,	317	Köhler,	493
Hippel (von),	538	Köhler (A.),	485
Hirn,	674	Köhler (J.),	273
Hirsch,	272	Köhler (W.),	369
Hirst,	262	König,	327

Kossinna,	195	Longo,	522
Kovalewsky,	450	Löning,	489
Krämer,	241	Loret,	222
Krause,	682	Lovett,	280
Krauss (Fr.),	177	Löwenstimm,	523
Krauss (S.),	352	Lumholtz,	230
Kröber,	241		
Kropotkine,	170	Maass,	323
Kümmel,	614	Macdonald (G.),	217
Küster,	497	Macdonald (K.),	368
Kutna,	302	Mackintosh,	302
		Maclagan,	276
Labanca,	370	Mac Ritchie	351
Labriola,	521	Mahler,	317
Ladendorf,	682	Maitre,	272
Ladeuze,	302	Mandonnet,	303
Lagerborg,	384	Manning,	272
La Grasserie (de),	181, 525	Mansuetus,	182
Lambert (Ed.),	374	Marchi (de),	263
Lambert (J.-C.),	302	Markovic,	425
Lanessan (de),	174	Marquardt,	683
Lang (A.),	221, 407	Martin,	613
Lang (H.),	651	Martonne (de),	273
Lantsheere (de),	180	Matthews,	346
Lapsley,	468	Maurel,	655
Lasley,	352	May,	585, 605, 606
Laufer (B.),	674	Mazzarella,	433, 468
Laufer (O.),	683	Mc Gee,	309
Laughlin,	557	Meerwaldt,	280
Laurent et Montanus,	541	Meillet,	678
La Vallée Poussin (de),	352	Meissner,	347
Lavroff,	154	Meitzen,	514
Le Braz,	280	Melchior,	596
Lechler,	613	Menant,	303
Leclercq,	282, 301	Menger,	441
Leclère,	302	Meringer,	683
Lederbogen,	352	Merker,	394
Leener (de),	592, 597	Métin,	197
Lefébure,	303, 327	Meuriot,	656, 662
Lefébure (E.),	465, 641	Meyer,	147
Lefèvre (A.),	198	Miceli,	380
Legrand,	180	Michaud,	216
Lemke,	289	Michel,	308
Lenel,	470	Mielke,	683
Léon,	388	Millin,	463
Lepin,	302	Mindeleff,	649, 663
Letourneau,	433	Mochi,	241
Leu,	282	Mohr,	644, 645
Leuba,	204	Mommsen,	470
Levasseur,	181	Montagne,	596
Lévy (L.-G.),	240	Montanus,	541
Lévy (R.-G.),	645	Montelius,	679
Lévy-Bruhl,	380	Mooney,	282, 334
Lexis,	516	Moret,	289, 443
Lippert,	415	Mosely,	575
Liszt (von),	525	Muck,	195
Lloyd,	186	Müller (W.-M.)	317

Münsterberg,	613	Reisner,	656
Muser,	369	Renard,	387
Myrhman,	280	Renel,	316
		Rénz,	302
Negelein (von),	272, 281, 282	Reuschel,	270
Nelson,	225	Réville,	352
Newton,	216	Richard,	161
Niese,	420	Richel,	674
		Ritter,	327
Oakesmith,	262	Rivière,	539
Oberziner,	412	Robertson,	214, 259
Oertel,	675	Ronkel (van),	316
Oesterley,	327, 347	Roscoe,	396
Oldenberg,	262	Ross,	158
Olshausen,	614	Rossi,	190, 349
Oncken,	551	Rostowzew,	472
Ossenbruggen,	423	Roth (J.),	369
Ostrogorski,	457	Roth (W.-E.),	666
Overbeck (von),	501	Rouse,	295
Overbergh (van),	180	Rowntree,	611
		Rüttimeyar,	240
Palante,	175	Rutter,	644
Pech,	674		
Perdrizet,	280	Salmon,	272
Pereira,	438	Salvioli,	415
Perles,	249	Saporito,	542
Pfütze,	596	Sappur,	682
Pic,	614	Sartori,	281
Pidoux,	436	Sayce,	262
Pinches,	346	Seidel,	683
Pinet,	328	Schäffle,	614
Pirenne,	453	Schärf,	289
Pitré,	308	Scheel,	498
Platter,	550	Scheiwiler,	302
Plenge,	572, 645	Schirmacher,	613
Pohle,	584, 621	Schkopp (von),	241, 346
Polivka,	328	Schmidt,	682
Porter,	351	Schmitz,	553
Potter,	337	Schmoller,	552
Powell,	219	Schöner,	674
Preuschen,	354	Schulte,	644
Preuss,	315, 327	Schultz,	664
Prinzing,	520, 655	Schulze,	585
Puglia,	373	Schumann,	282
Puini,	281	Schürer,	249
Puniet (de),	302	Schwab,	273
		Schwiedland,	613
Raap,	240	Sébillot,	272
Radau,	342	Seibt,	645
Rapaport,	475	Seler,	317
Ratzel,	651	Seligmann,	280
Ratzenhofer,	183	Senft,	398
Rauh,	387	Sepp,	279
Reich et Steigermann,	241	Sheldon,	186
Reichhardt,	289	Sierich,	352
Reinach,	333, 343, 673	Siersozewski,	223
Reinecke,	241	Simiand,	148

