

COLLECTION **U₂**



A. CUVILLIER

INTRODUCTION  

 **A LA SOCIOLOGIE**

ARMAND COLIN

A. 50

**Introduction
à la
sociologie**

INTRODUCTION A LA SOCIOLOGIE

ARMAND CUVILLIER

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, boulevard Saint-Michel - Paris V^e

Le présent ouvrage a été traduit en allemand,
en espagnol, en italien, en japonais, en arabe,
en portugais, en roumain, en serbe.

AVANT-PROPOS

C'est une idée aujourd'hui courante en psychologie que plus une activité nous est naturelle ou habituelle, familière en un mot, plus nous tardons à prendre conscience des conditions de son exercice, des postulats théoriques qu'elle implique, des méthodes et des hypothèses de travail nécessaires à sa connaissance objective et scientifique. Or, quelque paradoxale que cette affirmation puisse paraître à première vue, il n'est point d'activité qui nous soit plus familière que l'activité sociale. A chaque instant, nous faisons de la sociologie — de la sociologie en action — sans nous en rendre compte. Nous vivons dans une atmosphère sociale aussi naturellement que dans l'atmosphère physique, et nous ne prenons pas plus facilement conscience de l'existence de l'une que de celle de l'autre. Chaque jour, nous accomplissons notre tâche sociale, nous obéissons aux impératifs collectifs de la morale, de la coutume, de la mode ; nous usons de notions telles que celles de droit, de responsabilité, de parenté, de propriété ; nous achetons ou nous vendons, nous contractons ; bref, nous agissons en êtres sociaux, sans même y penser. Cette activité sociale en vient à dissimuler à nos propres yeux la vie de notre moi intime, organique et même psychique. A moins de n'être qu'un pique-assiette, nous voyons surtout, dans une invitation à dîner, la réunion mondaine, l'acte social auquel nous sommes conviés, beaucoup plus qu'une invite à satisfaire en commun notre appétit ou notre gourmandise. Quant à notre vie psychique intime, il est à peine besoin de rappeler,

après les analyses de Bergson et de Freud, à quel point elle peut se trouver voilée par « la toile habilement tissée de notre moi conventionnel » ou refoulée par cette fonction de « censure » qui est le produit de la vie en société. Vie organique et vie « intérieure » s'effacent devant la vie collective.

Rien de surprenant, par suite, si la vie sociale est une des réalités à l'égard desquelles l'esprit humain prend le plus difficilement une attitude réfléchie et objective et si c'est à une date toute récente qu'il s'est appliqué à en faire un objet d'étude scientifique. Comment s'est peu à peu précisée et définie cette notion d'une science positive de la vie sociale, quels postulats elle implique, quelles méthodes et quelles hypothèses directrices une telle science requiert, voilà ce que nous nous proposons d'expliquer dans le présent ouvrage.

première partie

**LES PROBLEMES
SOCIOLOGIQUES**

LES ANTECEDENTS : SENS DU POSITIF ET SENS DU RELATIF

« Une conception quelconque, a écrit Auguste Comte, ne peut être bien connue que par son histoire. » Si nous voulons comprendre ce qu'est la sociologie et surtout comment se sont peu à peu déterminés les problèmes qu'elle se pose, c'est donc par un historique sommaire, non pas des doctrines, mais de la position même de ces problèmes, qu'il nous faut commencer.

Du point de vue normatif au point de vue positif

Bien que l'attitude d'esprit proprement sociologique soit assez récente, les problèmes relatifs à la vie sociale ont toujours préoccupé les penseurs. Le fait même de vivre en société amenait l'homme à se poser certains problèmes, mais ces problèmes demeuraient purement et directement pratiques, ils avaient pour objet immédiat des *règles d'action*, et non la connaissance objective de la réalité.

Le point de vue finaliste et normatif

Ce qui caractérise les premières études sur la société, c'est précisément un point de vue finaliste et normatif : finaliste, c'est-à-dire l'unique considération de l'idéal à réaliser, la seule recherche de *ce que doit être* l'organisation sociale et politique « la meilleure » ; normatif, c'est-à-dire la préoccupation immédiate d'établir des normes, des règles d'action pour la vie collective.

Tel est notamment le point de vue des philosophes. Il nous suffira de rappeler, pour l'antiquité, la *République* ou les *Lois* de Platon, la *Politique* d'Aristote, et, pour les temps modernes, le *De Cive* et le *Léviathan* de Hobbes, les traités politiques de Spinoza, l'*Essai sur le Gouvernement civil* de Locke, etc.

Les théologiens, de leur côté, se donnèrent pour tâche d'appliquer les doctrines de l'Eglise aux principales questions de morale sociale. On trouve chez les Pères de l'Eglise de sévères condamnations de la propriété individuelle, fondées sur ce principe traditionnel que « la terre a été donnée en commun à tous les hommes ». Les canonistes du moyen âge établissent une doctrine du « juste prix », celui-ci étant défini à la fois par une qualité objective des choses et par « l'estimation commune ». Thomas d'Aquin et les théologiens thomistes professent une doctrine de la souveraineté d'après laquelle celle-ci réside de façon médiate en Dieu, mais de façon immédiate « dans toute la multitude ». De nos jours, la « sociologie » s'identifie encore parfois chez les auteurs catholiques à une sorte de morale sociale : c'est ainsi que M. Garriguet la définit, dans son *Manuel de Sociologie* (1924), « l'étude des rapports qui *doivent* normalement exister entre les membres du corps social ».

Il faudrait citer aussi la longue liste des écrivains politiques et des juristes. Au XVI^e siècle, les théoriciens réformateurs, qui souvent s'inspirent plus ou moins de Platon, décrivent la Cité idéale : tels le chancelier Thomas Morus, auteur de l'*Utopie*, le juriste Jean Bodin, théoricien de la monarchie tempérée dans sa *République*, le philosophe Campanella, auteur de la *Cité du Soleil*. A la même époque, les juristes ébauchent la théorie du « droit naturel » qui va

se développer, au XVII^e et au XVIII^e siècles, chez Althusius, Grotius, Burlamaqui et Pufendorf ; on peut y rattacher les projets ultérieurs de « paix perpétuelle » de l'abbé de Saint-Pierre et de Kant. Au XVIII^e, les écrivains politiques abondent : rappelons d'Holbach et son *Système social*, Morelly et son *Code de la Nature*, les écrits politiques de Mably et de Voltaire, etc. La doctrine du « contrat social » déjà esquissée par Hobbes et les théoriciens du droit naturel prend un sens nouveau dans le *Contrat Social* de Rousseau.

Tous ces travaux ne sont pas sans intérêt pour le sociologue, ne serait-ce que comme témoins du mouvement des idées. Cependant, ils demeurent toujours fidèles au point de vue finaliste et normatif que nous avons défini ci-dessus. L'idéal y est conçu de façons différentes : plus métaphysique chez Platon, il devient plus empirique chez Aristote ; théologique chez les auteurs chrétiens, il se laïcise chez les « philosophes » du XVIII^e siècle. Mais il s'agit toujours de définir un idéal : il s'agit de *ce qui doit être*, non de *ce qui est* ou *tend à être*. C'est ce qu'il importe d'avoir présent à l'esprit pour ne pas interpréter ces auteurs à contre-sens, comme on l'a fait souvent pour le *Contrat Social* de Rousseau, par exemple.

Ce point de vue normatif, ce souci de ce qui est « légitime » ne sont certes point à proscrire en principe. Mais ici, au lieu de prendre pour base une science précise des réalités sociales, cette préoccupation repose le plus souvent sur de pures considérations *à priori*, sur une analyse toute idéologique, et elle implique, à vrai dire, la méconnaissance même du problème, à savoir que les faits sociaux constituent *une réalité qu'on doit chercher à connaître et à comprendre avant de légiférer sur elle*. « Pour en venir, écrivait Durkheim, à étudier les faits uniquement en vue de savoir ce qu'ils sont, il faut être arrivé à comprendre qu'ils sont d'une façon définie et non d'une autre, c'est-à-dire qu'ils ont une manière d'être constante, une *nature* d'où dérivent des rapports nécessaires. En d'autres termes, il faut être parvenu à la notion de lois ; le sentiment qu'il y a des lois est le facteur déterminant de la pensée scientifique. »

La notion de « lois naturelles » en sociologie

Pour que la sociologie pût s'organiser à l'état de science positive, il était donc nécessaire que se fit jour cette idée que les phénomènes sociaux, tout en ayant l'homme pour acteur, obéissent à des lois.

a) *La philosophie du droit.* — Cette notion s'exprime déjà dans l'*Esprit des Loix* (1748). « Montesquieu, a écrit Durkheim, en déclarant que « les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », entendait bien que cette excellente définition de la loi naturelle s'appliquait aux choses sociales comme aux autres et son *Esprit des Loix* a précisément pour objet de montrer comment les institutions juridiques sont « fondées dans la nature des hommes et de leurs milieux ».

b) *La philosophie de l'histoire.* — De tous temps, les historiens avaient mêlé à leurs travaux des considérations générales sur la marche des événements humains. Dès le XIV^e siècle, l'historien arabe Ibn Khaldun (1332-1406) avait jeté les bases d'une véritable « philosophie de l'histoire ». Mais, au XVIII^e siècle, on visa plus haut encore : on pensa que de l'ensemble des faits historiques pouvait se dégager une loi générale du développement de l'humanité. Déjà, dans son *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), Bossuet s'était efforcé de montrer toute l'histoire de l'humanité dirigée par un dessein providentiel. Voltaire, au contraire, dans son *Essai sur les Mœurs* (1756), s'applique à établir que l'histoire relève de causes purement humaines et il met en lumière cette notion capitale, déjà indiquée par Montesquieu, que toutes les manifestations de l'activité de l'homme, politiques, religieuses, intellectuelles et artistiques, sont solidaires les unes des autres. Mais c'est à l'Italien Vico qu'on fait généralement honneur d'avoir créé la philosophie de l'histoire avec ses *Principes d'une Science nouvelle* (1725) où, se fondant sur les résultats de la philologie, il affirme l'unité du développement humain et l'identité de la loi qui le régit chez les différents peuples, ceux-ci se trouvant uniformément astreints à passer par les mêmes « âges » successifs. Après lui, Herder, dans

ses *Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité* (1784-1791), affirme la liaison étroite qui unit l'homme et la nature, comme aussi les générations et les individus ; le progrès humain est à ses yeux un processus naturel où tout se tient et qui s'effectue selon des lois immuables, comme le développement des êtres naturels eux-mêmes. Ce sont aussi les lois du progrès que Condorcet essaiera de retracer, dans son *Tableau historique* (1794). En somme, la philosophie de l'histoire est encore dominée par des concepts métaphysiques, et d'autre part, la prétention de découvrir d'emblée une loi générale du développement social est évidemment contraire à toute saine méthode et à la prudence de l'esprit expérimental. Mais l'essentiel est que déjà s'esquisse dans ces spéculations la notion d'un devenir assujéti à des lois.

c) *L'économie politique*. — C'est au XVIII^e siècle aussi que l'économie politique prend figure de science, en particulier chez les Physiocrates français (Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, etc.). Dans son *Tableau économique* (1758), Quesnay expose la notion d'un « ordre naturel » fondé sur la prépondérance de l'agriculture : « La législation positive, écrit-il, doit consister dans la déclaration des lois naturelles constitutives de l'ordre évidemment le plus avantageux pour les hommes réunis en société. Il n'y a que la connaissance de ces lois suprêmes qui puisse assurer constamment la tranquillité et la prospérité d'un empire. » Le nom de *Physiocratie*, sous lequel Dupont de Nemours réunit en 1768 les articles de Quesnay, exprime justement cette domination des lois naturelles (et non, comme on le croit généralement, la prééminence accordée par l'école aux productions de la nature, à l'agriculture). Dupont de Nemours lui-même parle des « lois physiques relatives à la société » et il déclare que « les lois naturelles sont les conditions essentielles suivant lesquelles tout s'exécute dans l'ordre institué par l'Auteur de la nature ». Plus typique encore est le titre que Mercier de la Rivière donne en 1767 à son livre sur *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* : « Le terme de *faire des lois*, remarque-t-il, est une façon de parler fort impropre et on ne doit point entendre par cette expression le droit et le pouvoir d'imaginer, d'inventer et d'instituer des lois positives qui

ne soient pas déjà faites, c'est-à-dire qui ne soient pas des conséquences naturelles de l'ordre essentiel de la société. » Ainsi se trouve ébauchée chez les Physiocrates cette notion des *lois naturelles* qui devait avoir chez les économistes classiques une si éclatante fortune.

d) *La science politique.* — Transposée du domaine économique dans le domaine politique, cette notion d'un « ordre naturel » se retrouve chez le vicomte de Bonald. Dans la préface de sa *Théorie du Pouvoir* (1796), il écrit que la constitution de la société politique et celle de la société religieuse « résultent nécessairement de la nature des êtres qui composent chacune des deux sociétés, aussi nécessairement que la pesanteur résulte de la nature des corps ». Par suite, le législateur a beaucoup moins à « faire » la loi qu'à la reconnaître et la promulguer, et Bonald nous dit qu'« une nation qui demande une constitution à des législateurs ressemble à un malade qui demanderait un tempérament à un médecin ».

e) *La statistique.* — C'est au XVIII^e siècle enfin que la statistique, cessant d'être purement descriptive pour devenir l'étude numérique des faits sociaux, prépare elle aussi l'avènement de cette notion des *lois sociologiques*. La statistique avait fait son apparition au XVI^e siècle avec l'Italien Sansovino comme étude comparée des gouvernements. Puis elle s'était développée surtout en Allemagne comme science descriptive de l'Etat (*Staatskunde*). Dès 1660, l'érudit H. Conring en enseignait la méthode à l'Université de Helmstedt. En 1759, Gottfried Achenwall donne à la statistique son nom, mais la définit encore comme « la connaissance approfondie de la situation respective et comparative des Etats ». En fait, la statistique fut donc d'abord, comme le dit Fr. Simiand, une « présentation de l'ensemble des données notables de tous ordres qui caractérisent un pays, un Etat politique : population, organisation et divisions politiques, productions et richesses, mœurs, coutumes, institutions, sans que ces données aient, même en majeure partie, une forme numérique ». Pourtant les Anglais J. Graunt et surtout William Petty avaient déjà donné l'exemple, le premier d'une étude numérique de la mortalité (1662), le second d'une

« arithmétique politique » (1682) qui consistait en aperçus sommaires sur la richesse comparée de la France et de l'Angleterre. En 1741, le pasteur Süssmilch, aumônier des armées de Frédéric le Grand, donne le premier bon ouvrage de statistique démographique, que suivent de près, en France, les ouvrages analogues de Deparcieux (1746) et de Moheau, dont les *Recherches et considérations sur la population de la France* (1778) sont remarquables. Mais cette conception devait surtout se prolonger plus tard dans la *statistique morale* du mathématicien belge Quételet. Dans son ouvrage *Sur l'Homme* (1835), réédité en 1869 sous le titre de *Physique sociale*, il étudie les faits non seulement de natalité et de mortalité, mais aussi de nuptialité, de criminalité, de suicide, et il conclut de cette étude : « Dans la plupart des phénomènes sociaux qui dépendent uniquement de la volonté humaine, les faits se passent avec le même ordre et quelquefois avec plus d'ordre encore que ceux qui sont purement physiques. » Avec Quételet, et « sans doute pour la première fois, tout un groupe de savants, préoccupés d'observer les faits sociaux, ont eu le sentiment profond que ces faits, comme les autres, sont soumis à des lois rigoureuses » (Halbwachs).

Ainsi, dans toutes ces branches : philosophie du droit, philosophie de l'histoire, économie politique, politique, statistique, s'élabore peu à peu au XVIII^e siècle cette idée que les phénomènes sociaux constituent un *ordre naturel*, qu'il existe une *nature sociale* soumise à des lois.

Avouons cependant que, chez tous les auteurs que nous venons de citer, cette notion demeure encore fort ambiguë et tout imprégnée de finalisme. Montesquieu, tout en comparant les lois politiques et civiles aux « lois de la nature », remarque qu'il « s'en faut que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique ; car, explique-t-il, quoique celui-là ait aussi des lois qui, par leur nature, sont invariables, il ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes ». Les lois humaines apparaissent donc plutôt encore chez lui comme un idéal dont l'homme peut s'écarter que comme des « rapports nécessaires ». De même, la philosophie de l'histoire fait une large place à l'idée,

d'ailleurs mal déterminée, de *progrès* qui, même lorsqu'elle n'est pas conçue, comme chez Vico, sous la forme providentialiste, implique un jugement de valeur sur l'ensemble de l'évolution humaine. En économie politique, les Physiocrates conçoivent l'ordre naturel comme un ordre providentiel : la définition de Dupont de Nemours citée ci-dessus le montre assez. On sait combien la notion des « lois naturelles » fut intimement liée, chez les économistes libéraux, à celle des « harmonies économiques » dont Bastiat devait se faire l'enthousiaste panégyriste, et comment, plus près de nous, un Paul Leroy-Beaulieu devait célébrer ces lois « aussi bonnes qu'inéluçables ». Quant à Bonald, la constitution « naturelle » dont il affirme l'existence est trop évidemment la seule *normale*, la seule *bonne* à ses yeux, parce qu'elle est la seule conforme à la volonté de l'Auteur de la nature. La statistique elle-même manifeste les mêmes tendances : il suffira de rappeler que, selon Süssmilch, les régularités statistiques révèlent l'intervention du doigt de Dieu, comme l'indique d'ailleurs le titre de son ouvrage : *L'Ordre divin dans les variations du genre humain démontré d'après la naissance, la mort et la propagation de celui-ci*. Jusque chez Quételet, la statistique, en dégagant une moyenne, est censée nous révéler par là même le meilleur, l'idéal : « Le fondement de cette conception, écrit M. Halbwachs, c'est bien en somme une conception téléologique ou finaliste de l'univers. »

Le sens du relatif

Non seulement la notion d'*ordre* restait imprégnée de finalisme, mais elle se présentait, chez tous les penseurs dont nous venons de parler, sous une forme *absolue*, c'est-à-dire comme celle d'un

ordre rigide, immuable, seul conforme, soit aux volontés de l'Auteur des choses, soit à l'essence rationnelle de l'homme. C'est ce qu'indique expressément Bonald : « Il existe une et une seule constitution de société politique, une et une seule constitution de société religieuse : la réunion de ces deux constitutions et de ces deux sociétés constitue la société civile. » Il ne serait pas difficile de montrer que cette conception *fixiste* se retrouve à la base des doctrines de l'économie politique classique : les « lois naturelles » exigent, d'après elle, le régime de la propriété individuelle et de la libre concurrence, et ce régime est définitif. La philosophie de l'histoire elle-même se représente le développement humain comme unilinéaire et continu et, par suite, comme tendant uniformément vers un but préétabli, en quelque sorte, dans la raison.