Simmel,	647, 648	Usener,	308, 411
Skeat,	240, 280	Vaccaro,	182, 524
Small,	185, 186, 385	Vandervelde,	658
Smith,	351	Vercamer,	645
Snider,	178, 454	Verhaegen,	604
Spiess,	433	Vernes,	217
Spitska,	542	Vialles,	582
Sporry,	683	Vigstrom,	316
Squillace,	181	Villamur,	406
Solomon,	237	Viollat,	403
Sombart,	571	Völter,	262
Spann,	552	Volz,	317
Spiethoff,	585	Voth,	285
Stade,	549	Wallaschek,	667
Staerk,	302	Walsh,	559
Stammler,	380	Ward,	166, 181
Stapfer,	370	Waxweiler,	606
Starr,	272	Webb,	217
Steck,	327	Weber,	621
Steigelmann,	241	Wehle et Muck,	195
Stein (L.),	186, 443	Weidemann,	531
Stein (R.),	674	Welton,	656
Steinmetz,	159, 389	Wendland,	263
Steinschneider,	289	Westermarck,	328
Stevens,	299, 346	Wettstein,	273
Stickney,	670	White,	346
Stièbel et Toutain,	223	Wiedemann,	302, 322
Stueda,	302	Wiedenfeld,	645
Stockar,	427	Wilutzky,	417
Stucken,	346	Winiarski,	184
Sturm,	489	Winter,	281
Sumner,	186	Wipprecht,	346
		Wissowa,	289
Tarde,	181	Wolf,	239, 683
Tetzner,	316, 674	Wolkan,	263
Thal,	418	Worcester,	301
Thiele,	674	Worms,	160
Thilenius,	239	Wrenshall,	280
Thomas (Cyrus),	309	Wünsch,	230
Thomas (N.-W.),	219	Xénopol,	148
Thomé,	327	Young,	574
Thomsen,	488	Yver,	643
Thomson,	240	Zapletal,	346
Thudichum,	263	Zenker,	176
Thümmel,	369	Ziegler,	183
Thureau-Dangin,	263	Zolla,	640
Tobler,	674	Zscharnack,	370
Toutain,	223		
Trojanovic,	682		
Tschierschky,	591		
Turcan,	239		
Turmel,	352		
Turquan,	655		

INDEX DES MATIÈRES

- Adoption*, 399. — et droit de tester, 424. V. Fosterage, Parenté.
- Agraire*. L'exploitation —, 622 sqq. Distinguer la question de l'exploitation de celle de la propriété —, 639. Crise —, 640, 659. Politique —, 641. V. Plante, Pluie, Végétation.
- Agricole*. Analyse du procès de la production —, 624. Lois de la productivité et de la rentabilité —, 625. Condition économique de la classe —, 658. Influence de la machinerie sur la condition des travailleurs —, 631. Coopératives —, 596.
- Agriculture*. Culture en commun. 234. L' — dans l'Inde, 198. La petite culture. 632, 634, 637, 639. Conditions de supériorité de la petite —, 624. La doctrine de la concentration des exploitations et l' —, 638. Extensive et intensive, 638. L' — et le socialisme, 621, 642.
- Allmend*. Formation d'un —, 464. V. Communaux, Propriété.
- Ame*. Le double et l' —, 269.
- Animaux*. Procès contre des —, 484.
- Anthroposociologie*, 180.
- Architecture*, 664. V. Art, Maison, Temple.
- Aristocratie*, 648. V. Classe.
- Art*, 666 sqq. Action de l' — sur la moralité sexuelle, 439. V. Architecture, Littérature, Musique, Poésie, Rythme.
- Asile*. Définition de l' —, différentes espèces d' —, 490.
- Assemblées politiques*, 403, 449, 452.
- Associations religieuses*, 265, 356, 650. V. Sociétés secrètes. Ouvrières, 181. Ouvrières au moyen âge, 599. De producteurs agricoles, 635. Politiques temporaires et partis politiques, 458. V. Coopératives, Corporation, Syndicat.
- Blood-covenant*, 396.
- Blasons héréditaires*, 284.
- Besoins*. Evolution des —. 374. La population et les —, 651.
- Baptême*, 664.
- Banques*, 574. V. Crédit.
- Calendrier*, 282.
- Caractère*. Facteurs du — collectif, 193; du — grec, 191. Action de la religion sur le — collectif, 241. — de l'hellénisme et du christianisme, 257. Le — chinois, 194. Le — américain, 461. — ethnique et criminalité, 531, 532. V. Foule.
- Carnaval*. Rites du —, 331.
- Cartels*. Fonctions économiques, classification, effets des —, 586 sqq. Réglementation des — par l'Etat, 591. V. Trusts.
- Caste*, 392, 399, — et responsabilité, 494. V. Classe.
- Centralisation*, 454. — morphologique et — dynamique, 661.
- Chamanisme*, 223. Le totémisme et le —, 220. V. Magicien.
- Chanson*. La — populaire, 271.
- Charmes mythiques*, 278, d'amour, 440.
- Chasse aux têtes*, 399. V. Danse.
- Chef*, 398. Autorité du — et droit d'asile, 492. V. Politique, Roi.
- Chevalerie*, 415. V. Féodalité.
- Chômage et vagabondage*, 539.

Christianisme, 250, 255, 259, 353. Etude sociologique de la propagation du — dans les trois premiers siècles, 355 sqq.
Cimetière de Clans, 397.
Circoncision, 240.
Cité. La — médiévale, 172. V. Commune, Ville.
Clan, 270, 283, 420. — utérins, 238, 399. — totémiques, 393, 397. — totémiques dégénérés, 220. — totémique représenté par le seul chamane, 224. Disparition et segmentation des —, 650. Recensement de —, 650. Orientation des —, 650. Rôle des — dans les rites, 238. L'organisation de — et la structure des peuples, 650. — et village, 236. Mariage et organisation —, de 438. V. Classe, Phratrie, Rite, Totem.
Classe, 286, 392, 403. — sociales, 448, 453. Les — comme caractéristique du type féodal, 469. Théorie anthropologique de l'origine des — sociales, 412. — reposant sur la fortune, 395. — économiques, 606 sqq. Division en — religieuses, 230. Origines des — matrimoniales, 409.
Classification, 287, 314, 397, 419. Système de —, 231. — des esprits et division des groupes sociaux, 224.
Climat. Influence du — sur le caractère collectif, 193.
Codification, 429.
Collectif. Travail de l'imagination —, 345. Production artificielle de l'enthousiasme —, 461. La mesure rythmique et l'activité —, 668. Crimes —, 525. V. Caractère, Foule, Social, Société. Représentations —, v. Classification, Cosmologie, Espace, Mythe, Nombre, Orientation, Temps.
Colonisation. Opposition des Européens et des indigènes dans les colonies orientales, 198.
Commerce, 234. Histoire du —, 643. Passage du — nomade au — sédentaire, 646. Liens créés entre groupes divers par les relations de —, 348. Le — chez les Esquimaux, 228. V. Vente.
Communauté domestique, V. Zadruga. Régime de la —, 421. Ori-

gines du régime de la —, 438.
Communaux, 658. V. Allmend, Propriété, Village.
Commune, 403, 447. Vie économique de la —, 465. V. Représailles.
Communisme, 466. V. Propriété.
Composition, 476, 493.
Confession. Rites de —, 229.
Consommation. La sous — est la cause des crises, 582.
Conte, 269. Les —, phénomènes de psychologie collective, 349. Les — et les mythes, 246, 349. Types de —, migrations des —, problème sociologique de l'emprunt des —, 347. — Esquimaux, 229.
Contrat, 464. Les formes du — et celles du serment, 506. — par lequel le débiteur se constitue lui-même en gage de sa dette, 472.
Conversion. Phénomènes de — religieuse, 356, 210.
Coopération simple dans l'agriculture, 627. Influence de la — sur l'agriculture, 635.
Coopératives agricoles, 596.
Corporations, 265. Origines et caractères — médiévaux, 403.
Cosmologie, 336.
Coutume. La —, 376, 449. Rôle de la collectivité dans la formation de la —, 377. Rôle des juriconsultes dans la formation de la —, 377. Unification des —, 429. Les — et les mythes, 246. — en vigueur à côté du droit écrit, 452.
Crédit. Rôle du —, 574. Relation entre le — et les prix, 558.
Crime. Définition du —, 479. Nature du — 163. Théorie générale du —, 547. L'incrimination est un fait social, 478. Division des —, 499, 504. Rareté des — dans une société inférieure, 464, 480. Facteurs sociaux du —, 525. Le — et le milieu social, 521. — et concentration urbaine, 660. — des collectivités, leur classification, 525. Variations inverses du nombre des grands et des petits délits, 527. — et superstition, 523. Le — de magie, 496. V. Pêché.
Criminalité. Facteur physiologique de la —, 525, 534. La — et le caractère ethnique, 531, 532. Facteurs économiques de la —, 529, 530. La — augmente avec la den-

sité de la population, 531. Variations de la — dans les états européens, 528. — et idéal éthique, 529. Accroissement de la — au XIX^e siècle, 481. La — sanglante et les luttes sociales, 534, 535. — en Amérique, 547. Mouvement de la — juvénile, 542. Moyens de la prévenir, 546.
Criminel. Droit —, 446. Classification des —, 522. Psychologie et morale du —, 524.
Crise. Méthode pour l'étude des — économiques, 580. Fonction des —, 581. Causes des — économiques, 582 sqq. La — agraire, 640.
Croix, 235.
Culte, 232, 248, 272. Relations du — et de la mythologie, 231. — de clan, 264. — gentilice romain, 264. — solaire, 284. — des dieux et — des ancêtres, 445. — divin et — des morts, 293. — du roi, 444. — du roi et — des dieux, 398. — collégiaux, 265. — journalier égyptien, 290. Collectivisme du — juif, 305. Disparition du — sacrificiel juif, 252. — de la synagogue, 252. — individuel, 263. V. Plante, Pluie, Rite, Végétation.
Danse rituelle, 236. — du soleil, — 284. — du scalp, 285.
Décadence et mort des sociétés, 177.
Décentralisation, 451.
Démocratie. La — et les partis politiques, 458 sqq. La — et le droit pénal, 481. — et grande industrie, 454. La — en Chine, 194.
Dépopulation. Causes de la dépopulation; remèdes, 655.
Deuil obligatoire de la veuve, 422.
Dieu, 245, 397. L'idée de — comme caractéristique essentielle de la religion, 202. La magie et les — 275. Classification des divinités, 234. Dédoublement des —, 216. Dédoublement et confusion des —, 294. Notion de trinité, passage de la dualité à la trinité, 311. Spécialisation dans les fonctions des —, 297. Relations entre les attributs des — et les objets à eux dédiés, 297. Dualité des — rivaux répondant au dualisme des pouvoirs sociaux, 332. L'idée de — dans les religions qui semblent

athées, 203. Non des — donnés à des hommes, 233. — générique, 233. Roi —, 441. Roi-prêtre —, 330. Dieux — animaux de tribus en Egypte, 223. — végétant, 322. Assimilation des — et des planètes, 324. Familles des — germaniques, 246. Jugement de —, 508. V. Esprit, Sacré, Sacrifice.
Différentiation des sociétés humaines, 186 sqq.
Discipline, 685. V. Education.
Divination, 275.
Divorce. Formes du —, 421. V. Mariage.
Domaine public, 466. V. Etat, Propriété.
Dot. Restitution de la —, 402.
Droit. Critique de l'idéologie juridique, 618. Le — et la sociologie, 177. Influence de la sociologie sur le —, 371. La Volkskunde et la science du — et des mœurs, 412. Les sources productrices du —, 376. Formation du —, 481. Fonction du —, 374. — et religion, 379. Fictions juridiques, 372. Technique juridique, 400. Rapports du — et de l'état social à Rome, 400. Evolution du — romain, 402. Fonction sociologique du — naturel, 181. Origine du — canon, 353. Le — civil comparé, 374 sqq. Le — objectif et le — subjectif, 372. V. Coutume, Etat.
Economie. — théorique, 550, 598. — expérimentale, 554. Critique de la notion d' — sociale, 616.
Economique. Méthode — 577, 595, 598, 599, 608, 610, 622, 625, 639. Caractère normatif des théories —, 568. Fonctionnement différent des mêmes institutions — dans des sociétés différentes, 579. Systèmes —, 569 sqq. Classes —, 606. Relations des phénomènes — et démographiques, 608. Causes — du mouvement de la population, 632. États — et morphologie, 663. La vie — et le groupement territorial, 646. Le progrès — et l'exode rural, 660. Vie — de la commune, 465. Vie — des communes et droit de représailles, 498. Etat — des villes belges au XIV^e et XV^e siècles, 454. Evolution — au XIX^e

siècle, 569 sqq. Conditions — dans l'Inde, 198. Condition — de l'agriculture, ses causes, 658. Action de l'Etat sur la vie —, 614. Facteurs — de la criminalité, 529, 530, 531, 537.

Ecriture, 666.