Influences relativistes

Plusieurs influences devaient, au cours du XIX^e siècle, modifier cet état d'esprit.

Ce fut d'abord le développement de l'*histoire* et de l'*ethnographie*, qui vinrent enseigner aux sociologues la variabilité des institutions humaines dans le temps et dans l'espace et apporter le plus concret et le plus vivant des commentaires à un passage trop peu remarqué du *Discours de la Méthode*, celui où Descartes, se faisant l'écho de Montaigne, nous invite à considérer « combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait s'il avait vécu entre des Chinois ou des Cannibales ».

Cette leçon de relativité, la philosophie elle-même allait l'administrer par le moyen de la *dialectique hégélienne*. En définissant la philosophie « le temps saisi en pensée », en affirmant que la contradiction, non moins que l'identité, est au cœur même des choses et qu'elle est « la racine de toute vie et de tout mouvement », en conférant ainsi au *devenir* droit de cité dans la sphère de la pensée rationnelle, Hegel fournissait aux esprits le moyen de se libérer de cette superstition de l'immuable qui ne cesse de les hanter de-

puis le mirage des Idées platoniciennes. Désormais, « aucune forme de l'Idée, aucun moment de l'Absolu ne se suffisent à eux-mêmes et ne valent pour l'éternité » (Jaurès).

Plus tard, enfin, — car elles ne commencèrent à exercer une influence réelle qu'avec les théories darwiniennes, — le développement, en biologie, des *théories transformistes* devait montrer comment, dans une science où le déterminisme était de moins en moins contesté, les *catégories* fondamentales, constituées ici par les concepts des diverses espèces animales et végétales, pouvaient cependant être regardées non plus comme des cadres rigides et fixes, mais comme des types de structure temporairement et relativement fixés et soumis, eux aussi, à une incessante évolution.

Ces différentes influences devaient amener peu à peu les sociologues à comprendre ce dont l'exemple des physiciens aurait déjà dû les convaincre : à savoir qu'une *loi* n'est pas autre chose qu'un rapport constant *entre des éléments qui varient*, et que c'est donc un contresens total de lier la notion de la permanence des *lois* à celle de la fixité des *formes* ou des *institutions*.

La variabilité dans le temps

Ce sens du relatif devait d'abord se manifester dans les sciences sociales particulières par l'apparition de l'*historisme*.

Dans l'étude du *droit*, c'est l'école allemande de Savigny qui ouvre la voie nouvelle. Au lieu de voir dans les règles juridiques la transcription d'on ne sait quel « droit de nature » intemporel et universel, Savigny y aperçoit l'émanation spontanée et inconsciente du *Volksgeist*, c'est-à-dire de cette « communauté spirituelle » que forme toute nation ; il existe, selon lui, un « droit coutumier vivant » qui est tout aussi *positif* que la loi instituée par l'Etat et qui préexiste à celle-ci. La fondation de la *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* par Savigny et K.-Fr. Eichhorn (1815) marque ici la date importante et le prélude des travaux ultérieurs de A.H. Post, Jacob Grimm, H. Brunner, sir Frederick Pollock, etc.

Du droit, l'historisme passe à l'économie politique. En publiant en 1843 son *Précis d'un cours d'économie politique d'après la méthode historique*, Guillaume Roscher déclare s'inspirer de la méthode de Savigny. Représentée d'abord par Roscher, Hildebrandt, Knies, continuée dans son pays d'origine par la « jeune école historique » de Gustave Schmoller, Lujo Brentano, Karl Bücher, Werner Sombart, et, en Angleterre, par Cliffe Leslie, Arnold Toynbee, W. J. Ashley, etc., « l'école historique » allemande a opposé à ce que Knies nommait « l'absolutisme » ou « le perpétualisme » de l'économie classique un point de vue relativiste ; et elle a, en outre, mis en relief les relations des faits économiques avec les autres faits sociaux : « Pour comprendre scientifiquement un seul côté de la vie sociale, écrivait Roscher, il faut les connaître tous, et il importe surtout de fixer son attention sur la langue, la religion, l'art, la science, le droit, l'Etat et l'économie. »

Les doctrines socialistes, elles aussi, ont fortement contribué à faire pénétrer ces préoccupations historiques dans les études sociales. Il faut ici faire une place à part au *saint-simonisme*. C. Bouglé et D. Halévy y ont insisté dans leur préface à la réédition du manifeste de l'école (1924), l'Exposition de la *Doctrine* : selon les saint-simoniens, « la méthode en économie politique devra être historique... Expliquer scientifiquement un certain ordre de phénomènes sociaux, — les phénomènes économiques par exemple, — c'est rattacher la loi de variation de la série que ces phénomènes constituent par leur succession, à la loi de variation d'une ou plusieurs autres séries ». Et de fait, il suffit de lire la leçon intitulée *Transformation successive de l'exploitation de l'homme par l'homme et du droit de propriété*, pour sentir combien près l'on se trouve déjà ici du point de vue sociologique : les saint-simoniens y combattent ce « préjugé général » selon lequel « la propriété est un fait invariable » et ils lui opposent cette affirmation : « La propriété est un fait social, soumis comme tous les autres faits sociaux à la loi du progrès ; elle peut donc, à diverses époques, être entendue, définie, réglée, de diverses manières. » C'est ce que Lassalle énoncera plus brièvement en déclarant que la propriété n'est qu'une « catégorie historique ».

Mais c'est surtout dans le *Marxisme* que le changement de point de vue éclate. Ainsi qu'il l'a déclaré lui-même, c'est en entreprenant la révision critique de la philosophie du droit de Hegel que Karl Marx fut amené à penser « que les rapports juridiques et les formes politiques ne peuvent être compris par eux-mêmes et ne peuvent s'expliquer non plus par le soi-disant développement général de l'esprit humain ». Sur ce point, Feuerbach lui paraît devoir être dépassé aussi bien que Hegel : de même que la dialectique de celui-ci devait être, suivant la formule fameuse, « remise sur ses pieds », l'humanisme de celui-là ne pouvait recevoir que de l'histoire le souffle de la vie : « L'être humain, objecte Marx, n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux. » Le tort de Feuerbach est de « faire abstraction du cours de l'évolution historique et... de pré-supposer un individu humain abstrait, isolé ». Il méconnaît ainsi que « l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme de société déterminée » (thèses sur Feuerbach, VI et VII). C'est le même grief que Marx formule contre Proudhon dans la *Misère de la Philosophie* : les idées, les catégories humaines « sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment ; elles sont des *produits historiques et transitoires* », et Proudhon semble ignorer que « l'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine ». Ce point de vue relativiste se trouve clairement exprimé dans l'*Anti-Dübring* de Fr. Engels, lorsque celui-ci montre que dans aucune science, — et dans celles qui étudient « les conditions de l'existence humaine, les états sociaux, les formes juridiques et politiques » moins encore qu'ailleurs — il n'existe de « vérités définitives et sans appel ». Et c'est encore la même idée qu'Engels développe dans son *Feuerbach*, quand il affirme que la méthode dialectique ne laisse rien subsister d'absolu et « montre en toute chose son caractère transitoire », de telle sorte que « rien ne subsiste devant elle que le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'ascension sans fin ».

Un des domaines où l'introduction du point de vue historique et relativiste a soulevé le plus de difficultés est celui de la *science des religions*, et c'est justement un des points sur lesquels portait

la controverse entre Marx et Feuerbach. Dès 1825 toutefois, Ottfried Müller, dans ses *Prolégomènes à une mythologie scientifique*, avait appliqué aux croyances et aux mythes religieux l'explication adoptée par Savigny pour les règles juridiques et y avait vu une émanation de la pensée collective. Mais ce furent surtout le philologue Fr.-Max Müller (*Introduction à la science de la religion*, 1873) et le théologien hollandais C.-P. Tiele (*Manuel d'histoire des religions*, 1876) qui furent ici les véritables créateurs et qui doivent être regardés comme les précurseurs de tous ceux qui, par la suite, se sont occupés de sociologie des religions. Il convient de mentionner ici les belles *Etudes de Sociologie religieuse* de M. Gabriel Le Bras (1955) et la revue *Archives de Sociologie des Religions*, fondée en 1956 au C.N.R.S.

La variabilité dans l'espace

L'extension des investigations ethnographiques, l'étude des institutions et du folklore ont agi dans le même sens.

Dès le XVII^e et le XVIII^e siècles, les récits des voyageurs, des explorateurs, des missionnaires renfermaient des observations qui, si superficielles et si peu objectives qu'elles fussent parfois, offraient des aperçus nouveaux.

Toutefois c'est surtout au XIX^e siècle, principalement à partir de 1850, que les investigations s'étendent. Les peuplades de l'Océanie furent parmi les premières étudiées. On sait quelle matière à réflexion celles de l'Australie ont offerte aux sociologues depuis les travaux de Fison et Howitt (1880) et de Spencer et Gillen (1889 et suiv.). Pour l'Asie, Henry Summer Maine fait connaître dès 1871 les communautés de village du Pendjab, et la Chine avait éveillé depuis longtemps la curiosité des ethnographes. Malgré de nombreux récits d'explorateurs, les peuples de l'Afrique n'ont guère été bien décrits que de nos jours. Signalons toutefois les investigations des ethnographes français Hanoteau et Letourneux (1872) et Emile Masqueray (1886), qui avaient ouvert la voie aux travaux ultérieurs des Edmond Doutté et des René Maunier sur les popula-

tions berbères d'Afrique du Nord. En Amérique, les Esquimaux du Groënland avaient été étudiés dès le XVIII^e siècle par les Scandinaves ; l'Amérique du Nord est depuis longtemps connue, notamment grâce aux travaux du *Bureau d'Ethnologie* de Washington, fondé en 1879 ; l'Amérique du Sud l'est aussi aujourd'hui, notamment grâce aux études d'Alfred Métraux (1902-1963) ; dès 1820 cependant, le prince de Wied-Neuwied avait donné d'intéressantes indications sur les Indiens du Brésil.

Mais, parmi ces travaux, ceux dont l'influence fut la plus profonde, du point de vue qui nous occupe, furent consacrés, non à la description d'ensemble de certains peuples, mais à des institutions déterminées. Découvrir que telle institution que l'on croyait uniforme se présente en réalité, dans l'espèce humaine, sous la forme de types très variés, voilà qui devait contribuer puissamment à exorciser chez les sociologues le « fantôme de l'absolu ».

En ce qui concerne le droit, ce n'est pas l'école de Savigny qui a donné l'impulsion aux études ethnographiques, mais Summer Maine avec son *Ancien droit* (1861) et ses *Institutions primitives* (1875). Rappelons aussi les travaux des juristes allemands : R. von Jhering, A. H. Post, J. Kohler (nombreuses études dans la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*). En France, dès 1895, Paul-Frédéric Girard, dans son *Manuel de droit romain*, faisait appel, non seulement aux droits grec, hindou, germanique, celtique, mais aussi aux coutumes des populations de l'Amérique du Nord, de l'Afrique, de l'Australasie. Cette même méthode de comparaison ethnographique inspire les *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque* de G. Glotz (1906), l'importante thèse de M. Davy sur *la Foi jurée* (1922), l'ouvrage de E. Jobbé-Duval sur *les Morts maléfaisants* (1924), et enfin la collection des *Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques* dirigée par René Maunier.

Les recherches sur la famille ont eu ici une importance capitale. La théorie patriarcale qui prétendait s'appuyer sur l'autorité de la Bible fut pour la première fois ébranlée par le livre de l'écrivain suisse Bachofen, *Le Droit maternel* (1861), où se trouve établie l'existence d'un ordre de descendance en ligne maternelle. Peu après (1865), le *Mariage primitif* de Mac Lennan fit connaître les

règles qui président, dans les tribus australiennes, à l'union matrimoniale. En 1877 enfin, Lewis H. Morgan, qui avait passé de longues années parmi les Iroquois de l'Etat de New York, montra dans son *Ancienne Société* que la famille elle-même est une dérivation d'un groupe plus étendu qui n'est autre que le clan maternel. Ces théories ont été, sur certains points, revisées de nos jours grâce aux études de Kohler, de Henri Cunow et de Br. Malinowski. Rappelons enfin l'importante étude de J. Gaudemet sur les *Communautés familiales* (1963).

Pour la morale, Herbert Spencer avait ouvert la voie avec sa *Morale des différents peuples* (trad. fr., 1896), que le précieux ouvrage de Edward Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales* (1906-1908 ; trad. fr., 1929) est venu depuis compléter.

Dans le domaine des faits économiques, la découverte d'une institution comme le *potlatch* représente une acquisition capitale, dont Marcel Mauss a montré dans *L'Année Sociologique* (1923-1924) toute la portée. Les études de Grierson sur *Le Commerce silencieux* (1903), de Somlò sur *L'Echange dans la Société primitive* (Institut Solvay, 1909), de Malinowski sur le commerce *kula* en Mélanésie (1920), etc., sont aussi à signaler.

N'omettons pas enfin l'influence exercée par les grandes compilations ethnographiques, dont le XVIII^e siècle (Déméunier, *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples*, 1778) avait déjà fourni des exemples, mais dont le modèle fut donné par Theodor Waitz, dans son *Anthropologie der Naturvölker* (1859-1864).

Une place à part doit être faite aux recherches de *l'école anthropologique anglaise*. On a pu reprocher à cette école de graves erreurs de méthode et de doctrine. De méthode : car elle procédait le plus souvent de manière tout empirique, par accumulation de faits plutôt que par comparaison instituée selon des règles définies. De doctrine : car, si elle opérait parfois des rapprochements intéressants et qui parurent alors audacieux, — tel Tylor comparant dès 1875 l'industrie des Tasmaniens à celle des hommes préhistoriques de la période chelléenne, — elle rattachait ces concordances à la vieille notion de la « nature humaine ». Trop étroitement inspirée

de la psychologie de Spencer, elle expliquait les croyances primitives par un *animisme* qui ne serait qu'une sorte de transfert au monde extérieur de ce que l'homme croit constater en lui. — Et pourtant la *Civilisation primitive* de Tylor (1871), les études d'Andrew Lang sur la mythologie (1881 et suiv.), la *Religion des Sémites* de Robertson Smith (1889), les immenses enquêtes de John Frazer et surtout son incomparable *Rameau d'Or* (1890 et suiv.) auxquels on peut ajouter l'ouvrage de Westermarck cité ci-dessus, constituent des mines de documents du plus haut intérêt, en ce qui concerne notamment les rites magiques, les légendes, croyances et coutumes populaires, l'ensemble de ce qu'on appelle le folklore. Rien n'est plus propre que ce trésor de documents à inspirer au sociologue le sentiment de la relativité des institutions humaines.

Une autre école qu'on peut, à certains égards, rapprocher de la précédente, est l'école de langue allemande, dite *historico-culturelle*. Elle se divise elle-même en deux groupes : l'école de Cologne avec Fr. Graebner (*Ethnologie*, 1923), B. Ankermann, W. Foy, directeur du Musée ethnologique de Cologne, et, d'autre part, l'école de Vienne, représentée surtout par le P. W. Schmidt (1868-1954), fondateur de la revue *Anthropos* (1906) et auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire des religions, le P. Koppers, le P. Schebesta, etc. — Joignons-y l'école de *morphologie culturelle* (*Morphologie der Kultur*) de München, dont le chef, Leo Frobenius, s'est efforcé, dans son *Atlas Africanus* (1923 et suiv.) et son *Histoire de la Civilisation africaine*, d'appliquer la méthode ethnographique à la répartition des instruments et des civilisations, à l'histoire de la technologie, de l'art, etc. — Aux Etats-Unis, l'école d'*anthropologie culturelle* a fourni, outre les beaux travaux de Franz Boas (*Ethnologie des Esquimaux, des Kwakiutl.*, etc., etc., 1888 et suiv.), ceux de R. H. Lowie (*Primitive Society*, 1920 ; trad. fr., 1935), A. Goldenweiser (*Early Civilisation*, 1922), A. L. Kroeber (*Anthropology*, 1923), Clark Wissler (*Man and culture in America*, 1923).