Education, 178, 485, 546, 607, 664. L' — est chose sociale, 684. Rôle de l' —, 168. L' — dans les divers types sociaux, 685. Dépopulation et —, 655.

Egalitaire. Mouvement —, 457. V. Démocratie.

Eglise, 364, sqq. L' — comme système de solidarité sociale, 358. Transformation de la société juive en —, 252. L' — latine et le droit canonique, 353. Le boudhisme — de moines, 243.

Emancipation du fils de famille à Rome, 428. V. Esclavage.

Enfants. Position des —, 234. Imitation par les — des danses religieuses des parents, 238.

Esclavage, 402, 446. Emancipation, 299. — pour dette, 468, 472, 477.

Espace. Manières dont les formes sociales se projettent dans l' —, 647.

Esprit, 272. Les dieux et les —, 247. V. Classification.

Esthétique, 666. L'activité collective tend à des manifestations —, 437. V. Art.

Etat, 163, 178, 403, 454. Nature et rôle de l' —, 154, 172, 182, 455. Organisation rudimentaire de l' —, 392. Formation de l' — russe, 447. Tendance des — formés aux seins de sociétés plus vastes à s'unifier, 450. L' — et le territoire, 646. Division territoriale et formation de l' —, 646. Caractère terrien de l' — russe, 448. Caractère artificiel des institutions créées par l' — en Russie, 451. Rapport de l' — et du droit, 372. Empiètements de l' — sur la société domestique, 427. Action de l' — sur la vie économique, 614 sqq. L' — et le socialisme, 443. L' — et les partis, 459. L' — et la criminalité, 546, 548. L' — américain, 455. V. Socialisme.

Evêque, 362.

Exogamie, 339, 397, 438. Origines l' —, 407, 410.

Exorcisme, 274.

Extase, 207.

Fabrique, 603.

Famille, 178, 337, 446. Rites de la vie domestique, 239, 272. Phénomènes religieux de l'organisation domestique, 236. — utérine, 393, maternelle, 399. Filiation utérine, 650. Traces de filiation utérine, 395. — masculine monogamique, 235. Chef de la — en dehors du père, 395. Place prépondérante de la société conjugale dans la — moderne, 433. Organisation matérielle de la —, 393. Communauté domestique, 392. La — et la propriété foncière, 466. Biens de —, 465. Les droits des fils dans la — romaine, 402. L'organisation de la — et l'éducation, 685. La — et les autres groupements sociaux, 447. — et socialisme, 416, 442. V. Clan.

Filiation, Parenté, Sexe, Tabou.

Féminisme. Formes primitives de la famille et —, 418. Causes du —, 480.

Femme. Condition sociale de la —, 435. Situation morale et situation juridique de la —, 432. Origine de l'incapacité juridique de la —, 432. Prestige moral de la — au moyen âge, 439.

Féodalité, 393, 466, 469, dans les sociétés inférieures, 392. — et Etats généraux, 404.

Ferme des impôts, 473.

Fête, 227, 230, 237, 270, 285, 399. Culte des — et culte journalier. 290. Masques de —, 226.

Fiançailles, 438, 441. Distinction juridique des — et du mariage, 430, 437.

Fiancé. Tabous des —, 232. V. Tabou.

Filiation, 339. Passage de la — utérine à la — masculine, 424. V. Famille, Parenté.

Finances. Organisation des —, 406. Administration des — publiques, 473.

Formalisme juridique, 506.

Fosterage, 397.

Foule, 361, 512. Les meneurs et la —, 190. V. Caractère collectif, Psychologie.

Frontière, 647.

Funéraire. Culte —, 399. Rites — et culte des morts, 293. Cérémonies et architecture —, 665. V. Cimetière, Mort.

Gens. Culte de la —, 265.

Gouvernement. Classification et caractéristique des types de —, 463. — dans la Russie ancienne, 448. Le — parlementaire et les partis, 460.

Grâce. Droits de —, 495, 505, 618.

Guerre. Nature de la —, 162. La — comme phénomène social, 184. Nom spécial des guerriers, 396. Religion de la société des guerriers, 285. La — et l'éducation, 685.

Habitation, 664, 665. Forme de l' — 227. — par famille, 234, ouvrière, 612. V. Maison.

Histoire. Méthode de l' —, 154. Objet propre de l' —, 147. Notion de loi en —, 147. L' — comme science, 148, 180. — et psychologie, 148, et sociologie, 147 sqq., 153, 157, 164. Philosophie de l' — et sociologie, 176, 180. Critique de l'idée d'évolution dans l' —, 161.

Historique. Matérialisme —, 180, 442.

Hypothèque, 467.

Impôt, 464, foncier, 467. Ferme des —, 473.

Incanlation, 277.

Individu — et société, 372. L' — et l'Etat, 456. Action de l' — sur la société, 154. Rôle de l' — dans le gouvernement démocratique, 458 sqq. L' — et la société religieuse, 367. L' — et l'éducation, 684. Source de l'autorité des grands capitaines, 184. V. Conversion, Foule, Invention.

Individualisme, 182. Critique de l' —, 171.

Industrie. — et représentations collectives, 682. Passage de l' — nomade à l' — sédentaire, 646. Concentration et dissémination de l' —, 604. Substitutions d' —, 603. Conflits des formes d' — dans l' — textile, 602 sqq. — à domicile, 603, 605. Union de l'agriculture et de

l' —, 634. Comparaison entre les procès de production dans l'agriculture et dans l' —, 626. — paysanne et grande —, 659. Evolution technologique de l' — du cuivre, 681. L' — de village au moyen âge, 597, sqq. L' — dans l'Inde, 198. — américaine du fer et de l'acier, 573; du coton, 574. Comparaison de l' — américaine et de l' — anglaise, 573, 575, 577. La population se développe avec l' —, 652. L' — et le droit pénal, 481. — et éducation, 685.

Industriel. Législation —, 614.

Initiation. Cérémonies d' —, 299, 300.

Injure. Délit d' —, 495.

Instrument. Classification technologique des types d' —, 680. V. Musique.

Interdictions, 233, 300. — alimentaires, 222, 239. V. Serment, Tabou.

Invention. L' — technique, 681. L' — en matière sociale, 167.

Jeu, 664, 666.

Jour. Dieux des —, 323.

Judiciaire. Dualité de l'organisation — en Russie, 452. Le pouvoir — aux Etats-Unis, 435.

Jurisprudence. Rôle de la —, 401. V. Coutume.

Juron, 507. V. Serment.

Langage. Caractère social du —, 678. Le — comme témoin des institutions, 679.

Langue. Classification des —, 675. Elimination des patois par les — communes, 677.

Légende, 270. La —, le conte et le mythe, 344. — diluvienne, 233. — de migrations, 650.

Lèse-majesté, 495, 503, 511.

Lévirat, 424.

Liberté, 456.

Lieux — sacrés, 232.

Linguistique. Causes sociales des innovations —, 677. L'imitation — et les changements du langage, 675.

Littérature, 337, 345, 346. Etude sociologique de la —, 180, 271. V. Chanson, Conte, Poésie.

Louage. Ferme, 367.

Machinisme industriel et — agricole, 624. — agricole, 629.

Magicien. Qualifications du —, 235. Esprits supplémentaires du —, 224. Les sorcières du moyen âge, 279. Métamorphoses des sorcières, 275. Confusion du — et du vampire, 275.

Magie, 227, 234, 235, 248, 275. — et religion, 224, 295. Conditions psychologiques de la —, 279. Degrés de la —, 278. Le mauvais œil, 276. Répression des crimes de —, 496.

Magique. Notion de puissance —, 273. Cultes —, 335. Rites —, 275.

Maison, 234, 647. Influence des croyances religieuses sur la disposition des —, 663. Groupement des — par clans, 650. — de village, 399. — des hommes, 226, 399. — de jeunes gens, 663. V. Habitation.

Majorat. Coexistence d'un — et d'un minorat, 395.

Maladie. Noms et classification des —, 314.

Malédiction. Le serment comme —, 508.

Maléfices mortels, 281.

Marchés, 446. — étrangers, 574.

Mariage, 339, 399, 408, 440, 441. Formes primitives du —, 417. Théorie du — par groupes, 417. — par rapt, 395, 423. Le rapt considéré comme rite religieux, 435. — par achat, 395, 421, 424. Rites du —, 232, 239, 300, 435, 438. Rites des fiançailles et du —, 397. Usages relatifs au —, 664. Emprisonnement du futur, 235. — romain, 402. Origines germaniques, romaines, canoniques du — français, 436. Origines du — laïque, 430. Solennité croissante du —, 430, 437. Place prépondérante du — dans les institutions domestiques modernes, 433. Le — comparé à l'initiation, 300. V. Fiançailles, Fiancé, Tabou.

Matriarcat, 340, 417.

Mensonge, 307. Formes collectives du —, 512.

Messe. Canon de la —, 306.

Messianisme, 253.

Méliers, 601. Formation des —, 599. Groupement des — par quartiers, 646. — et pauvreté, 607.

Meurtre, 495.

Migration. Explication historique des légendes relatives aux —, 650. Aptitudes de la femme et de l'homme à la —, 654. Différentes formes d'émigration, 659. Part des phénomènes de — dans l'accroissement de la population, 653. Les — intérieures et la criminalité, 331. Immigration ouvrière allemande en Italie au moyen âge, ses conséquences, 600.

Milieu. Notion du —, 188. Action du — géographique, 188. V. Climat.

Mission. La — chrétienne comme révolution religieuse de l'hellénisme, 356.

Mœurs. V. Droit.

Moisson. Génies de la —, 334.

Monachisme, 242. Le — chrétien, 354.

Monnaie. Théorie de la —, 557. Histoire des théories sur la —, 561. Caractère normatif de la théorie de la —, 568. Fonction de la —, 559. Etalons monétaires, 564. Influence de la crise monétaire sur l'agriculture, 640.

Morale. Critique de la notion de — théorique, 380. La — et la science des mœurs, 380. Conception sociologique de la —, 384, 386. Possibilité de la statistique —, 515. L'art moral, 382. La — varie suivant les sociétés, 382. — et religion, 364. La — du criminel, 524. — talmudique, 254. Valeur religieuse de la moralité dans le christianisme primitif, 236.

Morgengabe, 421, 435.

Morphologie sociale, 158. — sociale des Esquimaux, 227. — des Kiowa, 282. — des Tarahumares, 234. — d'hiver et — d'été, 663. — et totémisme, 649. Changements dans la — dus à des changements économiques, 603.

Mort. Culte des —, 445. Destruction de la maison du —, 663. V. Funéraire, Nom, Rite, Tabou.

Mortalité. Méthode pour évaluer la —, 516. — par classes sociales, 612, dans les villes, 660. et natalité, 653, infantile, 656, 657.

Musique. Origines de la —, 667. Evolution de la —, 181. Instruments de —, 668.

Mystique, 207.

Mythe. Le — comme représentation collective, 333. Les — et les institutions sociales, 341. Conte, légende et —, 344. L'association du — et du rite comme caractéristique du —, 332. Rapports du — et du rite, 232, 293. — cosmologique, 332. — de la création, 235. — du déluge, 235, 337. —, conte et légende de Balder, 329. — esquimaux, 229. Caractère des — védiques, 318. V. Conte, Légende, Coutume.

Mythique. Images —, 343. Instabilité de l'image —, 288. Mode d'explication d'un thème —, 341.

Mythologie, 236, 317 sqq., 397. La — et les phénomènes sociaux, 318. Relations de la — avec le culte, 231. Rapports de la — et de la morphologie sociale, 649. — étimologique, 335. — iconographique, 343.

Mythologique. Arithmétique —, 309, 314.

Naissance. Usages relatifs à la —, 664.

Natalité. — par classes sociales, 612. Périodes de —, 521. — et mortalité, 653. — et mortalité infantiles, 656. Faible — dans les villes du moyen âge, 657.

Nation. Qu'est-ce qu'une —, 154.

National. Unité — et Etats particuliers, 450.

Nezum, 470 sqq.

Noblesse. Origine de la —, 412, 413. — créée par le gouvernement, 450.

Nom. — des morts, 227. — propre et nom de clan, 650. — secret, changement de —, 299. Premier — secret de l'enfant, 420. — d'un dieu donné à chaque enfant, 231. V. Tabou.