Ces écoles ont certes rendu d'éminents services. Leurs théories, ainsi que le remarque M. Mauss, « s'opposent surtout — et trop facilement — aux idées simplistes qui représentent l'évolution humaine comme si elle avait été unique ». Par suite, continue le mē-

me auteur, « sous ce rapport, comme ces *comparants*, mais surtout avec les historiens et les géographes, les sociologues rattachent les phénomènes de civilisation, non point à une hypothétique évolution générale de l'humanité, mais à l'enchaînement chronologique et géographique des sociétés ». Ces écoles ont montré comment, dans certains cas, les techniques, les arts, les mythes, les institutions s'empruntent, se transmettent, se diffusent, même chez les primitifs, sur de grandes étendues. Elles ont développé ainsi les notions de *couches de civilisation* (Kulturschichten) et de *cercles de civilisation* (Kulturkreise) qui sont incontestables : une civilisation est faite évidemment de stratifications d'origines différentes, les unes très anciennes, les autres plus récentes ; quant à la notion de cercle ou d'aire de civilisation, elle avait déjà été posée, sous le nom de *secteur géographique* (geographische Provinz), par le grand ethnologue Adolf Bastian, le fondateur de la *Zeitschrift für Ethnologie* (1862). Mais ces notions doivent être utilisées à bon escient. Or, l'école de Cologne, comme celle de Vienne, définissant chaque civilisation par un caractère dominant, — « civilisation de l'arc » (Bogenkultur), voire « de la hache totémique », — ont bien souvent fait preuve d'arbitraire tant dans le choix de ce caractère dominant que dans le rattachement des autres caractères à celui-ci. L. Frobenius, malgré la belle documentation réunie par son école, s'est aventuré à distinguer, parmi les civilisations si mélangées de l'Afrique, des formes de civilisations qu'il a baptisées des noms d'*éthiopique*, de *hamitique*, d'*érythréenne*, de *syrtique*, d'*atlantique*, ce qui est du domaine de la pure fantaisie littéraire.

Il n'en est pas moins intéressant de remarquer que, jusque dans les milieux autrefois les plus réfractaires à cette idée, le point de vue de la relativité dans le temps et dans l'espace a fini par triompher.

LA SPECIFICITE DU SOCIAL :
SOCIOLOGIE NATURALISTE
ET SOCIOLOGIE
PSYCHOLOGIQUE

Il restait à la sociologie une notion essentielle à acquérir : elle avait à prendre nettement conscience de la *spécificité du social*, c'est-à-dire du fait que les phénomènes sociaux constituent, selon l'expression de Durkheim, un « règne naturel » ayant ses caractères propres et distincts des autres ordres de phénomènes.

Les précurseurs

A vrai dire, quand une discipline tend à se constituer à l'état de science, elle obéit le plus souvent à des exigences opposées et, en apparence, contradictoires. La science nouvelle, par besoin de s'affirmer comme discipline positive, subit d'abord l'attraction des sciences les plus voisines jusqu'à simplifier à outrance son objet afin de s'identifier à elles. Mais un jour vient où ces simplifications apparaissent décidément inadéquates à la complexité de l'objet étudié et où s'affirme la spécificité de cet objet.

La sociologie a naturellement passé par ces vicissitudes, et elle a été, à l'origine, fortement influencée par les sciences naturelles.

On fait généralement honneur, en France, à Saint-Simon de cette conception d'une science autonome des faits sociaux. Mais il faut se hâter de dire que Saint-Simon ne faisait ici que continuer une tradition qui remonte jusqu'aux Encyclopédistes. C'est à ceux-ci que Durkheim lui-même, dans son article de 1900 dans la *Revue Bleue*, rattache les origines de l'idée sociologique. René Hubert a montré comment les Encyclopédistes « ont fait pénétrer dans les sciences sociales l'esprit positif » : avant Comte, ils affirment l'unité des connaissances humaines ; ils acceptent l'idée d'un déterminisme universel dans lequel tout est lié : d'Holbach avait déjà dit qu'il y a un *Système social* comme il y a un *Système de la nature*. Mais, d'autre part, nos « philosophes » ont assez peu, reconnaît le même auteur, « le sens du collectif et du social comme tels » ; rationalistes, leibniziens même, ils croient à l'unité de la nature humaine, et, pour eux, « puisqu'il s'agit de découvrir l'universel, c'est un détour inutile de procéder, par l'investigation objective, à la comparaison des types sociaux ».

Cette idée d'une « science de l'Homme » dont parle d'Alembert, — après Bacon, — ne s'en transmet pas moins, à travers la tradition des Idéologues et des médecins (Cabanis, Bichat), jusqu'à Saint-Simon. Mais elle est encore d'inspiration biologique. Saint-Simon (1760-1825) lui-même fut, disait Maxime Leroy, « très préoccupé de physiologie. C'est sur le modèle de cette science qu'il conçoit ce qu'il nomme la « science nouvelle ». Dans son *Mémoire sur la science de l'Homme* (1813), il insiste sur la nécessité de fonder tous les raisonnements sur des faits constatés et critiqués, et il ajoute : « On conclut de là nécessairement que la physiologie, dont la science de l'homme fait partie, sera traitée par la méthode adoptée pour les autres sciences physiques. » C'est pourquoi l'histoire, qui n'a d'ailleurs que trop de tendance à expliquer les grands faits par de petites causes, doit, selon lui, cesser d'être un ensemble d'« histoires nationales » pour devenir « l'histoire de l'Espèce ».

La différence entre sociologie et physiologie se trouve mieux marquée chez son disciple, le médecin Buchez, dont, en France, on

a trop oublié la mémoire (voir cependant la thèse récente de M. Isambert) et qui publia d'avril à septembre 1826, dans la revue saint-simonienne *Le Producteur*, de fort intéressants articles sur « les termes de passage de la physiologie individuelle à la physiologie sociale ». Tout en admettant qu'on trouve dans l'individu « l'origine des divers phénomènes généraux que présente la physiologie de l'espèce », notamment celle de la division du travail, Buchez posait en termes très nets le principe de la spécificité des phénomènes sociaux. Son raisonnement est tout à fait typique : « Les phénomènes sociaux, écrivait-il, ne sont pas les mêmes sur les divers points du globe et aux diverses époques historiques. Tandis que l'individu présente toujours les mêmes instincts, les mêmes passions, les mêmes besoins [Buchez expliquait que ni « la différence des races », ni « la variété des climats » ne produisent de modifications essentielles], l'organisation sociale diffère autant qu'il est possible et éprouve des mutations nombreuses et marquées, — ce qui démontre suivant nous que la société n'est pas l'unique expression des tendances individuelles » (*Producteur*, avril 1826, p. 132).

Mais c'est surtout Auguste Comte qui a vulgarisé cette notion d'une science positive et autonome des faits sociaux. On sait que toute sa classification des sciences repose sur l'idée d'une hiérarchie de disciplines dans laquelle celles dont l'objet est plus complexe dépendent de celles dont l'objet est plus simple sans cependant s'y réduire et en conservant leur originalité propre. La « physique sociale », ainsi que Comte l'appelle encore dans les premières leçons du *Cours de philosophie positive*, — la « sociologie », comme il la baptisera dans le tome IV (1839), pour éviter toute confusion avec la *Physique sociale* de Quételet (1835), — forme précisément le couronnement de cette hiérarchie. La « physique » ou science de la nature se divise en physique inorganique et en physique organique et celle-ci, à son tour, en physiologie proprement dite, ayant pour objet les phénomènes individuels, et en physique sociale, s'appliquant à « ceux qui concernent l'espèce, surtout — ajoute assez bizarrement Aug. Comte — quand elle est sociale ». Remarquons, en effet, qu'il y a ici, chez Comte comme chez Saint-

Simon et chez Buchez, une équivoque : le concept d'*espèce* est un concept biologique ; seul le concept de *société*, de *groupement social* est proprement sociologique. On sent donc encore ici l'action des sciences naturelles sur l'étude des faits sociaux. Comte n'en remarque pas moins fortement que la physique sociale est tout autre chose qu'un « simple appendice de la physiologie » et il combat les illusions de Cabanis et de Gall qui prétendent ramener les lois des sociétés à celles de la vie individuelle. En effet, dit-il, « les conditions sociales qui modifient l'action des lois physiologiques sont précisément alors la considération la plus essentielle ». Ces conditions, ce sont, non seulement « l'action des individus les uns sur les autres », mais surtout, dans l'espèce humaine, « l'action de chaque génération sur celle qui la suit », la solidarité des générations entre elles. Comme en physiologie, on se placera successivement, en sociologie, au point de vue statistique et au point de vue dynamique. La *statique sociale* cherchera les lois de coexistence : ce sera une « sorte d'anatomie sociale » qui aura pour objet les actions et réactions qu'exercent continuellement les unes sur les autres les diverses parties du système social. Il y a, en effet, ici chez Comte une idée très importante sur laquelle nous aurons à revenir : c'est que « les phénomènes sociaux sont profondément connexes » et que par suite « leur étude réelle ne saurait jamais être rationnellement séparée ; d'où résulte l'obligation permanente de considérer toujours simultanément les divers aspects sociaux ». Quant à la *dynamique sociale*, son objet sera la recherche des lois de succession : en face de la statique, théorie de l'*ordre*, elle constituera une théorie du *progrès*, mais à condition de dépouiller ce terme de toute signification finaliste et en le faisant simplement synonyme du mot *développement* « qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable ». Ce développement apparaît, en effet, comme soumis à des lois naturelles, comme s'effectuant selon un ordre déterminé, que révèle, selon Comte, « l'exacte comparaison des développements parallèles, observés chez des populations distinctes et indépendantes », — encore une idée fondamentale dont la sociologie devait faire son profit.

En résumé, notion déjà assez nette de la spécificité de la socio-

logie avec toutefois une tendance à concevoir celle-ci sur le type de la biologie, tel est l'apport de la tradition saint-simonienne et comtiste.

La sociologie naturaliste

Il est intéressant de suivre le mouvement par lequel la sociologie, — après s'être asservie aux disciplines voisines, et cela précisément en vue de s'établir sur une base positive, — a été conduite à affirmer de plus en plus nettement cette notion de la spécificité des faits sociaux.

On verra au chapitre VI comment l'*anthroposociologie* et la *sociogéographie*, qui avaient cru trouver le « substrat » des phénomènes sociaux, celle-ci dans le milieu physique, le cadre géographique, celle-là dans un élément physiologique tel que la race, en sont venues de nos jours à mettre en évidence les facteurs proprement humains, l'action de l'homme sur la nature.

L'organicisme

Mais la forme la plus caractéristique qu'a prise la sociologie naturaliste est ce qu'on a appelé la théorie organiciste. Elle consiste à assimiler la société à un organisme vivant. L'idée est extrêmement ancienne. Mais les découvertes de la biologie moderne, faisant apparaître l'organisme comme un système d'unités individuelles, les cellules, devaient favoriser cette tendance.

A vrai dire, les biologistes eux-mêmes ne s'étaient pas fait faute de demander aux faits sociaux quelques termes de comparaison. Henri Milne-Edwards, dans l'Introduction de ses *Leçons de physiologie et d'anatomie comparée* (1857), s'était appliqué à montrer que la division du travail existe « dans les créations de la nature de

même que dans l'industrie des hommes », et l'on sait que Darwin s'était inspiré, pour édifier sa théorie de la concurrence vitale, des idées de l'économiste Malthus.

Mais, si les biologistes ont ainsi emprunté au domaine des sociologues quelques vagues analogies, il faut avouer que ces derniers le leur ont bien rendu. C'est peut-être chez le sociologue russe Liliensfeld que cette tendance s'est affirmée sous la forme la plus dogmatique. Dans son ouvrage principal, écrit en allemand sous le titre : *Pensées sur la science sociale de l'avenir* (1873-1881), il assimile sans réserves la société à un organisme vivant, et il pousse la comparaison jusqu'aux détails : il nomme « formation du capital » la constitution des réserves organiques et des tendances héréditaires et il l'assimile à la production et à la transmission des biens matériels et spirituels dans la société. Pour lui, il n'y a rien de plus dans la société que dans la nature vivante.

L'organicisme se montre déjà beaucoup plus circonspect chez Herbert Spencer. Sans doute, ses *Principes de Sociologie* (1879) sont destinés à montrer comment il y a continuité, dans l'évolution, de l'inorganique à l'organique et de celui-ci au « superorganique », c'est-à-dire au social : « L'évolution sociale, pose-t-il en principe, est une partie de l'évolution en général. » Mais les analogies sont ici plutôt recherchées dans l'ensemble. La société, selon Spencer, doit être regardée comme un organisme pour deux raisons : d'abord par suite de sa « croissance continue », ensuite à cause du phénomène de la division du travail. Ces deux raisons sont d'ailleurs corrélatives. Ici comme partout, l'évolution se fait par intégration, c'est-à-dire à la fois par accroissement de masse et par passage de l'homogène diffus à l'hétérogène coordonné. A cet égard, affirme Spencer, « les deux organismes sont absolument semblables ». Là toutefois se borne l'analogie, et Spencer lui-même indique deux différences, dont la seconde, dit-il, est cardinale : c'est que, dans la société, les unités vivantes sont séparées et plus ou moins dispersées, tandis que le corps d'un animal forme un tout concret ; c'est ensuite que, dans l'organisme vivant, « la conscience est concentrée dans une petite partie de l'agrégat », alors que dans la société « elle est répandue partout dans l'agrégat ; toutes les

unités possèdent l'aptitude au bonheur et au malheur, à peu près à un degré égal » : il n'y a pas de « sensorium social ».

C'est ce même argument — l'existence d'unités conscientes — qui corrige l'organicisme de l'Allemand Albert Schaeffle et du Belge Guillaume de Greef. Dans les quatre volumes de sa *Structure et vie du corps social* (1875-1878), Schaeffle use et abuse encore des analogies organicistes. Mais, outre que, dans la deuxième édition de l'ouvrage (1896), la part de ces analogies se trouve fort réduite, il avait dès le début signalé qu'organismes vivants et société forment une gradation ascendante : la société est « un organisme volontaire », une *organisation* plutôt qu'un organisme. En définitive, la méthode de Schaeffle relève plutôt d'une inspiration idéaliste, qui se manifeste dans son *Esquisse d'une sociologie* (1906) : dans cet ouvrage, bien qu'il indique les éléments de toute une « morphologie sociale » : sol, capital social, population, et qu'il reconnaisse, par suite, les rapports constants de la société avec le monde matériel, Schaeffle la définit comme un cosmos moral, fait de l'action mutuelle des consciences individuelles les unes sur les autres.

Guillaume de Greef a toujours maintenu, jusque dans ses derniers travaux (1908), sa conception de la société « hyperorganisme » : la société obéit aux lois générales de structure, de fonctionnement et d'évolution de la matière organisée ; comme les organismes vivants, elle est susceptible de progrès et de « regrès » et, dans ce dernier cas, ce sont, comme dans le domaine organique, les fonctions les plus élevées qui disparaissent les premières. Toutefois, G. de Greef affirme que « les sociétés nous présentent des propriétés, des formes de combinaisons et de fonctionnement que nous ne rencontrons nulle part ailleurs ». Dans les agrégats sociaux, les unités composantes sont capables, aux stades les plus élevés, de se lier par des liens purement contractuels. Et ainsi, aux facteurs économiques et génésiques, viennent se superposer les facteurs esthétiques, intellectuels, moraux, juridiques et enfin politiques.

Bien plus nette encore a été l'évolution de deux sociologues français qui s'étaient faits d'abord les champions de l'organicisme : Alfred Espinas et René Worms.

Dans son livre sur les *Sociétés animales* (1877), Espinas s'efforce de démontrer que l'individu lui-même est déjà une société où se manifestent les phénomènes de *concours*, de *consensus* vital que l'on retrouve dans l'ordre social : « Tout individu complexe est un groupement de cellules ou d'autres éléments organiques. » Dès lors, l'ordre social plonge ses racines jusque dans l'ordre biologique, et il y a continuité de ces sociétés les plus simples jusqu'aux sociétés à base de sympathie où la conscience devient le fait prédominant. Espinas va même jusqu'à définir la société « une conscience vivante ou un organisme d'idées ». En 1882, dans un article de la *Revue Philosophique*, il admet, contrairement à Spencer, l'existence d'une véritable « conscience collective ». Par la suite, notamment dans son célèbre article de 1901 : *Etre ou ne pas être*, dans lequel il pose les conditions d'existence de la sociologie, il tempérera encore son organicisme en renonçant expressément à faire de l'agrégat d'individus pluricellulaires, du polype ou « blastodème », l'élément originel de la réalité sociale.

René Worms, lui aussi, dans son premier ouvrage *Organisme et Société* (1896), adoptait presque sans réserves la thèse organiciste. Plus tard, il reconnaît la nécessité de limiter ce point de vue. « Le social, écrit-il encore, est un aspect du vivant », et les lois biologiques se retrouvent en sociologie. Mais « d'innombrables éléments nouveaux s'y introduisent sous l'action des idées et des volontés humaines ». On passe du monde organique au monde social « sans secousses et sans interruption par l'intermédiaire du monde mental » ; et, s'il reste « quelque chose d'organique » dans la société, « cet apport organique a été recouvert en même temps qu'utilisé et développé par des apports mentaux successifs et innombrables ». Ainsi « la sociologie ne saurait être un simple prolongement de la biologie ».

En somme, si nous cherchons à faire le bilan de l'organicisme, nous voyons qu'en dépit des apparences, il a contribué à dégager la notion de la spécificité des faits sociaux : de même que l'organisme vivant possède une réalité propre, différente de celle des éléments qui le composent, puisque ces éléments peuvent changer ou disparaître tandis qu'il subsiste, on devait être amené à comprendre

que le groupe social constitue une réalité distincte, qui est elle-même autre chose qu'un simple total, qu'une simple juxtaposition d'individus. Spencer le dit en propres termes : « La vie de l'ensemble est tout à fait dissemblable de celle des unités, bien qu'elle soit le produit de cette dernière. » Schaeffle affirme de même que la société est une réalité et que l'homme n'a pas eu besoin de l'inventer. Espinas déclare, dans son article de 1901 : « Quoique la société ne soit rien sans les individus, chacun d'eux est beaucoup plus un produit de la société qu'il n'en est l'auteur. » G. de Greef va jusqu'à affirmer que la sociologie a droit à être reconnue « comme science à la fois indépendante et souveraine ».