Nombre. Théorie du —, 312. Influence de l'organisation sociale sur la numération, 314. Formation des — typiques, 312. Arithmétique mythologique, 309, 314. Le — 3, 309. Le — des membres des groupes sociaux et leur constitution, 649.

Nozal. Abandon —, 398, 496.

Nuptialité. Part des deux sexes

dans les variations de la —, 520. Périodes de —, 521.

Obligation. Nature de l' —, 470 sqq. — pénales et restitutives dans le droit talmudique, 475.

Offrande. — en esprit, 235.

Ordalie, 236, 398, 495. Le serment comme —, 507.

Organisation sociale, 646. Formes primitives d' —, 407. Classification des types d' —, 469. Société à — amorphe, 391. V. Morphologie, Politique.

Orientation, 663.

Ouvrier. Conditions des —, 574, 607, 611. Conditions des — agricoles, 631. — allemands au moyen âge, 599 sqq. Lois —, 614.

Paix. Nature des diverses — au moyen âge, 497.

Parenté, 339. Nomenclature de —, 399. — par groupes, 284. Nomenclature de — par groupes, 419. — du type hawaïen dans une famille paternelle fortement organisée, 422. Nature de la — totémique, 226. — utérine, 417. Oncle utérin, 394. La nomenclature de — affectée par l'établissement de la filiation masculine, 420. — artificielle, 397, 423. V. Adoption, Filiation.

Partis. Formation des —, 154. Genèse, mécanisme, fonctionnement des —, 458 sqq.

Paupérisme, 606, 611.

Péché. Le — est la faute rituelle, 315.

Pédagogie et sociologie, 684.

Peine. Origine de la —, 180. Nature et fonction de la —, 484, 485, 486, 487. Confusion du problème de la — et de celui de la responsabilité, 484. — expiatoire, 242. — expiatoire religieuse et — expiatoire laïque, 493. Chants de dénigrement chez les Esquimaux, 227. Différentes —, 494, 500. — de mort, 504. Colonisation pénale, 465. V. Composition, Vengeance.

Pénitentiaire. Régime —, 530.

Pénal. Droit —, 398. Fonction du droit —; le droit — et le progrès, 478. Formation du droit — public moderne, 499. Droit de punir, 502. Procès d'animaux, 484.

Père. Autorité du —, 422, 432, 433. Faible autorité du — dans la Zadruqa, 425. Action de l'Etat sur la *patria potestas*, 427.

Personnes. Les règles qui déterminent la condition des — sont des éléments des institutions politiques, domestiques, etc..., 430.

Phratrie, 226, 286, 650. Origines des — australiennes, 408.

Planètes, 324.

Plante. Culte de la —, 232.

Pluie. Culte de la —, 233.

Poésie. Origine de la — populaire, 271. Les sentences dans la —, 670. V. Littérature.

Politique. Organisation —, 398. Passage de l'organisation domestique à une organisation proprement —, 646. Les groupes — ne sont pas sortis par essaimage de la famille, 447. Succession des formes d'organisation —, 449. Division du travail administratif, 405. Dualité de l'organisation — russe, 450-453. Egalité des trois pouvoirs aux Etats-Unis, 455. Evolution — de l'Inde comparée à celle de l'Egypte contemporaine, 498. Lien entre l'organisation — et le droit de propriété, 393. Rôle — des partis, 459. V. Organisation sociale.

Population, 608. Centre mathématique de la —, 662. Détermination des formes sociales par la dimension des groupes, 648. Causes économiques des mouvements de la —, 651, 652. Relations des crises économiques avec les mouvements de la —, 585. V. Criminalité, Ville.

Prédication. Thèmes de la — chrétienne, 358.

Prêt. Le nexum comme — garanti, 471. Contrat de —, 469; explication sociologique des règles du — dans l'Inde, 469.

Prêtre. Le roi comme —, 330, 444.

Prière, 205, 235, 293, 304 sqq., 399. — en commun, 253. La — confondu avec le vœu, 297. Les psaumes comme prière individuelle et leur emploi liturgique, 304, 305. Sens de la — dominicale, 307. Idées des Pères de l'Eglise sur la —, 307. Flèches et bâtons à —, 232.

Prison, 500, 549.

Prix, 585. Théorie des —, 559. Mouvement des —, 554, 570, 640. Relation entre les crédits et les —, 558.

Procédure, 403, 446, 495, 497, 505. — d'exécution et obligation, 471. Place du serment dans la —, 505 sqq.

Production. Régimes de la —, 586 sqq. Formes de la —, 597 sqq. Coût de — du fer aux Etats-Unis et en Angleterre, 574. Procès de — dans l'agriculture et dans l'industrie, 626. Développement de la — agricole, 636.

Professionnel. Criminalité et répartition —, 532. V. Métiers.

Progrès. Caractère social du —, 187. L'arrêt du — dans les sociétés primitives, 459. V. Décadence sociale.

Promiscuité. Théorie de la — primitive, 416. Critique de la théorie de la — primitive, 422.

Propriété. Droit de —, 396. La — collective, 470, 465. Théories sur la — collective de la Zadruqa, 426. Absence de — foncière, 464. Culture en commun de terres possédées individuellement, 234. Evolution de la — collective à la — individuelle en Chine, 465. Droit de — concentré dans les mains du roi, 392. La — chez les Esquimaux, 228. Le totem comme marque de —, 225. Gildes propriétaires du sol, 392. L'individualisation de la — et l'institution de la tutelle, 424. Lien entre l'organisation politique et le droit de —, 393. La grande et la petite — agraires, 638. Morcellement de la — paysanne, 658. Le système possesseur, 402.

Prostitution, 532, 541. Origine et fonctions des maisons de tolérance, 440.

Protectionisme, 574.

Proverbe. Forme métrique fixe des —, 671. Serment et —, 506.

Psychologie. La — individuelle et la — collective, 270. La — collective et la sociologie, 190. Critique de la — ethnique, 186, 189. La — collective et l'étude des castes, 349. V. Caractère collectif, Foule.

Pudeur. V. Sexe, Sexuel.