La zoosociologie

Les sciences naturelles ont provoqué une autre série de recherches qui ont dans une certaine mesure, aidé à préciser la position des problèmes sociologiques : c'est l'étude des « sociétés animales » ou zoosociologie.

Chez Espinas, cette étude était encore étroitement liée à l'organicisme. Certains naturalistes, même plus récents, conservent cette interprétation, qu'avaient développée Edmond Perrier dans ses *Colonies animales* (1881) et P. Girod dans *Les sociétés chez les animaux* (1891). C'est ainsi que E.-L. Bouvier, dans son *Communisme chez les Insectes* (1926), affirme que certaines sociétés d'insectes sont de véritables « organismes multicellulaires » ; et il cite le passage de *l'Evolution créatrice* où H. Bergson déclare que les abeilles de la ruche sont « réellement et non pas métaphoriquement un organisme unique ». Mais beaucoup de biologistes se refusent à accepter ce point de vue. L'ensemble des cellules qui constituent le corps d'un animal, remarque E. Rabaud, ne forme pas une société : « Une société est faite d'individus, et l'individu n'existe que libre de tout lien matériel ; dès que se produit une liaison matérielle, une dépendance physiologique, l'individu disparaît » (2^e *Semaine internationale de Synthèse*, 1930). Et de même François

Picard considère comme la grande erreur d'Espinas d'avoir confondu les colonies animales avec les sociétés.

Faut-il donc chercher le déterminisme des phénomènes sociaux chez les animaux dans des instincts, tels que l'instinct sexuel ou l'instinct « philoprogéniteur », qui se trouvent à la base de la famille ? « L'attraction sexuelle, répond F. Picard, n'est certes pas à la base des sociétés. » Quant à la famille, elle n'est nullement une étape vers la vie sociale. Nous aurons à revenir, au chapitre VI, sur ce point important.

Mêmes objections en ce qui concerne l'imitation, qui constituerait, selon E.L. Bouvier, dans ce qu'il appelle « les sociétés communistes d'insectes », « le facteur principal du progrès » et par laquelle s'expliqueraient ces « actions de foules », résultant d'une sorte de contagion psychique, qui jouent un si grand rôle chez les fourmis, les guêpes, les abeilles, etc. « On n'aperçoit rien qui puisse passer pour de l'imitation, rétorque E. Rabaud... Imiter implique un processus extrêmement complexe : imiter, c'est comprendre, et fort peu d'animaux comprennent. » Tout au moins, confirme F. Picard, l'imitation ne crée-t-elle pas la vie sociale : tel animal est imitateur et social ; tel autre est tout autant imitateur et vit solitaire. Au reste, Rabaud et Picard se refusent pareillement à voir dans la « foule » une société même rudimentaire : la foule n'est qu'un rassemblement provoqué par un excitant purement *externe*, tandis que le phénomène social proprement dit serait l'*interattraction*, l'attraction réciproque entre êtres vivants.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu, ajoute E. Rabaud, d'imaginer chez les animaux sociaux « rien qui se rapporte, à un titre quelconque, aux *représentations collectives* comprises au sens humain ». E.-L. Bouvier lui-même, qui fait beaucoup plus grande la part des facteurs psychiques chez les animaux, marque fortement la différence spécifique des sociétés humaines : « Ici, écrit-il, le contraste devient frappant : l'Homme est un nouveau venu sur la terre... Sur le fond instinctif des races, il a établi la prédominance du plastique, ses plus hautes activités sont intelligentes. »

M. Prenant paraît donner ici la conclusion la plus pertinente :

« Le fait fondamental est, entre les individus et à condition qu'ils soient assez rapprochés, une *action d'ordre matériel*, qui ne manque jamais et dont la nature peut varier d'une espèce à l'autre et d'un milieu à l'autre. Cette interaction, pour une même nature causale, peut, suivant les cas, avoir des effets divers : attraction, répulsion ou indifférence ; ou, si l'on préfère, attraction positive, négative ou nulle. Dans le premier cas seulement il y a *fait social*, au sens courant du mot... La société humaine, *en ses débuts*, a dû être un groupement de cet ordre... Mais diverses particularités de l'Homme, jointes à l'état social, ont dû permettre le développement progressif d'un outillage technique, et parallèlement celui des notions, d'abord obscures et actuellement encore incomplètes, mais étroitement liées entre elles, de causalité, de finalité humaine et de liberté. Quand on nie que la société humaine vise un but et quand on assimile l'Homme de 1933 *directement* aux autres animaux, on retombe dans l'erreur, bien souvent relevée, qu'ont commise Hæckel et certains sociologues : on néglige son évolution. »

Et M. Prenant ne méconnaît pas qu'entre la biocœnotique (c'est-à-dire l'étude des associations animales) et la sociologie humaine, il y a sans doute des rapports lointains, mais il y a aussi « de grandes différences de qualité ». — Malgré la complexité de la question, ce qui nous semble se dégager le plus clairement de ces recherches, c'est la spécificité du phénomène social dans l'espèce humaine.

La sociologie psychologique

De là à poser les problèmes relatifs à la société humaine sur le terrain purement psychologique, il n'y avait qu'un pas, et c'est ce qu'ont fait nombre de sociologues qui, sous des formes diverses, ont rattaché leur science à la psychologie.

Les théories de l'imitation et l'interpsychologie de Gabriel Tarde

L'imitation, utilisée, comme nous venons de le voir, par certains naturalistes pour expliquer les phénomènes sociaux chez les animaux, a été également considérée comme le principe générateur des sociétés humaines. Pour ne pas parler d'Emile Waxweiler dont la *Sociologie* (1906) est plutôt d'inspiration biologique, le grand théoricien a été ici Gabriel Tarde (1843-1904).

« La société, écrivait Tarde, ne saurait vivre, faire un pas en avant, se modifier, sans un trésor de routine, de singerie et de moutonnerie insondable, incessamment accru par les générations successives. » C'est qu'en effet l'imitation est, d'après lui, le phénomène social par excellence, et le groupe social peut se définir « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuellement, ils se ressemblent et que leurs traits communs sont des copies anciennes d'un même modèle ». Mais ici l'imitation est interprétée de façon nettement psychologique. Tarde repousse toutes les formes de la sociologie naturaliste ; car elles méconnaissent ce « privilège exceptionnel », dont la sociologie est investie, d'avoir sous la main « les causes véritables » dont son objet est fait. Le « couple social élémentaire », affirme-t-il, est celui de deux personnes, « dont l'une agit spirituellement sur l'autre », et ainsi « le rapport de ces deux personnes est l'élément unique et nécessaire de la vie sociale ».

C'est donc toujours à l'individu qu'il faut en revenir, et la vieille méthode de la psychologie individuelle, l'introspection, sera aussi celle de la sociologie. « Tout n'est socialement qu'invention et imitation » ; mais l'invention est chose individuelle : « Pour innover, pour découvrir, pour s'éveiller un instant de son rêve familial ou national, l'individu doit échapper momentanément à sa société », et Tarde exalte ici le rôle des grands hommes qui ont « polarisé l'âme de leur peuple ». L'histoire est précisément « la collection des initiatives les plus imitées ». Ainsi, il faut expliquer « les similitudes d'ensemble par l'entassement de petites actions élémentaires, le

grand par le petit, le gros par le détail... Tout vient de l'infinimental », et Tarde, qui se souvient d'avoir préparé le concours de l'Ecole Polytechnique, compare cette méthode à l'analyse mathématique !

Atomisme social donc, mais aussi atomisme psychologique. La psychologie à laquelle Tarde se réfère est en effet celle de Charcot et de Taine. C'est dans l'hypnotisme qu'il voit le type du rapport social : « L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées, telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien à l'homme social. » Psychologie un peu courte à ce qu'il nous semble. Non seulement l'hypnotisme est bien déchu aujourd'hui de l'importance qu'on lui attribuait alors, mais, si nous en croyons le grand psychologue Georges Dumas, cette imitation automatique est infiniment plus rare, à l'état pur, qu'on ne le pense d'ordinaire ; la suggestibilité elle-même dépend de tout ce qui favorise « l'abdication des fonctions d'initiative et de critique » : une statistique du Dr Bernheim ne semble-t-elle pas établir qu'elle est au maximum chez les anciens employés d'administration et chez les anciens militaires, en un mot chez tous ceux qui ont contracté l'habitude de la discipline passive ? De sorte que ce facteur psychologique par lequel Tarde prétendait expliquer l'essentiel du phénomène social dépend lui-même de causes sociales ! — Mais ce n'est pas tout. Cette imitation entre individus, où Tarde voit la base de la psychologie « inter-cérébrale » ou interpsychologie, n'est à ses yeux qu'une forme plus complexe de l'imitation de soi-même, source de l'habitude et de la mémoire et qui est la base de la psychologie « intra-cérébrale ». Ici c'est Taine qu'invoque notre sociologue : le cerveau n'est-il pas, selon Taine, un organe *répétiteur* des organes sensitifs et lui-même n'est-il pas composé d'éléments qui se *répètent* les uns les autres ? Ainsi l'imitation apparaît comme un aspect de l'universelle répétition qui se manifeste déjà dans le monde organique sous la forme de l'hérédité et même dans le monde physique sous la forme de l'ondulation !

Il est à peine besoin de faire remarquer combien une telle psychologie est dépassée et combien de telles analogies paraissent au-

jourd'hui plus superficielles et plus verbales encore que cet organicisme que Tarde répudiait. Il reste cependant qu'en dépit de ces prémisses, qui n'aboutissent à rien moins qu'à la négation de la sociologie comme discipline autonome, Tarde, ainsi que l'a montré le Dr Blondel, s'est souvent trouvé conduit par les faits eux-mêmes à des affirmations et à des méthodes qui se rapprochent des points de vue proprement sociologiques. « L'homme, écrit-il, est un être social greffé sur un être vital », et il en vient ainsi à admettre l'existence de fonctions mentales et de « catégories », telles que la langue et la divinité, qui sont propres à l'esprit social ; il montre les tendances humaines elles-mêmes ne prenant forme que grâce aux possibilités de satisfaction que leur offre la vie collective ; il insiste sur l'importance de la « communication sociale des croyances » ; il explique par « le prestige » l'autorité de la coutume et celle des grands hommes qui, dit-il, « n'ont dû leur force qu'aux grandes idées dont ils ont été les exécuteurs » : n'est-ce pas déjà reconnaître l'importance de ce que Durkheim appellera les « représentations collectives » ? Parfois même la personnalité individuelle est présentée par lui comme « le principe essentiel » qui s'élabore en cet « alambic mystérieux, aux spirales sans nombre », qu'est la vie sociale. Nous voilà bien loin des prémisses purement individualistes du début.

Les théories de « l'âme collective »

A l'opposé de cette tendance qui prétendait tirer la sociologie de la psychologie individuelle se trouvent les théories qui prennent pour base la notion de « l'âme collective ». Si confuse que soit cette notion, l'exploitation n'en a pas moins contribué à vulgariser l'idée que, du seul fait que les individus sont assemblés en groupes, leur psychologie subit des transformations profondes.

a) *La psychologie des foules et l'école criminaliste italienne.* — Tel fut le cas, notamment, de la « psychologie des foules ». Tarde, dans son livre *L'Opinion et la Foule*, avait distingué la foule, « fais-

ceau de contagions psychiques essentiellement produites par des contacts physiques », et le *public*, « collectivité purement spirituelle, dissémination d'individus physiquement séparés et dont la cohésion est toute mentale ». Certains écrivains n'ont pas été aussi prudents et ont usé jusqu'à l'abus du concept de *foule*. Nous pensons en particulier à l'auteur des *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) et de la *Psychologie des foules* (1895), Gustave Le Bon, dont le principal mérite se borne peut-être à avoir attiré l'attention sur des problèmes dont, en France du moins, on ne s'était guère occupé avant lui.

Plus sérieux, à vrai dire, sont les travaux de l'école criminaliste italienne, commencés par Enrico Ferri, continués par Scipio Sighele, puis par Pasquale Rossi et la *Rivista italiana di Sociologia*. Ferri avait déjà posé ce principe que le groupement des individus « ne donne jamais un résultat égal à la somme de tous, pris en particulier ». Dans *La foule criminelle* (1891), Sighele, partant du problème de la responsabilité collective de la foule, écrit de même : « Le résultat d'une réunion d'hommes n'est pas une somme, mais un produit. » Mais il précise ce principe en énonçant ces deux lois que, dans la foule, agrégat homogène et inorganisé, les sentiments et les passions sont renforcés (d'où l'aptitude des foules au crime et à la folie), tandis que les idées sont abaissées et que les hautes manifestations de l'intelligence sont abolies. — Rossi accepte dans l'ensemble ces conclusions. Mais, dans les manifestations de l'âme des foules, il se refuse à voir uniquement des phénomènes morbides. Dans sa *Psychologie collective* (1900), il admet qu'une « âme collective » se dégage du concours des âmes individuelles par suite de la similitude, à la fois, de l'excitation extérieure et des consciences individuelles qui la reçoivent. Il distingue ce « produit psychocollectif statique » qui caractérise la foule, des « produits psychocollectifs dynamiques » qui sont le fait des sociétés permanentes (famille, nation, etc.). C'est là que Rossi voit la base de la différence qu'il établit (*Sociologie et Psychologie collective*, 1904) entre la « psychologie collective », celle des foules, — la « psychologie sociale », celle des peuples ou des sociétés, — et la « sociologie », synthèse des sciences sociales particulières.

Bien des réserves seraient à faire sur ces tentatives. La plus grave porterait sur l'indétermination de la notion de *foule* que certains auteurs ont identifiée, sans le moindre scrupule, avec celles de *public*, de *peuple*, de *masse*, de *société* et même de *race*. Le Dr Blondel, dans son *Introduction à la Psychologie collective*, a fait justice du « dédale de quiproquos et de paralogismes » dans lequel un Gustave Le Bon a ainsi entraîné quantité de lecteurs peu avertis, comme aussi des allégations mal fondées et souvent tendancieuses qui foisonnent dans son œuvre, mais qui n'ont pas nui — au contraire ! et c'est un joli phénomène de « psychologie collective » — à son succès. Lors de la *Quatrième Semaine internationale de Synthèse* (1932) où la discussion porta précisément sur la notion de *foule*, M. Dupréel, dénonçant « ce petit livre incroyablement bâclé » qu'est la *Psychologie des foules*, ajoutait : « L'ambition de nos auteurs n'est pas petite : il s'agit d'expliquer l'Histoire et les destinées de l'Humanité ! Un Le Bon ou un Rossi aperçoivent dans la perspective de leur psychologie des foules toute l'activité des hommes associés. Le Bon raisonne sur les foules et conclut sur les races humaines, les nations, le régime parlementaire, l'institution du jury, etc. ».

b) *La « psychologie des peuples » en Allemagne.* — Au reste, l'idée exploitée par Le Bon et les criminalistes italiens n'était pas nouvelle : elle avait déjà fait fortune en Allemagne sous le nom de *Völkerpsychologie* ou « psychologie des peuples ». Hegel avait parlé de « l'esprit national », du *Volksgeist*, et tenu compte, dans sa philosophie de l'histoire, de « l'esprit » propre à chaque peuple. Herbart, qui regardait la psychologie comme une sorte de « mécanique de l'esprit » où les représentations sont les forces agissantes, avait montré, dans les représentations collectives, des centres de forces.

C'est à l'école de Herbart que se rattachent Maurice Lazarus (1824-1903) et Heyman Steinthal (1823-1899), qui fondèrent en 1859 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie*. La « psychologie des peuples » se présente, en partie, comme une réaction contre le naturalisme. La véritable explication des faits sociaux — car il s'agit

d'expliquer, et non pas seulement de décrire — se trouve, d'après elle, dans la psychologie : institutions, guerres, etc., tous ces faits ont en définitive leur cause dans les sentiments et les idées, et les influences extérieures elles-mêmes n'agissent que par l'intermédiaire de l'esprit. Mais l'esprit est l'œuvre de la société ; c'est elle qui a formé l'individu et lui a permis de prendre conscience de lui-même. Il existe un « esprit objectif » qui est l'esprit collectif, « l'esprit du tout » (Allgeist) comme l'appelle Steinthal. Il s'exprime tout particulièrement dans cette réalité sociale qu'on appelle le « peuple » ou la nation, et qui englobe toutes les autres : famille, corporation, classe, etc.

On retrouve en partie ces idées dans l'imposante *Völkerpsychologie* (1900 et suiv.) de Wilhelm Wundt. L'auteur y assigne pour objet à la psychologie des peuples « les processus psychiques sur lesquels reposent le développement général des sociétés humaines et la création des productions intellectuelles communes de valeur universelle ». Il s'efforce de mettre en évidence les modifications qui résultent, dans le langage, dans les mythes, dans la religion et dans l'art, considérés comme produits collectifs, de l'union des individus et des actions et réactions des uns sur les autres.

Mieux encore que les précédentes, la « psychologie des peuples » laisse apparaître le défaut commun à toutes ces tentatives. La notion d'« âme collective » exprime ce fait très positif que la psychologie d'un groupe humain, quel qu'il soit, constitue jusqu'à un certain point une réalité originale, distincte du psychisme individuel. Mais, outre qu'il y a danger à transformer le fait lui-même en explication, cette notion a trop souvent dégénéré en une véritable entité qui se prêtait trop facilement aux utilisations tendancieuses.

La psycho-sociologie américaine

Plus complexes et surtout plus variées ont été les interprétations de la psycho-sociologie américaine.

Encore dominées chez Sumner, Ward et même Small par un préjugé biologique, elles s'en dégagent avec Giddings, Cooley, Mac Dougall et leurs successeurs au profit du point de vue psychologique ou inter-psychologique. W. G. Sumner (1840-1910) affirme déjà dans ses *Folkways* (1907) la pression qu'exerce la coutume, mais sa distinction entre les *in-groups* ou groupes des « nous », et les *out-groups* ou groupes des « autres », repose encore sur des postulats darwiniens. Sa *Science of Society* publiée en 1927 par A.-G. Keller assimile les fonctions sociales à celles d'un organisme. — Lester Ward (1841-1913) voit dans la société « un jeu de facteurs mentaux ». Sa *Sociologie pure* (1903) est une mécanique sociale où les forces sont de nature psychique.

Franklin H. Giddings (1855-1931) pose, dans ses *Principes de Sociologie* (1896), la notion de « conscience d'espèce ». Elle est, à ses yeux, l'élément constituant du lien social : « Société, au sens primitif du mot, c'est camaraderie, rapports mutuels, association, et tous les faits sociaux véritables sont de nature psychique ». Avec Adam Smith, qu'il loue d'avoir dans sa *Théorie des sentiments moraux* analysé les sentiments qui unissent les hommes, il étudie les facteurs psychiques de l'intégration humaine : communication, imitation, mémoire, sympathie, etc. Grâce à ces facteurs naît un « esprit social », produit de l'action réciproque des consciences individuelles, mais qui les domine, les maîtrise et est doué de mémoire. — Charles H. Cooley (1864-1929) va plus loin encore. Dès 1909, dans sa *Social Organization*, il pose la célèbre notion des « groupes primaires » (famille, voisinage, groupe de jeu, etc.) qui sont des *face to face groups* où les relations inter-personnelles s'exercent directement et où les individualités se fondent dans un « nous ». La personnalité individuelle est, selon lui, une création de la vie du groupe, et ainsi individu et société sont les deux aspects d'une même réalité psychique. — Très proche de Cooley est Charles A. Ellwood (1873-1946) qui, dans ses *Principes de Psycho-sociologie* (1912), affirme que l'esprit individuel est « une partie d'un ensemble plus vaste », le contenu de la conscience provenant surtout de l'hérédité et du milieu social. Toutefois il rappelle que seul l'individu est un centre d'expérience consciente et que, par suite, il

existe « non un esprit social au sens où il existe un esprit individuel, mais une vie mentale collective ».

A ces tendances « réalistes », surtout marquées chez Cooley, s'oppose le « relationisme » d'Albion W. Small (1854-1926), le fondateur de l'*American Journal of Sociology* (1895). Pour lui, les facteurs de la vie sociale sont des *besoins*, des *intérêts* individuels, et cette vie s'explique par l'influence réciproque des individus les uns sur les autres. — Ce « formalisme » (voir ci-dessous, p. 53) devait faire fortune dans l'école de Chicago. La plupart des sociologues américains ont conçu la société comme un simple ensemble de rapports ou de processus d'*interaction* entre les individus, tels que : *coopération*, *compétition*, *opposition*, *conflit*, *ajustement*, *accommodation*, *assimilation*, etc. Tel est notamment le point de vue d'Edward A. Ross dans ses *Foundations of Sociology* (1905) ; tel est celui du manuel jadis classique de Park et Burgess, *Introduction to the science of Sociology* (1921), et, en grande partie, de celui d'Ogburn et Nimkoff, dans leur textbook *Sociology* (1940). Floyd H. Allport pousse ce formalisme jusqu'à dénoncer comme fallacieux les concepts de *groupe* et d'*institution*.

La psycho-sociologie américaine a suivi les fluctuations des diverses conceptions qu'on s'est faites de la psychologie. Dans son *Introduction to social psychology* (1908), W. MacDougall (1871-1938) utilise le *behaviorisme* pour déterminer les « instincts » fondamentaux qui sont, d'après lui, « les bases naturelles de l'esprit » et qu'il met à la source des grands phénomènes sociaux, tels que la soumission, — l'accroissement des grandes villes, produit de l'instinct grégaire, — l'accumulation du capital, produit de l'instinct d'acquisition, etc. Mais dans *The group mind* (1920), il reconnaît à la société « une vie mentale qui n'est pas la simple somme des vies mentales des unités qui la composent ». S'il rejette la notion de « conscience collective » parce qu'elle suppose une contiguïté spatiale des éléments composants qui, réalisée dans l'organisme, ne l'est pas dans la société, celle-ci n'en possède pas moins un « esprit de groupe » et une volonté collective (M. Davy voit là, avec raison, une synthèse de l'organicisme spencérien et des théories de Rousseau) qui sont les produits d'une évolution organisatrice grâce

à laquelle se dégage, par exemple dans une nation, une idée consciente du tout, une « connaissance du groupe comme tel, ainsi qu'une certaine représentation de ce groupe ». — Au behaviorisme également peut se rattacher la théorie des « attitudes » (Kimball Young, *Social attitudes*, 1931 ; F. Znaniecki, *Social Actions*, 1936 ; W. Thomas, *Primitive behavior*, 1937). — C'est du behaviorisme enfin qu'est parti un psychologue, George Herbert Mead (1863-1932), dont l'œuvre principale, *Mind, self and society*, publiée en 1934, après sa mort, a exercé une influence profonde. Mais Mead dépasse le behaviorisme en montrant comment l'individu en vient, grâce au processus déjà indiqué par Cooley du « soi en miroir », à « jouer le rôle de l'autre » et bientôt « de l'autre généralisé », c'est-à-dire du milieu organisé qui l'entoure : c'est ainsi, d'après Mead, que l'individu devient conscient de soi et que l'esprit naît de la « matrice des interactions sociales ».

La *psychanalyse* a profondément agi aussi sur la psycho-sociologie américaine. Certaines idées de Mead ne sont pas sans analogie avec celles de Freud. Mais il faut surtout citer ici les curieuses études d'Abram Kardiner (*The individual and his society*, 1939) et de ses collaborateurs sur les Indiens, les indigènes de l'île d'Alor, etc., où sont utilisés à la fois la biographie, la psychanalyse, les tests de Rohrschach, etc. Toutefois beaucoup d'auteurs comme Ruth Benedict, Margaret Mead, et surtout Ralph Linton (*The cultural background of personality*, 1945), se livrant à la même « analyse de la personnalité », ont été amenés à mettre en lumière l'influence des modèles (*patterns*), des types culturels et des « rôles » sociaux jusque sur ce qu'ils ont appelé la *basic personality*.

Enfin on peut considérer comme un essai pour faire revivre la vieille conception psychophysique de Fechner une forme de recherche qui a connu un énorme succès en Amérique : la *sociométrie*, dont l'origine remonte au livre du psychiatre J. L. Moreno : *Qui survivra ?* (1934). La sociométrie part de la notion de l'« atome social » défini, non comme individu, mais comme un « système d'attractions et de répulsions projetées par l'individu ». Elle s'efforce, à l'aide de tests (sociométriques, psychodramatiques, sociodramatiques, etc.), de réaliser une véritable *expérimentation* sociolo-

gique dont elle prétend traduire les résultats sous forme de *sociogrammes* et de mesures. Mais elle a été obligée d'avoir recours, elle aussi, à la notion du rôle social et de reconnaître que ces rôles ne dérivent pas du moi.

Les sociologues américains ont d'ailleurs manifesté aussi, en même temps qu'un vif penchant pour les recherches concrètes (études de cas particuliers ou *case studies* ; utilisation de biographies, lettres, documents personnels, telle la célèbre étude de Thomas et Znaniecki sur *le Paysan polonais*, 1918-1920 ; enquêtes sociales, par exemple celle de R. S. Lynd sur *Middletown*, v. p. 123 ; sondages d'opinion, etc.), un intérêt tout nouveau pour les recherches de méthode et d'épistémologie, dont les deux livres de R. M. MacIver sur la *Causation sociale* (1942) et P. Sorokin (1889-1968) sur *Causalité, espace et temps socioculturels* (1943) sont des exemples typiques.

LA SPECIFICITE DU SOCIAL : LE POINT DE VUE PROPRE- MENT SOCIOLOGIQUE

Une dernière étape restait à franchir. Il fallait encore dégager la notion d'un déterminisme proprement sociologique, c'est-à-dire irréductible à des facteurs purement biologiques ou même psychologiques, et dans lequel pourtant l'homme lui-même apparaîtrait comme acteur.

Les historiens

Les historiens ont été souvent amenés, par les nécessités de l'*explication* historique, à énoncer certaines propositions générales qui prennent figure de lois. C. Bouglé l'a lumineusement montré dans son recueil *Qu'est-ce que la Sociologie ?* et dans les *Annales Sociologiques* de 1936 (t. I, p. 172). Lorsqu'un Guizot explique certains caractères du régime féodal (oisiveté du seigneur dans son château, d'où esprit d'aventures, respect de la femme, attachement aux traditions, etc.) par le phénomène de « l'isolement », — lorsqu'un Renan note l'influence de la vie de la tente sur les tribus du désert ou lorsqu'il énonce cette loi : « Un pouvoir absolu est d'autant plus vexatoire qu'il s'exerce dans un cercle plus restreint », —

lorsqu'un Fustel de Coulanges formule que « les inégalités sociales sont toujours en proportion inverse de la force de l'autorité », — tous font de la sociologie plus que de l'histoire. Et de même les historiens plus récents : Ch. Langlois se permet cet aphorisme : « C'est l'instinct naturel des corps comme des individus qui ne se renouvellent plus, de se replier sur eux-mêmes et de défendre leur repos » ; E. Albertini explique la décadence de l'Empire romain par « l'excessive étendue de ses frontières », par « la situation humiliée et méprisée dans laquelle avait été laissée une grande partie du peuple », enfin par « la dépopulation et les crises de production » ; Ch. Petit-Dutaillis, dans un livre sur *la Monarchie féodale* que le préfacier, Henri Berr, qualifie de livre de sociologie, tout en mettant en relief le rôle des individus, montre quelles causes générales ont préparé en France la religion de la monarchie.

Beaucoup d'historiens d'ailleurs ont nettement pris conscience des conditions de ce qu'ils ont appelé une « histoire scientifique », c'est-à-dire d'une sociologie. Il faut citer au premier rang Paul Lacombe (1839-1919), l'auteur de *l'Histoire considérée comme science* (1894). Selon Lacombe, l'histoire qui, dit-il, pourrait aussi bien s'appeler « sociologie », n'a pas seulement pour objet le singulier ou l'individuel. Il faut distinguer les *événements*, c'est-à-dire les faits uniques, et les faits *institutionnels*, c'est-à-dire les faits de répétition, de similitude. L'histoire ordinaire met au premier plan les premiers. Mais, si l'histoire veut être une science, elle doit chercher les « similitudes constantes », comme le font les autres sciences. Cette tâche est possible, car tout être humain contient à la fois, outre l'individu singulier dont les actes ne sont ni prévisibles ni même entièrement explicables, un « homme temporaire » et un « homme général ». Ce que Lacombe appelle « l'homme temporaire », c'est « l'homme d'une époque et d'un lieu », celui qui a « des manières de penser, de sentir et d'agir, ni singulières, ni générales, mais communes à un groupe plus ou moins large » : c'est lui qui représente proprement l'homme « historique ». Quant à « l'homme général », c'est celui qui est constitué par les besoins essentiels de l'être humain que nous fait connaître la psychologie. Ici en effet Lacombe se trouve d'accord, par avance, avec les psycho-sociolo-

gues : « Les lois explicatives de l'histoire, affirme-t-il, ne peuvent se rencontrer que dans la psychologie. » Tout comme Lester Ward ou MacDougall, il fait correspondre les différentes institutions aux besoins (nutritif, génésique, sympathique, « honorifique », artistique, intellectuel) de l'homme, tout en admettant que certaines de ces institutions, comme la famille, dérivent de plusieurs besoins à la fois. Il se risque même à des explications quelque peu aventureuses, comme lorsqu'il ramène au peu d'action de la sympathie dans les formes primitives de la famille le fait que l'enfant y est parfois mangé ou troqué ! Lacombe est plus heureux lorsqu'il montre « la puissance contraignante » de l'opinion : « L'opinion fait des hommes ce qu'elle veut ; elle change le caractère personnel ; elle change les âges et les sexes, donnant à l'un les qualités et les vices propres à l'autre. » De même, quand il parle des sanctions que l'opinion administre : « Quand un homme est mis quelque part au ban de l'opinion, il est difficile que la loi puisse le protéger absolument contre les sévices réels. Il faut voir cela dans un village. Ce paria est plus battu et surtout plus volé que le législateur, dans sa sphère élevée et lointaine, ne l'imagine. » Et l'auteur énonce même ici une loi de morphologie sociale : « L'opinion exerce sur l'individu un empire inversement proportionnel à l'étendue du milieu. »

D'autres historiens, comme A. D. Xenopol (*La théorie de l'histoire*, 1908), tout en maintenant que l'histoire est essentiellement l'étude de ce qui n'arrive qu'une fois, admettent qu'à côté des faits proprement historiques qui se *succèdent* sans jamais se répéter, on peut distinguer des phénomènes de *répétition*, que la sociologie a pour rôle d'étudier.

Rappelons ici la controverse fameuse qui mit aux prises historiens et sociologues lors de la fondation de la *Revue de Synthèse historique* (1900). De cette controverse, P. Mantoux concluait, en 1903, que l'histoire et la sociologie, tout en conservant des tâches distinctes, sont unies par des liens étroits. Henri Berr (1863-1954), soit dans son ouvrage sur *La synthèse en histoire* (1911), soit dans ses substantielles préfaces aux volumes de la collection *L'Evolution de l'Humanité*, a fait lui aussi une large place à la socio-

logie. Au seuil d'un des volumes les plus caractéristiques de cette collection : *Des Clans aux Empires* (1923), — dû précisément à la collaboration d'un sociologue et d'un historien, — H. Berr s'exprime ainsi : « Définie avec rigueur, limitée avec soin, la sociologie apparaît essentiellement comme étude de ces *institutions* qui répondent dans la vie sociale aux fonctions de la vie organique, comme étude de la structure des sociétés, comme étude enfin des rapports qui existent entre les fonctions et la structure, et aussi entre les diverses fonctions. Elle est abstraite et comparative, puisqu'elle isole, pour les rapprocher entre eux, des éléments empruntés à l'histoire en des points divers de l'espace et du temps. Et après qu'elle a élaboré ces éléments, elle procure à l'histoire un ensemble de nécessités ou de lois. »

Cependant, si la sociologie fournit « une contribution capitale » à la synthèse historique, H. Berr se refuse à l'identifier avec cette synthèse même. C'est qu'en effet il convient, selon lui, de réserver à côté de l'élément social une place à l'influence des individus. C'est même, en dernière analyse, dans le psychisme individuel que se trouverait l'origine première de la société : « La société, sans doute, telle que l'histoire nous la montre, est une réalité *sui generis* : elle a sa nature propre et ses lois. Mais cette réalité, peut-on admettre qu'elle soit apparue toute constituée ?... Or, si les modalités premières de l'organisation sociale, si la série des tâtonnements initiaux nous échappent, et s'il faut se garder de fabriquer le roman des origines, on ne conçoit guère que le principe de cette organisation puisse être cherché ailleurs que dans l'individu, dans l'instinct social *de l'individu*. » Expliquer ainsi la société par « l'instinct social », n'est-ce pas en revenir à la « vertu dormitive » ? Mais qu'importe ? Ce ne sont pas les questions d'*origines* qui nous intéressent, et il est assez étrange de voir les historiens, eux qui n'atteignent jamais que des produits sociaux déjà fort évolués, poser ainsi la question. L'essentiel est qu'on reconnaisse que la société, *telle qu'on peut l'observer, en sa réalité concrète et vivante*, possède une réalité propre.

La sociologie « formaliste »

La même idée se trouve à la base des travaux des différentes écoles dites « formalistes », notamment en Amérique et en Allemagne.

L'école formaliste américaine demeure encore, à vrai dire, toute proche de l'école psychologique, et tel sociologue qu'on y rattache généralement, comme Emory Bogardus (*Introduction to Sociology*, 1913 ; *Fundamentals of Social Psychology*, 1931), pourrait aussi bien, en dépit de ses tendances à introduire en sociologie le point de vue objectif et quantitatif, être classé dans cette école. Toutefois un auteur comme Edward Ross, d'ailleurs très éclectique, qui avait d'abord subi l'influence de Tarde et qui, dans la première édition de ses *Principles of Sociology* (1920), avait adopté la théorie des instincts de Mac Dougall, l'a à peu près complètement abandonnée dans celle de 1930. De plus en plus, on s'efforce d'étudier les formes des groupes sociaux, les rapports de groupes et les processus qui s'y effectuent.

La même évolution s'est produite en Allemagne. L'auteur qui y a inauguré les études de ce genre est Ferdinand Tönnies (1855-1935). Dans son célèbre ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft* qui remonte à 1887, il posait une distinction entre la « communauté » et la « société », dont les fondements étaient empruntés à la psychologie de Wundt. La « communauté » (*Gemeinschaft*) repose sur le vouloir profond, inhérent à l'être (*Wesenwille*), c'est-à-dire sur « ces formes du vouloir qui ont leur racine dans la sensibilité, la tendance, l'instinct, et qui, en se fortifiant par l'exercice, deviennent habitude et s'achèvent sous forme de croyance ou de confiance ». A la « communauté » correspondent les groupes naturels fondés sur la parenté, la sympathie et, d'une façon générale, le consensus spontané des individus : la coutume (*Sitte*) y domine. La « société » (*Gesellschaft*) se développe peu à peu grâce à la volonté libre, à la volonté de choix (*Kürwille*). Alors apparaissent les

groupes laissant une plus large place à la liberté et à la volonté individuelle et se proposant une fin extérieure à eux-mêmes : la coutume s'y transforme en mode. Cette distinction a eu dans l'histoire de la sociologie allemande une fortune extraordinaire, à tel point que Hans Freyer a pu écrire que l'histoire de cette sociologie pourrait se ramener en grande partie à l'histoire de ces deux concepts de « communauté » et de « société », les uns les interprétant comme s'appliquant à des structures fondamentales existant dans tous les groupements opposés, d'autres enfin s'efforçant de pousser cette distinction en des sens tendancieux, la notion de « communauté » se trouvant tantôt appuyée sur celles du sang, de la race et sur les sentiments élémentaires, tantôt opposée à celle des groupes artificiels résultant d'une convention ou d'une contrainte extérieure. Elle a même été utilisée par certains sociologues français (Gaston Richard) et elle n'est pas sans analogie avec celle qu'a établie un peu plus tard Durkheim entre la « solidarité mécanique » et la « solidarité organique ».