Religieux. Définition des phénomènes —, 273. Philosophie —, 199 sqq. Institutions —, 178. Le sentiment — et la religion, 202. Variétés du sentiment —, 209. Nature du sentiment — hindou, 197. L'expérience —, 204. Définition et classification des systèmes —, systèmes — généraux et systèmes — des groupes secondaires, 217. Rôle de la subconscience dans les phénomènes —, 211. Caractère solennel des actes —, 211. Images — symboliques, 298. Les contes sont-ils —, 349. L'évolution —, 214. Régression —, 261. Société — nationale, 363. Crises —, 212. Statistique —, 212. Différence entre la théorie et la pratique —, 212. Crimes —, 504.

Religion. Nature de la —, 179. Question de la nature de la —, 199, 201. Essence de la —, 201. Question de l'origine de la —, 200. La — considérée comme une discipline, 367. Alternance des fonctions remplies par les — successives, 361. Comment les — changent, 212. Propagation d'une — nouvelle, 355. Etude du fonctionnement de la — dans les consciences individuelles, 208, 212 sqq. Unité de la — germanique, 242. Importance de l'organisation de la société religieuse dans le christianisme primitif, 360. Christianisme et judaïsme, 250. Caractère social de la — Américaine, 365. La — et le caractère, 209. Droit et —, 379. — et socialisme, 442. Criminalité et —, 533. Philosophie et —, 258. V. Conversion, Dieu, Extase, Magie, Mystique, Sacré, Sainteté.

Religiosité, 255, 257, 365.

Répartition. Eléments de la — économique, 606.

Repas, 664.

Représailles. Le droit de — et l'organisation communale, 498.

Responsabilité, 494, 499, 503. Théorie de la —, 485 sqq. Attention apportée à la considération des motifs, 488. — religieuse, 476. — du fait d'autrui, 476.

Révolution. Nature des —, 163.

Rite. Rapports du mythe et du —,

232, 293. Morphologie sociale et —, 235. — oraux, 227. — manuels et — oraux, 306. — de télépathie active, 233. — de la gestation et de la naissance, 397. — de l'élevage, 397. — de consécration et d'ouverture des maisons, 663. — de purification, 397. — d'expulsion du mal, 300. — funéraires, 227, 237. V. Confession, Culte, Funéraire, Magique, Mariage.

Rituel. Du — en général, 287. Rapport du — avec le jeu, 667. Courses —, 287.

Roi. Le — comme prêtre, 291. — prêtre-dieu, 330, 444. Serment par le —, sa sanction, 541.

Royauté, 398, 399, 404, 446. Caractère religieux de la — égyptienne, 444. Organisation monarchique, 394. Monarchie absolue, 392, 396. — et droit pénal, 481, 493.

Rural. L'exode —, ses causes, ses conséquences favorables, 658 sqq. Exode — et émigration, 653. La population — et l'industrie, 652. Transformation de la vie —, 660.

Rythme et travail, 667. Rôle social du —, 668.

Sacerdotal. Richesse de la classe — en Egypte, 445.

Sacré, 285. La notion de Dieu se résout en celle de —, 203. V. Lieu, Temple.

Sacrifice, 205, 290, 295. Généalogie des formes du —, 215. — expiatoire, 332. — du Dieu, 261, 293, 321, 334. — d'un roi-prêtre-dieu, 331. Le — du Soma comme — printanier, 320.

Saint. Les vies des — œuvres collectives, 345. Mythes de — militaires, 326.

Sainteté, 358. L'état de —, 211.

Salaire, 573, 575. Mouvement des —, 570. — agricoles et urbains, 659. Criminalité et —, 532.

Sanction naturelle de la faute rituelle, 345. Idée des — d'outre-tombe rendue inutile par la croyance aux — terrestres, 346. — du serment, 505.

Science. Rôle de la —, 168. Développement de la pensée scientifique, 312.

Semaine, 323.
Sémantique, 676.
Serment. Caractère obligatoire du —, 472. Diverses espèces de —, nature, usages, sanctions du —, 505 sqq.
Servage. Transformation de la tenure libre en —, 451.
Sexes. Origines de l'inégalité des —, 418. Causes de la séparation des —, 439. Caractère religieux du commerce des —, 435. Société des hommes, 299. Divinités mâles et femelles adorées respectivement par les hommes et les femmes, 234. V. Femme, Maison, Promiscuité, Tabou.
Sexuel. Tendances — chez l'homme et chez la femme, 653. Pas de rapports nécessaires entre la moralité — et les règles de la moralité conjugale, 441. Hospitalité — et matriarcat, 340. Crime —, 315, 495.
Social. Nature du phénomène —, 158, 160. Objectivité des faits —, 149. Nature de la conscience —, 170. Spécificité de la conscience —, 187. Critique de l'idée d'évolution —, 161. Facteurs de l'évolution —, 154. Finalité dans l'évolution —, 175. Arrêt de développement, 159. Loi de la sélection —, 183. Le progrès n'est pas l'effet de la concurrence —, 174. La solidarité — opposée à la concurrence —, 171, 174. Densité, mobilité, différenciation —, 463. Organisation —, 236. Notion de la dette —, 387. La mesure, élément — de l'art, 669. Rôle — de l'éducation, 684. Définition et classification des sciences —, 152, 153. Science — et sciences —, 371. Objet des sciences — particulières, 160. Méthode des sciences —, 152, 153. Dynamique —, 373. Statique et dynamique —, 166. Pathologie —, 188. Critique de la notion d'économie —, 616. Organisation actuelle de l'enseignement des sciences —, 151; ce qu'il doit être, 152.
Socialisme, 569, 648. Evolution du —, 442. Interprétation du —, 168. Le — et l'agriculture, 621, 642. V. Caractère, Décadence, Différen-

tiation, Foule, Individu, Milieu. Morphologie. Organisation, Politique, Progrès, Rythme.
Société. Nature de la —, 160. Réalité spécifique de la —, 177, 372. Comparaison de la — et de l'organisme, 162, 176, 177. Comparaison des — humaines et des — animales, 162. Influence de la dimension de la — sur sa constitution, 648. Collectivisme inorganisé des — inférieures, 391. Formation de — religieuse internationale, 357. — des hommes, 299. — de jeunes gens, 412. — secrètes, 286, 288, 336, 393. V. Eglise.
Sociologie. Déterminisme en —, 164-166. L'idée de loi en —, 183. Nécessité de l'abstraction et de la comparaison en —, 450. Méthode évolutive et méthode génétique en —, 161. Conditions d'application de la méthode comparative, 679. Nature de la — générale, 156. Méthode de la — juridique, 469. — pure et — appliquée, 166. — et sciences sociales, 158, 170, 373. La — est le corpus des sciences sociales, 153. La — comme philosophie des sciences sociales, 160. La — chez Comte, 153; chez Mill, 156, chez Simmel, 156, chez Ward, 166. Critique de la — de Spencer, 162. — et philosophie, 153. — et psychologie, 170. — et mécanique, 184. Biologie et —, 162, 183. — et histoire, 147 sqq., 153, 157, 164. Philosophie de l'histoire et —, 176. Philosophie religieuse et —, 199 sqq. — et ethnographie, 157; et statistique, 157, 515; et géographie, 158; et démologie; 158. — et ethnologie, 159. La Volkskunde et la —, 267. — et archéologie pré-historique, 195. — et économie politique, 157. Influence de la — sur le droit, 371, 373. La — et la morale, 168, 380, 384, 386. — et pédagogie, 684. — politique et éthologie collective, 456. V. Anthroposociologie, Histoire, Littérature, Psychologie, Social.
Sociologique. Classification des sciences —, 181. Classification juridique et classification — des institutions, 617.
Solidarité. Notion de la —, 386. —

sociale, 358. La — et la religion, 358, 365.
Sort, 316.
Statistique. De la — en général, 514. Régularités —, 519. Invariabilité des rapports —, ses causes, 518. Ecart des données — par rapport aux moyennes, 519. Méthode de la —, 516. — religieuse, 212.
Successoral. Droit —, 180, 395, 467. Le droit — exprime la constitution de la famille, 423. Droit — paysan. V. Famille (Bien de).
Suffrage. Le — universel et les partis, 462.
Suicide. Fréquence du —, 398. Augmentation du taux du —, 541. — et concentration urbaine, 660.
Superstition. Définition de la —, 523.
Syndical industriel en Belgique, 598. Droit de se syndiquer, 618.
Symbolisme des rites, 295. — des Huickols, 231.
Tabou, 236, 335, 337. — totémiques, 408. — de mélange, 228. — du nom des morts, 285. — sexuels, 397, 399, 411, 422. — matrimoniaux, 397. — des époux, 435, 438. — des fiancés, 435, 438, 441. — de commensalité entre époux, 441. — des beaux-parents, 422, 435. — de la belle-mère, 239, 397. — et asile, 491. Influence du — sur le langage, 676. V. Interdiction.
Talion. Le principe du — comme moyen d'éviter l'arbitraire, 503.
Talouage, 398.
Technique. Liens créés entre groupes sociaux divers par l'analogie des —, 348.
Technologie, 227, 228, 574, 575. — agricole, 631.
Technologique. Classification — 680.
Témoignage. Responsabilité des faux témoins, 477.
Temple, 233, 292, 398. V. Lieu.
Temps. Représentations collectives du —, 272. Division religieuse du —, 324. Représentation des actes mythiques dans le —, 344. V. Calendrier, Jour, Semaine.
Territorial. Expression — de la souveraineté politique, 646. Division — et formation de l'Etat, 646.

Testament, 467. Origine du —, 424.
Totem, 300. Vertus du —, 225. Le — et le clan, 220. Culte du —, 397. Révélation du —, 220. — individuels, 284.
Totémique. Le sacrifice —, 215.
Totémisme, 238, 286, 399, 420. Définition du —, 219. Le — comme système de dénomination, 220, 221. Origines du —, 409. — primitif universel, 225. Le — égyptien, 222. Traces de — à Rome, 265. — et exogamie, 407. — et numération binaire, 314. — et vie urbaine, 649.
Transport. Moyens de —, 573.
Travail. Régimes de —, 599. Conditions du —, 573. Le contrat de —, 618. Le — n'a pas de valeur d'échange, 560. Productivité du — ouvrier, 573, 575. — à domicile, 603, 605. — à domicile annexé au — agricole, 634. Rythme et —, 667. Travaux, 664. Division du —, 624. Nature de la division du —, 163. Rôle de la division du —, 185. Division du — en agriculture, 628. Division du — et changements du langage, 677.
Tribu. Origines de la —, 411.
Trust, 574. Cartels et —, définitions, différences, 591. — dans les sociétés financières, 594.
Tutelle. Impossibilité de la tutelle dans le système de parenté par groupes, 423.
Vagabondage, 538. — et chômage, 539. Mouvement du —, 540.
Valeur. Caractère normatif de la théorie de la —, 568. Théorie de la —, 552. La monnaie comme mesure de la —, 559. Théorie de la — et choix d'un étalon monétaire, 566.
Végétation. Culte de la —, 233, 286, 321, 322. V. Plante.
Vengeance, 227, 237, 238, 374, 398, 493. — collective, 498. La — et la peine, 180.
Vente, 467. Formes de la —, 464. Formes de la — chez les Esquimaux, 228.
Véracité. Problème sociologique de la —, 513.
Vêtement, 440, 664.
Veuvage, 422.

- Vie.* Le gage de —, 330.
- Village.* 446, 664. Forme des —, 649. Nature et rôle de la communauté de —, 172. L'industrie de — au moyen-âge, 597 sqq. Le — et la démocratie, 463.
- Ville.* 453, 664. Caractère sacré des murs de la — 412. Vie urbaine et totémisme, 649. Le christianisme à ses débuts, religion urbaine, 362. Déplacement des — vers l'ouest, 662. La population dans les —, 652. Faible population des — au moyen âge, 657. Attraction exercée par les —, 653, 658. Inconvénients moraux de la concentration urbaine, 660, 662. Changements dans les relations de la — et de la campagne, 660. Vie urbaine des classes ouvrières, 611.
- Vœu.* Nature du —, 297.
- Vol.* Le — dans les grands magasins, ses causes, 536. Peine du —, 477.
- Votive.* Offrande —, 296.
- Zadruga.* 447. Caractère essentiel de la —, 425. Ses origines, 426.