Plus caractéristique encore de cette tendance formaliste est la sociologie de Georg Simmel (1858-1918). Déjà, dans sa *Soziale Differenzierung* (1890), il montrait comment l'entrecroisement des cercles sociaux peut produire l'émergence de l'individualité. Dans sa *Soziologie* (1908), il distingue la sociologie des sciences sociales particulières : économie politique, droit, histoire de la civilisation, démographie, politique, etc., en lui assignant pour but une étude purement *formelle*, faisant abstraction de la « matière » de la vie sociale, c'est-à-dire des fins économiques, juridiques, etc. : « C'est ainsi, écrit-il, qu'un phénomène comme la formation des *partis* se remarque aussi bien dans le monde artistique que dans les milieux politiques, dans l'industrie que dans la religion. » De même, on peut étudier le *conflit* en général, son utilité, ses dangers, la façon dont la société se défend contre eux, etc., sans considérer si la concurrence est d'ordre économique, religieux, esthétique. Plus généralement même, on peut rechercher « comment les formes sociales se maintiennent ». La sociologie ainsi comprise, tout en demeurant en rapports étroits avec la psychologie — car tout se ramène pour Simmel à une « interaction » des consciences individuelles — a

cependant son objet propre et « il est juste de présenter la société comme une unité *sui generis*, distincte de ses éléments individuels ».

On peut rattacher aussi à la sociologie formaliste, du moins dans ses derniers ouvrages, Alfred Vierkanndt (1867-1953), qui publia en 1930-1931, avec la collaboration de F. Tönnies, F. Oppenheimer, W. Sombart, F. Eulenburg, etc., un important *Dictionnaire de Sociologie* (*Handwörterbuch der Soziologie*). Dans son premier grand ouvrage, *Naturvölker und Kulturvölker* (1896), qu'il présentait comme une « contribution à la psychologie sociale », Vierkanndt était encore très proche du point de vue de Tönnies. Il y répartissait les modes d'organisation sociale en deux grands types : les peuples primitifs (*Naturvölker*), chez qui prédomine l'activité involontaire, impulsive, et les peuples civilisés (*Kulturvölker*) où apparaît l'activité réfléchie. — Le point de vue formaliste devient beaucoup plus net dans sa *Gesellschaftslehre* publiée en 1923. Il y oppose la sociologie proprement dite à la sociologie « encyclopédique » telle qu'elle a été conçue par Comte et Spencer et qui n'est, selon lui, qu'un prolongement de la philosophie de l'histoire. L'objet propre de la sociologie est d'étudier les propriétés du groupe social comme groupe, les « interactions » qui le constituent et les formes qu'il prend dans les différentes sociétés concrètes : famille, clan, groupe professionnel, classe, parti, nation, Etat, etc. L'auteur n'abandonne cependant pas son point de vue psychologique. Mais ses analyses sont plus nettement orientées dans le sens d'une étude des rapports sociaux et elles aboutissent à une théorie de la conscience collective (notion rejetée au contraire par Tönnies) considérée comme une réalité qui dépasse et domine les individus.

La sociologie formaliste atteint son expression la plus systématique dans la *sociologie relationnelle* (*Beziehungssoziologie*) de Leopold von Wiese (1870-1968), exposée dans sa *Sociologie générale* (*Allgemeine Soziologie*) dont le premier volume (1924) est une « théorie des relations » (*Beziehungslehre*) et le second (1929) une « théorie des formes » (*Gebildelehre*) sociales. La « sociologie générale » ou « sociologie pure » est pour lui tout à fait indépen-

dante de la sociologie économique, juridique, religieuse, esthétique, etc., et sur ce point L. von Wiese se trouve d'accord avec Simmel. C'est qu'en effet « le social ou l'interhumain » consiste essentiellement, selon lui, « en un réseau compliqué de *relations* entre les hommes », et l'objet propre de la sociologie est d'établir une classification systématique de ces relations interhumaines. Autrement dit, il y a une sphère corporelle humaine, objet de la biologie ; il y a une sphère spirituelle humaine, objet de la psychologie ; mais ces éléments corporel et spirituel, auxquels, en définitive, tout se ramène, agissent cependant de façon différente selon que les hommes sont plus ou moins rapprochés ou éloignés, plus ou moins distants les uns des autres. Les *processus sociaux* qui donnent naissance à ces relations seront donc essentiellement des faits de « distance » : ce seront des processus de *liaison*, tels que ceux de rapprochement, d'adaptation, d'assimilation, d'union, ou bien des processus de *séparation*, tels que ceux de concurrence, d'opposition, de conflit. Les processus sociaux engendrent les *formes sociales*, que l'auteur classe en trois catégories : 1° les *masses* où les relations des individus influencent immédiatement l'action collective ; encore faut-il distinguer les « masses concrètes » et les « masses abstraites », telles que « les masses populaires », la « bonne société », le « public » ; — 2° les *groupes*, formes sociales relativement durables dans lesquelles les individus sont liés de telle sorte qu'ils peuvent être regardés comme s'appartenant réciproquement ; — 3° les *collectifs abstraits*, tels que l'État, l'Église, les professions, les classes, l'économique, et les collectifs abstraits de la vie spirituelle : les arts et les sciences. Il faut se garder avec soin, nous dit L. von Wiese, de « substantifier » ces formes sociales : la société est un « objet fictif », n'ayant qu'une réalité purement idéologique et même verbale ; chaque forme sociale se résout, en dernière analyse, en « une pluralité de relations qui forment une combinaison considérée dans la vie courante comme une unité ». Toutefois, L. von Wiese reconnaît que ces formes sociales possèdent une efficience, agissent sur la vie, et il montre que les processus sociaux se trouvent, à leur tour, influencés par elles, ce qui donne lieu à des processus « de second ordre ». Ainsi, si le social nous renvoie au psychique, le psychique inverse-

ment nous renvoie au social : « Les processus sociaux supposent des motivations, qui supposent à leur tour des faits sociaux. Le psychologue peut faire dériver des instincts les sentiments et les pensées : ce qui nous intéresse au contraire, c'est la mesure dans laquelle tous ces sentiments et ces représentations dépendent de l'organisation de la vie sociale. »

L'avantage de ces études de sociologie formaliste a été de maintenir la notion d'un ensemble social à étudier comme tel. Mais, en séparant l'étude des *formes* ou des *relations* sociales de celle de leur contenu, la sociologie formaliste en est arrivée parfois à une étude purement abstraite, dépouillant les faits sociaux de leur réalité concrète et vivante et se contentant de classifications parfois bien artificielles, arbitraires et quelque peu scolastiques.

La sociologie durkheimienne

Tout autre a été, malgré certaines concordances, la conception que se sont faites de la sociologie Durkheim et ses continuateurs.

Emile Durkheim (1858-1917) a créé en France une école qui a eu le mérite, non seulement d'accumuler dans les quarante-deux volumes de l'*Année Sociologique* et des *Annales Sociologiques*, une documentation extraordinairement riche, mais aussi et surtout de faire pénétrer dans les esprits la notion d'une science positive et totale des faits sociaux. Au contraire de la sociologie formaliste, Durkheim se refuse en effet à séparer la sociologie des sciences sociales spéciales. Tant qu'elles demeuraient isolées, économie politique, démographie, histoire du droit, histoire des religions, etc., n'en étaient encore, comme eût dit Aug. Comte, qu'à « l'ère de la spécialité ». On avait ainsi « d'une part, une multitude assez incohérente de sciences ou de quasi-sciences qui, tout en ayant le même objet, ignoraient leur parenté, l'uniformité profonde des faits qu'elles étudiaient et n'en sentaient que vaguement la rationalité ;

de l'autre, la sociologie qui avait conscience de cette unité, mais qui planait trop haut au-dessus des faits pour avoir quelque action sur la manière dont ils étaient étudiés. La réforme la plus urgente était donc bien de *faire descendre l'idée sociologique dans ces techniques spéciales* et, par cela même, de les transformer en en faisant des sciences sociales. C'est à cette condition qu'elle pouvait cesser d'être une métaphysique abstraite, et les travaux des spécialistes, d'être des monographies sans lien entre elles et sans valeur explicative. »

C'est donc le *point de vue* sociologique qui fera l'unité de toutes ces sciences particulières, lesquelles seront peut-être moins des sciences autonomes que les différentes branches d'une science unique. Mais en quoi consistera ce point de vue ? On a noté avec raison qu'ici la pensée de Durkheim s'est quelque peu modifiée. Sans doute Durkheim a toujours plus ou moins conçu les phénomènes sociaux comme étant de nature mentale. Cependant, dans sa thèse sur la *Division du travail social* (1893), il s'efforçait de montrer que ces faits mentaux, propres à la vie collective, sont des produits de la structure sociale. Les spiritualistes, écrivait-il, ont rendu à la science « le grand service... de combattre toutes les doctrines qui réduisent la vie psychique à n'être qu'une efflorescence de la vie physique ». Mais, de ce que la première est en partie indépendante de la seconde, « il ne s'ensuit pas qu'elle ne dépende d'aucune cause naturelle et qu'il faille la mettre en dehors de la nature ».

« De ce qu'il y a une vaste région de la conscience dont la genèse est inintelligible par la seule psycho-physiologie, on ne doit pas conclure qu'elle s'est formée toute seule et qu'elle est, par suite, réfractaire à l'investigation scientifique, mais seulement qu'elle relève d'une autre science positive qu'on pourrait appeler la socio-psychologie. Les phénomènes qui en constitueraient la matière sont, en effet, de nature mixte ; ils ont les mêmes caractères essentiels que les autres faits psychiques, mais ils proviennent de causes sociales. ... La majeure partie de nos états de conscience... dérivent donc, non de la nature psychologique de l'homme en général, mais de la façon dont les hommes une fois associés s'affectent mutuellement, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, plus ou moins

rapprochés. Produits de la vie en groupe, c'est la nature du groupe qui seule les peut expliquer. »

On reviendra, au chapitre 6, sur cette « morphologie sociale », sur ces notions de *volume* et de *densité* des groupes, par lesquelles Durkheim prétendait expliquer les phénomènes sociaux. Le point essentiel à noter, pour le moment, est que, dans ses premiers ouvrages, Durkheim mettait nettement l'accent sur ce « substrat » social, comme il l'appelait, qui formait alors à ses yeux la base de toute la vie collective. C'est la même doctrine que nous trouvons encore dans les *Règles de la méthode sociologique* : « Les phénomènes de morphologie sociale, y lisons-nous, jouent dans la vie collective et, par suite, dans les explications sociologiques un rôle prépondérant. » En effet, puisque « la condition déterminante des phénomènes sociaux consiste dans le fait même de l'association », c'est donc dans la constitution du milieu social interne qu'il faut chercher « l'origine première de tout processus social de quelque importance ».

Il est juste de reconnaître que Durkheim ne renoncera jamais totalement à cette idée. Trois raisons devaient cependant en diminuer rapidement, dans son esprit, l'importance. C'était d'abord le caractère purement *mécaniste* de cette conception. Comment s'expliquent, selon Durkheim, les variations de densité et de volume des sociétés ? Une simple note de la *Division du travail* y répond : les cloisons qui séparent les différentes parties de la société s'effacent de plus en plus « par la force des choses, par suite d'une sorte d'usure naturelle ». On comprend qu'une telle explication ait vite paru insuffisante. — Durkheim n'a jamais attribué à la vie économique comme telle, dans la mesure où elle est autre chose que du psychologique, qu'une importance sociale assez secondaire. L'économique, à ses yeux, c'est ce qui est destiné à satisfaire les besoins physiques ; c'est de l'*organique*, donc de l'*individuel*. Il l'écrit en propres termes dans les *Règles* : « Les rapports purement économiques laissent les hommes les uns en dehors des autres. » Il le répétera en 1908 lorsqu'à la *Société d'économie politique*, il s'efforcera de montrer, précisément pour les faire rentrer dans la sociologie,

que les faits économiques sont « choses d'opinion », c'est-à-dire de nature psychique. Autrement, dit-il, « les faits dont traite l'économie politique et ceux qui font l'objet des autres sciences sociales semblent de nature très différente » : les réalités qu'étudie l'économiste sont des réalités « extérieures, objectives, presque physiques ». Et par suite, l'économique, c'est de l'*immobile*, c'est du *statique* : ce sont « les objets matériels incorporés à la société » et « les produits de l'activité sociale antérieure ». Or, ajoute-t-il, « il est clair que ce n'est ni des uns ni des autres que peut venir l'impulsion qui détermine les transformations sociales ; car ils ne recèlent aucune puissance motrice ».

En second lieu, il ne faut jamais oublier que Durkheim, en même temps que sociologue, a voulu être philosophe : il a voulu faire servir la sociologie à la solution des problèmes traditionnels de l'éthique et de la théorie de la connaissance ; et ce n'est pas tout à fait sans raison que R. E. Lacombe, dans l'étude qu'il a consacrée à sa méthode sociologique, lui reproche de n'avoir pu « se dépouiller du métaphysicien ». On sait d'ailleurs quelle fut l'influence sur la pensée de Durkheim de celle de Renouvier. Ainsi s'explique croyons-nous, que la sociologie de Durkheim se soit de plus en plus infléchie dans le sens idéaliste et qu'il ait été amené à insister toujours davantage sur les « représentations collectives ».

Ajoutons enfin que Durkheim semble avoir tenu à marquer fortement les différences qui séparaient sa propre doctrine de conceptions voisines avec lesquelles certains la confondaient, et notamment du socialisme marxiste. L'introduction mise par Marcel Mauss au cours de Durkheim (1895-1896) sur le *Socialisme* nous apporte là-dessus des renseignements précis. Durkheim, nous dit M. Mauss, « cherchait à prendre parti et à motiver ce parti. Il y était incliné par une série d'événements, quelques-uns petits et personnels, quelques autres plus graves. Il se heurtait au reproche de collectivisme que lui assénèrent, à propos de sa *Division du Travail*, des moralistes susceptibles et plusieurs économistes classiques ou chrétiens... D'autre part, parmi ses propres étudiants, quelques-uns des plus brillants s'étaient convertis au socialisme, plus spécialement marxiste, voire guesdite ». Aussi voyons-nous Durkheim, dans un

compte rendu du livre d'Antoine Labriola sur *la Conception matérialiste de l'histoire* dans la *Revue Philosophique* de décembre 1897, réagir vigoureusement : « Nous croyons féconde, y affirme-t-il, cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience ; et nous pensons aussi que ces causes doivent être recherchées principalement dans la manière dont sont groupés les individus associés. C'est même, nous semble-t-il, à cette condition, et à cette condition seulement, que l'histoire peut devenir une science et que la sociologie, par conséquent, peut exister. Car, pour que les représentations collectives soient intelligibles, il faut bien qu'elles viennent de quelque chose et, comme elles ne peuvent pas former un cercle fermé sur lui-même, la source d'où elles dérivent doit se trouver en dehors d'elles. Ou la conscience collective flotte dans le vide, sorte d'absolu irréprésentable, ou elle se rattache au reste du monde par l'intermédiaire d'un substrat dont, par suite, elle dépend » (*loc. cit.*, p. 648). Mais Durkheim proteste vivement contre l'identification de cette conception objective de l'histoire avec le matérialisme historique : « Cette confusion, écrit-il, est dénuée de tout fondement et il importe de la faire cesser. Il n'y a aucune solidarité entre ces deux théories dont la valeur scientifique est singulièrement inégale. » Tout ne dépend pas de « l'état de la technique industrielle » et « le facteur économique » n'est pas le ressort du progrès. C'est la religion — et non la technique — qui est « le plus primitif de tous les phénomènes sociaux... Dans le principe, tout est religieux. Or, nous ne connaissons aucun moyen de réduire la religion à l'économie ni aucune tentative pour opérer réellement cette réduction ». Enfin Durkheim, qui assimile le matérialisme historique à l'épiphénoménisme psychophysique, objecte que les représentations collectives, « une fois qu'elles sont constituées, sont par cela même des réalités *sui generis*, autonomes, capables d'être causes à leur tour et de produire des phénomènes nouveaux ». — Il revient à la charge dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* : « Il faut se garder, précise-t-il, de voir dans cette théorie de la religion [à savoir que l'idéal naît de la vie collective] un simple rajeunissement du maté-

rialisme historique : ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée. En montrant dans la religion une chose essentiellement sociale, nous n'entendons nullement dire qu'elle se borne à traduire, en un autre langage, les formes matérielles de la société et ses nécessités vitales immédiates... La conscience collective est autre chose qu'un simple épiphénomène de sa base morphologique, tout comme la conscience individuelle est autre chose qu'une simple efflorescence du système nerveux. »

Dès 1897, dans son livre sur *Le Suicide*, Durkheim avait affirmé que la vie sociale « est essentiellement faite de représentations ». Mais c'est surtout à partir du célèbre article de la *Revue de Métaphysique* (mai 1898) sur les *Représentations collectives* que cette doctrine va s'affirmer. Déjà il y restreignait l'importance de la morphologie sociale. Déjà il y affirmait qu'« une fois qu'un premier fonds de représentations s'est constitué, elles deviennent des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre » et que, par conséquent, « elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale ». Il en concluait que la vie sociale se définit par « une *hyper-spiritualité* » et que « la psychologie collective, c'est toute la sociologie ». Ce spiritualisme sociologique se manifeste plus nettement encore dans la communication de 1911 au Congrès de Bologne sur les *Jugements de valeur* : « On diminue la société quand on ne voit en elle qu'un corps organisé en vue de certaines fonctions vitales. Dans ce corps vit une âme : c'est l'ensemble des idéaux collectifs. » Désormais les « représentations collectives » vont tout expliquer, et, dans le chapitre du recueil *De la Méthode dans les Sciences* consacré à la Sociologie, Durkheim ne craint pas d'affirmer que « le salaire des ouvriers dépend de certaines conditions morales » et qu'il « hausse ou baisse suivant l'idée que nous nous faisons du bien-être que peut revendiquer un être humain, c'est-à-dire, en définitive, suivant l'idée que nous nous faisons de la personne humaine ».

Toutefois, même en réduisant ainsi les phénomènes sociaux aux phénomènes psychiques, Durkheim maintient l'affirmation de la spécificité du social. Déjà, dans les *Règles*, il écrivait : « La société

n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. Sans doute, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données ; mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées, et combinées d'une certaine manière ; c'est de cette combinaison que résulte la vie sociale et, par suite, c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau... Le groupe pense, sent et agit tout autrement que ne feraient ses membres s'ils étaient isolés. Si donc on part de ces derniers, on ne pourra rien comprendre à ce qui se passe dans le groupe. En un mot, il y a, entre la psychologie et la sociologie, la même solution de continuité qu'entre la biologie et les sciences physico-chimiques. »

C'est en ce sens qu' « on peut et doit parler d'une conscience collective distincte des consciences individuelles ». Elle constitue une synthèse originale par rapport à celles-ci, tout comme la cellule vivante est une synthèse originale par rapport aux atomes de carbone, d'azote, d'oxygène, d'hydrogène qui la composent. L'article sur les *Représentations collectives* reprend la même idée : « Les représentations collectives, produites par les actions et réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent. » Et c'est ainsi « l'agrégat dans sa totalité » qui « pense, sent et veut, quoiqu'il ne puisse vouloir, sentir ou agir que par l'intermédiaire des consciences particulières ».

Nous examinerons plus loin la valeur de ce point de vue. Quelle que soit, à notre avis, son insuffisance, il n'en a pas moins permis à l'école durkheimienne de poser les problèmes sur le terrain proprement sociologique et d'établir un vaste programme d'investigations sociologiques, qu'elle a, elle-même, en partie rempli. Dans son article de 1909, Durkheim résumait ce programme dans le tableau suivant :

Morphologie sociale

Etude de la base géographique des peuples dans ses rapports avec l'organisation sociale.

Etude de la population, son volume, sa densité, sa disposition sur le sol.

Physiologie sociale

Sociologie religieuse.

— morale.

— juridique.

— économique.

— linguistique.

— esthétique.

Sociologie générale.

Il n'y avait là qu'un cadre de recherches, qui s'est naturellement étendu et enrichi par la suite. Il suffit de consulter les différents volumes de l'*Année Sociologique* pour se rendre compte de cet enrichissement. Afin d'en donner une idée, transcrivons simplement, en les empruntant au tome I de la nouvelle série (1925), les titres de chapitres de la partie bibliographique :

I. — **Sociologie générale** : 1° Philosophie sociale. — 2° Psychologie et Sociologie. — 3° Histoire des doctrines. — 4° Méthodologie. — 5° Civilisations. — 6° Race et Société.

II. — **Sociologie religieuse** : 1° Philosophie et psychologie religieuses. — 2° Systèmes religieux des sociétés inférieures (totémiques, à totémisme évolué, tribaux). — 3° Systèmes religieux nationaux. — 4° Systèmes religieux universalistes — 5° Systèmes religieux des groupes secondaires (sectes). — 6° Cultes spéciaux. — 7° Croyances et pratiques populaires. — 8° Croyances et rites concernant les morts. — 9° Magie. — 10° Rituel. — 11° Mythes, légendes et contes, dogmes. — 12° Organisation religieuse.

III. — **Sociologie morale et juridique** : 1° Droit et Morale. — 2° Systèmes juridiques et moraux. — 3° Organisation domestique et matrimoniale (famille, mariage, condition de la femme, morale sexuelle). — 4° Organisation des groupes secondaires. — 5° Organisation politique (l'Etat, types d'organisation politique.) — 6° Droit de propriété ; droit

contractuel. — 7° Droit pénal. — 8° Organisation judiciaire ; procédure. — 9° Droit international ; morale internationale.

IV. — **Sociologie criminelle et statistique morale** : 1° Criminalité en général. — 2° Criminalité suivant les pays, les conditions économiques, les confessions religieuses, l'âge et le sexe. — 3° Formes diverses de la criminalité et de l'immoralité. — 4° Système répressif.

V. — **Sociologie économique** : 1° Etudes générales. — 2° Systèmes économiques (dans leur constitution). — 3° Fonctionnement du système économique. — 4° Espèces de la production. — 5° Régimes de la production. — 6° Formes de la production. — 7° Fonctionnement de la production. — 8° Classes économiques. — 9° Institutions de la répartition. — 10° Morphologie de la répartition. — 11° Fonctionnement de la répartition. — 12° Relations entre les faits économiques et d'autres ordres de faits.

VI. — **Morphologie sociale** : 1° Bases géographiques de la vie sociale. — 2° La population en général. — 3° Mouvements migratoires. — 4° Groupements urbains et ruraux. — 5° Géographie économique.

VII. — **Divers** : 1° Langage et écriture. — 2° Technologie. — 3° Esthétique.

Certes, ainsi que l'ont observé M. Mauss, dans le tome II de la deuxième *Année Sociologique* (1927), P. Fauconnet, dans une communication à l'Institut français de Sociologie (9 décembre 1931), cette classification appelle bien des réserves. Ni la morphologie sociale ni la sociologie générale ne sont à leur place. La technologie est réduite à faire figure de parente pauvre. Peut-être aussi, comme l'a fait remarquer C. Bouglé, conviendrait-il de réserver à la sociologie politique un article spécial. De nos jours, une nouvelle rubrique s'est ouverte avec les travaux de *Sociologie de la Connaissance*.

Tel quel, cependant, ce programme a servi de cadre à une multitude de travaux, parmi lesquels il faut mettre hors de pair ceux de Lucien Lévy-Bruhl sur la *mentalité primitive* et la *participation*.

Durkheim avait réussi à réunir autour de lui une pléiade de chercheurs qui, bien que cruellement décimée par la guerre de 1914, avait apporté et continue à apporter à l'édification d'une sociologie

positive des contributions de première importance. Et d'autre part, en France en particulier, si la notion d'une science sociale distincte et, par suite, celle de la spécificité des faits sociaux ont fini par se faire accepter, c'est principalement à l'école de Durkheim qu'on le doit.

La sociologie marxiste

Tout autre a été l'apport de la sociologie marxiste, et il serait vain de chercher ici la même richesse d'information que dans les travaux de l'école durkheimienne. Karl Marx a été avant tout un homme d'action. Mais il n'a jamais séparé l'action de la théorie, de la recherche scientifique, et cette recherche aboutit précisément chez lui à une conception des caractères et de la nature des faits sociaux, qui a été développée tant par son fidèle collaborateur Frédéric Engels que par ses disciples ultérieurs — c'est pourquoi nous en traitons en dernier lieu — et qui nous paraît intéressante pour le sociologue.

Il va de soi qu'il ne saurait être question d'envisager ici le marxisme comme une doctrine rigide, comme une sorte de dogme, ce qu'on lui a reproché d'être parfois. Une telle déviation serait absolument contraire à l'esprit même de la doctrine : nous avons déjà rappelé comment, dans son *Anti-Dühring*, Engels raillait la prétention d'établir, en quelque ordre que ce fût, des vérités définitives et immuables ; dans une lettre du 5 août 1890 à Conrad Schmidt, il écrivait plus explicitement encore : « Notre conception de l'histoire est avant tout une directive pour l'étude... Il faut réétudier toute l'histoire, il faut soumettre à une investigation détaillée les conditions d'existence des diverses formations sociales avant d'essayer d'en déduire les modes de conception politiques, juridiques, esthétiques, philosophiques, religieux, etc., qui leur correspondent. Sur ce point, on n'a fait jusqu'à maintenant que peu de choses, parce que peu de gens seulement s'y sont attelés sérieusement. Sur ce

point, nous avons besoin d'une aide de masse ; le domaine est infiniment vaste, et celui qui veut travailler sérieusement peut faire beaucoup et s'y distinguer. »

On a reproché aussi au marxisme d'avoir employé, sous l'empire d'un système préconçu, une méthode purement déductive, partant de quelques principes abstraits et appelant seulement ensuite les faits à la rescousse. Maurice Bourguin nous paraît avoir mieux vu la vérité lorsqu'il écrivait (*Revue d'économie politique*, 1893, p. 199) : « A ne considérer que le procédé d'investigation et de raisonnement, il faut reconnaître que la méthode suivie par Marx est bien la méthode historique. Elle n'est pas visible du premier coup d'œil dans le *Capital*, parce que c'est la critique de la société capitaliste qui y tient la plus large place et que cette critique est exposée sous forme d'analyse et de syllogisme. Mais, en dehors de la dialectique rigoureusement appliquée à l'étude du régime économique moderne, la conception marxiste des modes successifs d'organisation sociale est un produit authentique de la méthode historique et inductive. » Les méthodes qu'emploie aujourd'hui la sociologie positive, Marx et Engels les ont pratiquées, autant, bien entendu, que le permettaient les données qu'on pouvait posséder de leur temps. Non seulement la méthode historico-comparative, mais la méthode statistique se trouvent largement utilisées dans le *Capital* ; Engels a eu recours à la méthode ethnographique dans son étude sur *l'Origine de la Famille, de la Propriété privée et de l'Etat*.

Ceci posé, remarquons que le marxisme apportait à la position des problèmes sociologiques un élément essentiel, qui nous intéresse particulièrement ici, l'affirmation de la *spécificité du social*, qui s'exprime chez Marx dans cette formule fameuse : « *Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais au contraire son existence sociale qui détermine sa conscience.* » Comme l'a remarqué Aug. Cornu dans sa thèse, *K. Marx, l'homme et l'œuvre*, c'est ce point de vue sociologique qui oppose Marx et Engels aux Jeunes Hégéliens : « Au lieu de faire de l'individu, du Moi, l'élément essentiel du progrès, ils considéraient la masse, le prolétariat, auquel ils attribuaient le rôle actif de l'antithèse, de la

négarion hégélienne, comme le facteur déterminant de l'évolution sociale. » On sait assez combien Marx a critiqué les « robinsonnades » des économistes classiques. Dans le *Capital*, il montre que la production, l'échange, la marchandise sont choses essentiellement sociales. A la fin du chapitre I (trad. Roy, éd. de 1875, p. 33), il dénonce « l'illusion produite sur la plupart des économistes par l'apparence *matérielle* des attributs *sociaux* du travail » et il raille l'économie politique dont « le premier dogme » est que « des choses, des instruments de travail, par exemple, sont, *par nature*, capital, et qu'en voulant les dépouiller de leur caractère *purement social*, on commet un crime de lèse-nature ». A plusieurs reprises, il répète que : « L'homme est, au sens le plus littéral, un *zôon politikon*, non seulement un animal sociable, mais aussi un animal qui ne peut s'isoler que dans la société. La production d'individus isolés en dehors de la société est une chose aussi folle que le développement du langage en dehors d'individus vivant et parlant ensemble. »

Même point de vue sociologique lorsque Marx repousse les interprétations « artificialistes », selon lesquelles les phénomènes sociaux résulteraient de pures conventions entre les individus. Dans la *Misère de la Philosophie*, il observe que, sous les différents régimes économiques, la division du travail obéit à certaines règles, mais, ajoute-t-il, « ces règles ont-elles été établies par un législateur ? Non : nées primitivement des conditions de la production matérielle, elles n'ont été érigées en lois que bien plus tard ». A propos de la monnaie, il notera de même dans le *Capital* (trad. Roy, p. 37) que, dès qu'on ne voit plus dans les caractères sociaux que revêtent les choses « que de simples signes », on leur prête le sens « de fictions conventionnelles » et l'on retombe dans « le mode d'explication en vogue au XVIII^e siècle ».

C'est d'ailleurs une des idées fondamentales de la méthode « dialectique », empruntée à Hegel, que la synthèse *dépasse*, tout en les conservant, la thèse et l'antithèse. Dans son article *Marxisme et Sociologie* (Rev. Méta., nov. 1908), C. Bouglé a pu montrer comment cette méthode a permis à Marx de sauvegarder le principe de toute explication proprement sociologique, à savoir que « le tout

social est quelque chose d'autre que la somme de ses parties ». Marx utilise ainsi l'axiome hégélien selon lequel un changement quantitatif, parvenu à un certain degré, entraîne une modification qualitative, pour montrer dans le *Capital* comment « la production capitaliste ne commence à s'établir que là où un seul maître exploite beaucoup de salariés à la fois » : même si l'on en reste à la « coopération simple », sans division du travail, une transformation se produit dans les conditions du travail par le seul fait de l'augmentation du nombre des ouvriers ; d'où, non seulement une économie dans les moyens de production, mais aussi certaines conséquences psychiques, telles qu' « une émulation qui élève la capacité individuelle d'exécution ».

Mais, dira-t-on, cette sociologie, puisque sociologie il y a, n'est-elle pas elle-même subordonnée à une « philosophie de l'histoire » systématique, unilatérale, qui n'est autre que le *matérialisme historique* ? Celui-ci n'affirme-t-il pas que les « rapports de production » qui constituent l'organisation économique de la société, sont « la base réelle sur laquelle s'élève la *superstructure* » juridique, politique, intellectuelle (idéologique), et qu'ils correspondent eux-mêmes au développement des « forces productives », de sorte qu'en définitive, selon les propres expressions de Marx, « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble » ? La « sociologie » marxiste n'implique-t-elle pas ainsi : 1° un *économisme* exclusif qui nie l'action de tous les autres facteurs de la vie sociale ; 2° spécialement, la méconnaissance du rôle des facteurs *psychologiques* ou *idéologiques*, réduits à de simples épiphénomènes sans efficacité ; 3° un *fatalisme* en vertu duquel les facteurs économiques déterminent mécaniquement l'évolution sociale, en dehors de toute intervention de la volonté humaine ?

Il y a là, croyons-nous, une triple erreur d'interprétation, à laquelle certaines formules, simplifiées et outrées à dessein dans un but polémique, ont pu donner lieu, mais contre laquelle Marx, Engels et leurs disciples ont, à plusieurs reprises, protesté.

1° Sur le premier point, Engels s'explique fort nettement dans

une lettre du 21 septembre 1890 à Joseph Bloch : « D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur qui est, *en dernière instance*, déterminant dans l'histoire, est la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons rien affirmé de plus. Mais, si l'on nous fait dire que le facteur économique est le *seul* déterminant, alors on transforme la première proposition en une phrase creuse, abstraite et absurde. La situation économique est la base, mais les différents facteurs de la superstructure — formes politiques de la lutte des classes et ses résultats : constitutions établies, une fois qu'elle a gagné la bataille, par la classe victorieuse, etc. ; formes juridiques ; et aussi, bien entendu, les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, intuitions religieuses et leurs développements ultérieurs en systèmes dogmatiques, — exercent également leur influence sur le cours des luttes historiques et en déterminent, dans beaucoup de cas, les formes de façon prépondérante. Il y a action et réaction de tous ces facteurs. »

Cette notion de l'*action réciproque* (*Wechselwirkung*), qui se trouve indiquée dès le manuscrit rédigé en commun par Marx et Engels en 1845-1846 sur l'*Idéologie allemande*, est indispensable à l'intelligence de la doctrine : « Tout ce qui a été dit jusqu'à présent, écrit Plekhanov, sur le prétendu caractère unilatéral du marxisme, vient simplement de l'incompréhension du rôle que Marx et Engels réservent à l'action et à la réaction réciproques entre la base et la superstructure. » Engels précise, dans une lettre à Mehring du 14 juillet 1893, que cette erreur est issue d'une « conception banale, non dialectique, de la cause et de l'effet ». Il avait déjà expliqué dans l'*Anti-Dühring* que, tandis que pour le métaphysicien « cause et effet s'opposent en antithèse rigide », du point de vue dialectique au contraire « cause et effet sont des idées qui ne valent comme telles qu'appliquées à un cas particulier dans sa connexion générale avec l'ensemble de l'univers ; cause et effet se confondent, se résolvent dans la conception d'action et de réaction universelles où causes et effets sont en continuel chassé-croisé, ce qui est ici ou maintenant effet devenant ailleurs et à un autre moment cause, et vice versa ». Loin donc de reprocher au marxisme une sorte d'écono-

misme exclusif, il convient de porter à son actif cette notion de l'action réciproque, des interactions causales, comme une contribution, dont nous montrerons plus tard toute l'importance, à l'avènement d'une sociologie scientifique.

En fait, d'ailleurs, lorsqu'il s'agit de cas concrets, Marx tient toujours compte de la multiplicité des facteurs et de tout le complexe causal. Dans le *Manifeste communiste*, dans le *Dix-huit brumaire de L.-N. Bonaparte*, il met en relief les luttes et événements politiques et le rôle de l'Etat. Dans le livre I du *Capital*, il montre, à propos de « la journée de travail », l'action décisive de la législation, « qui est bien, remarque Engels, un acte politique », et c'est à des facteurs du même ordre qu'il fait souvent appel dans les chapitres du même livre sur l'histoire de la bourgeoisie. Dans le livre III enfin, il va jusqu'à écrire : « C'est dans le rapport direct entre le propriétaire des moyens de production et le producteur immédiat que nous trouvons chaque fois le secret intime, la base cachée de toute la construction sociale... Ce qui n'empêche que la même base économique, du moins dans ses lignes essentielles, ne puisse présenter, dans la réalité, des variations allant à l'infini, dues à des circonstances empiriques innombrables, aux conditions naturelles, rapports de races, influences historiques, etc., qui ne peuvent être comprises que par l'analyse de ces circonstances empiriques. »

Nous voyons de même Plekhanov critiquer comme « trop unilatérale » la thèse, soutenue par Espinas, d'après laquelle « l'idéologie » des Grecs (religion et philosophie) aurait été directement déterminée par leur « technologie ». Cette explication ne convient, dit-il, qu'aux sociétés primitives, c'est-à-dire aux sociétés sans classes. Au contraire, « essayez de donner une explication économique directe de l'école de David dans la peinture française du XVIII^e siècle, et vous aboutirez à un résultat qui ne sera rien de plus qu'un non-sens ridicule et fastidieux. Mais considérez cette école comme le reflet idéologique de la lutte de classe qui se déroulait au sein de la société française à la veille de la grande Révolution, et immédiatement la question changera totalement d'aspect. »

Le marxisme ne repose donc pas sur une conception unilatérale

de la vie sociale. Il s'agit ici, comme le dit Engels, d'une hypothèse de travail, d'un « fil conducteur », grâce auxquels, à travers les multiples actions et réactions réciproques des divers éléments, l'analyse démêle, un facteur, non pas seul agissant, mais primordial, fondamental et « en dernière instance » déterminant : le facteur économique, et spécialement le développement des forces productives.

2° On s'est également mépris sur le rôle que le matérialisme historique accorde aux facteurs psychiques, à ce qu'il appelle « l'idéologie ». Tantôt on lui a prêté l'affirmation que celle-ci n'était qu'un facteur négligeable, voire un *épiphénomène* sans efficacité. Tantôt on lui a attribué une psychologie étroite, réduisant tous les mobiles humains au « primat des intérêts matériels », selon l'expression de C. Bouglé et J. Raffault dans leurs *Eléments de Sociologie*.

En réalité, ni Marx, ni Engels n'ont nié l'efficacité des idées, ce qui eût été d'ailleurs une singulière inconséquence de la part d'auteurs qui ont tant écrit ! Du point de vue « dialectique », au contraire, — et ceci est déjà indiqué dans *l'Idéologie allemande*, — « la prise de conscience du développement du monde par l'esprit humain amène un stade nouveau de développement, celui où l'homme transforme le monde à son usage, où le monde s'humanise et se rationalise » (René Maublanc). Dans le *Manifeste communiste*, Marx et Engels insistent sur la nécessité « d'éveiller parmi les ouvriers la conscience la plus claire possible de l'opposition qui existe entre la bourgeoisie et le prolétariat » : à quoi cela servirait-il, si la conscience n'était qu'un « épiphénomène » ? Dans le *Capital*, Marx, bien loin de négliger les facteurs psychologiques, devance les vues de Max Weber sur les affinités de la Réforme et de l'esprit protestant avec le développement du capitalisme. Il tient donc compte même de ces interactions entre faits économiques et faits religieux, que signale aussi René Maunier dans son livre *L'économie politique et la Sociologie*. Dans *l'Anti-Dühring*, Engels montre que l'idée d'égalité, tout en étant « un produit historique », a joué et continue à jouer un rôle fort important, du point de vue théorique comme du point de vue pratique. Dans son *Feuerbach*, il précise

ainsi le rôle de l'idéologie : « Toute idéologie, sitôt qu'elle est constituée, évolue en union étroite avec le fond de représentations donné, et elle le développe. Autrement, ce ne serait pas une idéologie, c'est-à-dire une opération qui consiste à s'occuper de pensées comme de réalités autonomes, évoluant de façon indépendante et soumises uniquement à leurs propres lois. Les conditions matérielles d'existence des hommes, dans la tête desquels se poursuit ce processus de pensées, déterminent en fin de compte le cours de ce processus ; mais ce fait reste nécessairement ignoré d'eux ; sans cela, c'en serait fini de toute l'idéologie. »

Bien plus, le matérialisme historique reconnaît, dans une certaine mesure, à l'idéologie le pouvoir de se développer, à partir d'un fond d'idées donné, selon ses propres lois. Non seulement l'idéologie, écrit Engels, « réagit à son tour sur la base économique » ; mais, en ce qui concerne spécialement le droit, « il arrive rarement qu'un code soit l'expression brutale, intransigeante, authentique de la domination d'une classe : la chose elle-même ne serait-elle pas contraire à la notion de droit ?... C'est ainsi que le cours du « développement du droit » ne consiste en grande partie qu'à essayer tout d'abord d'éliminer les contradictions résultant de la traduction directe de rapports économiques en principes juridiques et d'établir un système juridique harmonieux. » A plus forte raison en est-il ainsi pour « les régions idéologiques qui planent encore plus haut », et c'est pourquoi, ajoute Engels, « des pays économiquement retardataires peuvent pourtant tenir le premier violon en philosophie ».

Même point de vue chez deux interprètes plus récents du marxisme. G. Plekhanov remarque que la plupart des « usages et convenances » de la « bonne compagnie » s'expliquent non pas directement par l'état des forces productives, mais par la *psychologie d'une classe non productrice*, et que, par suite, « le facteur économique cède ici la place au facteur psychologique ». N. Boukharine déclare que « c'est une affirmation sans fondement de dire que la théorie du matérialisme historique refuse toute importance aux superstructures en général et à l'idéologie en particulier ». Cette idéologie n'est d'ailleurs, selon N. Boukhanine, que la cristallisation, en un système de pensées, sentiments ou règles de conduite, d'une

psychologie sociale : par exemple, dès l'aurore du mouvement ouvrier, le prolétariat éprouvait le sentiment de l'injustice du régime capitaliste ; mais tout cela était encore confus, mal déterminé : peu à peu cependant ce sentiment vague donne naissance à des formules nettes, cohérentes, à un système de revendications, à un « programme », à un « idéal » ; dès lors, l'idéologie de la classe ouvrière est constituée.

Le marxisme a fortement marqué le caractère *collectif* de ces superstructures idéologiques, et l'on verra plus loin que N. Boukharine n'hésite pas à faire, tout comme Durkheim, une place à la notion de « conscience collective ». Dans le *Dix-huit brumaire*, Marx précise que toutes ces superstructures « d'impressions, d'illusions, de façons de penser, de conceptions de la vie », qui s'élèvent sur la base des conditions sociales d'existence, « c'est la classe tout entière qui les crée et les façonne ». Engels écrit de même dans son *Feuerbach* : « S'il s'agit de rechercher les forces motrices qui — consciemment ou inconsciemment, et, à vrai dire, très souvent inconsciemment — se trouvent derrière les mobiles de l'action historique des hommes et qui constituent en fait les véritables et dernières forces motrices de l'histoire, il ne peut tant être question des motifs des individus, si éminents que soient ceux-ci, que de ceux qui mettent en mouvement de grandes masses, des peuples tout entiers et, dans chaque peuple, des classes entières de la population. »

Que, d'autre part, cette idéologie collective implique des phénomènes psychologiques complexes, grâce auxquels la réalité qu'elle est censée traduire se trouve transformée, idéalisée, sublimée, et en définitive, défigurée ; que, par suite, elle ne se ramène pas au « primat des intérêts matériels », et qu'elle aboutisse, selon le langage marxiste, à des représentations « fantastiques », c'est encore une des idées fondamentales de la doctrine, en même temps qu'une idée essentiellement sociologique. Sans doute, écrit Engels, « dans l'histoire de la société, les facteurs agissants sont exclusivement des hommes doués de conscience », et ainsi « rien ne se produit sans un but conscient, voulu » ; mais, d'autre part, « les nombreuses volontés individuelles qui agissent dans l'histoire donnent la plu-

part du temps des résultats tout autres que ceux que l'on se proposait, souvent même des résultats tout à fait opposés ». Mais c'est surtout Marx qui, montrant dans le *Capital* le « caractère fétiche de la marchandise » (c'est-à-dire cette « fantasmagorie qui fait apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes »), développe, sur les représentations collectives, des considérations que ne désavouerait pas un sociologue durkheimien : « La forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises. »

Le marxisme authentique ne méconnaît donc pas le côté psychologique et idéologique de la vie sociale. Il se refuse seulement à y voir le facteur fondamental, et surtout la traduction fidèle de la réalité sociologique. Il implique, selon l'expression de Th. Masaryk, un *illusionisme*, c'est-à-dire une conception d'après laquelle « les fins consciemment poursuivies par les individus ne sont pas les causes suffisantes de l'évolution sociale ». Or cette conception, loin de l'exclure, comme certains l'ont cru, des doctrines sociologiques, constitue au contraire, on le montrera plus loin, un des postulats indispensables de toute sociologie véritablement objective. N'a-t-on pas vu ci-dessus Durkheim lui-même, dans son article sur Labriola, déclarer « féconde » cette idée « que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience » ? « Que d'ailleurs, écrit de même C. Bouglé, les raisons que se donne l'homme pour expliquer sa conduite expriment rarement les causes véritables des institutions, c'est un point sur lequel s'accorderaient la

plupart des sociologues. Contre les *historiens historisants*, ils maintiennent que la défiance à l'égard des motifs avoués — fussent-ils explicitement formulés dans vingt documents — est une précaution de méthode qui s'impose. » Ici encore, le marxisme est donc bien dans la ligne de la sociologie scientifique.

3° Il est inexact enfin, en dépit de quelques imprécisions de terminologie, que le marxisme repose sur une conception *fataliste* de l'évolution sociale. Bien au contraire, il est avant tout une « philosophie de l'action », ainsi qu'Engels, rappelant le mot du Faust de Goethe, le dira en 1892 : « Avant d'argumenter, les hommes agissaient. *Au commencement, était l'action*. Et l'action humaine avait résolu la difficulté, bien avant que la subtilité humaine ne l'eût découverte. » Mais c'était déjà le point de vue central des thèses de Marx sur Feuerbach (1845) : la *praxis*, l'activité humaine comme action réelle, concrète sur la nature, telle en était l'idée fondamentale, et Marx, critiquant le vieux matérialisme « selon lequel les hommes sont les produits des circonstances et de l'éducation », lui reprochait précisément d'oublier « que les circonstances sont justement transformées par les hommes et que l'éducateur lui-même doit nécessairement être éduqué ». Dans *la Sainte Famille*, il objectait à ceux qui en viennent à personnifier l'histoire : « L'histoire ne fait rien. C'est l'homme, l'homme réel, l'homme vivant, qui fait, qui possède, qui combat ; ce n'est pas l'histoire qui utilise l'homme pour réaliser ses fins, comme si elle était une personne indépendante ; elle n'est rien, rien que l'activité de l'homme poursuivant ses fins. »

Sans doute, le champ d'action de l'homme est limité par les conditions dans lesquelles cette action s'exerce : « Les hommes font leur propre histoire ; ils ne la font pourtant pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais bien dans des conditions directement données et héritées du passé. » Mais, dans ce déterminisme qui, selon le marxisme, se ramène, en dernière analyse, à l'action des facteurs économiques et spécialement des forces productives, il ne faut voir, ainsi que l'observe R. Mondolfo, nul fatalisme : « L'homme lui-même, écrit Marx dans ses *Théories de la*

plus-value, est la base de sa production matérielle. » Si l'économie en vient parfois à dominer l'activité humaine, s'il y a alors « rébellion des forces productives » contre l'homme, cette économie, ces forces productives n'en sont pas moins déjà un produit de l'activité humaine ; c'est, selon l'image fameuse, l'apprenti sorcier inhabile à maîtriser les puissances que sa propre action a déchaînées. Et ainsi, comme l'observait Arturo Labriola, « la dépendance où l'homme se trouve par rapport aux circonstances n'est au fond que sa dépendance par rapport à lui-même ».

Ici encore, les interprètes les plus fidèles du marxisme sont d'accord. D. Riazanov, l'ancien directeur de l'Institut Marx-Engels, montrant comment Marx a fait de la philosophie purement contemplative de Feuerbach une doctrine d'action et de transformation sociale, écrit : « D'après Feuerbach, l'homme n'est qu'un élément passif enregistrant docilement toutes les impulsions qu'il reçoit de la nature. A cette assertion, Marx en opposa une autre : tout ce qui s'accomplit dans l'homme, toutes les modifications de l'homme même sont le résultat non seulement de l'action de la nature sur lui, mais encore, dans une plus large mesure, de son action à lui sur la nature... Il agit lui-même sur la nature et, en la transformant, transforme les conditions de son existence et en même temps se transforme lui-même. » Nous voilà loin du fatalisme ! C'est ce que précise aussi N. Boukharine : « Le déterminisme social, écrit-il à propos du matérialisme historique, ne doit pas être confondu avec le fatalisme. Le fatalisme, c'est la croyance en un *destin* aveugle et inévitable... Cette doctrine, à l'encontre du déterminisme, nie la volonté humaine en tant que facteur de l'évolution. »

On voit maintenant comment la sociologie, au cours de son histoire, est parvenue à comprendre que, pour se poser comme science objective et autonome des faits sociaux, elle n'a besoin de négliger aucun des éléments proprement humains de la réalité sociale. Partie d'un point de vue purement normatif, elle n'est parvenue que peu à peu à l'intelligence du déterminisme qui lui est propre. Elle l'a d'abord cherché en dehors de l'homme, dans de vagues analogies

avec les faits biologiques, puis, par réaction, dans des facteurs subjectifs qui ne sauvegardaient son caractère de « science de l'homme » qu'en ruinant la spécificité de son objet. Nous commençons à entrevoir maintenant que cette spécificité peut être respectée, que le déterminisme sociologique peut être affirmé, sans méconnaître pour cela le rôle des facteurs psychiques ou « idéologiques » et sans tomber dans un fatalisme théoriquement et pratiquement inacceptable.

deuxième partie

**POSTULATS, METHODES
ET HYPOTHESES**

LES POSTULATS DE LA SOCIOLOGIE

Après avoir examiné comment les problèmes sociologiques en sont venus à se poser sous la forme scientifique, nous sommes maintenant à même de dégager les postulats que requiert l'existence de la sociologie comme science.

La réalité sociale

Nous avons vu d'abord la sociologie s'efforcer de se soustraire aux préoccupations normatives pour s'élever à l'état d'une connaissance objective de la réalité sociale. Cette objectivité de la science n'exige-t-elle pas une séparation entre la théorie et la pratique, primitivement confondues, ou tout au moins une certaine disjonction entre les deux points de vue de la connaissance et de l'action ?

Théorie et pratique

Remarquons tout de suite qu'ici plus que partout ailleurs il est

impossible de poser une telle distinction comme absolue. En sociologie, en effet, l'objet même de la recherche, c'est l'action humaine collective, l'action des hommes vivant en groupe. Qu'il s'agisse d'un quelconque des aspects de la vie sociale : de la vie économique, politique, juridique, religieuse, domestique, etc., c'est toujours en présence de certaines *façons d'agir* que nous nous trouvons. L'homme n'est plus ici uniquement spectateur, comme il peut l'être en présence d'un phénomène physique ou biologique, il est à la fois spectateur et acteur.

Soit ! dira-t-on, mais il faut distinguer entre la réalité sociale, essentiellement dynamique, on l'accorde bien volontiers, et la *connaissance*, qui peut et doit rester purement spéculative, de cette réalité. N'est-ce pas d'ailleurs la distinction qui avait été posée au seuil même de cet exposé, lorsqu'il a été montré que le passage du point de vue normatif au point de vue positif fut l'une des étapes nécessaires de la constitution de la sociologie comme science ? Autrement dit, le sociologue peut être le spectateur des phénomènes sociaux et, comme tel, il peut en reconnaître le caractère dynamique, sans être lui-même acteur.

Nous croyons qu'il y a derrière cette objection tout un monde d'illusions : 1° Elle repose d'abord, nous semble-t-il, sur une conception infiniment trop simple des rapports de la théorie et de la pratique, de la pensée et de l'action. Tout le monde, ou à peu près, admet aujourd'hui que ces rapports sont réciproques, que partout la technique a d'abord mené à la connaissance théorique, spéculative, mais qu'ensuite celle-ci, une fois constituée, a réagi sur la technique, tout en continuant à subir incessamment les exigences de la pratique sociale tout entière. Un des maîtres de la psychotechnique, J.-M. Lahy, écrivait à ce sujet : « Les sciences dérivent des créations réalisées par l'homme dans le domaine de la pratique. C'est de la pratique, et à l'aide de méthodes de plus en plus perfectionnées, que naît la théorie et que, par le mouvement dialectique, apparaît la science. La science n'est donc ni la pure théorie, ni la simple application, mais une synthèse de la pratique dirigée par la théorie et de la théorie sans cesse enrichie par la pratique. »

2° S'il est un domaine où cette interaction de la théorie et de la pratique soit patente, c'est bien le domaine social. Ici plus que partout ailleurs, ce serait chimère de prétendre établir entre la pensée et l'action une séparation qui, à vrai dire, n'est réalisée nulle part. Le philosophe Gustave Belot consacre plusieurs pages de ses *Etudes de Morale positive* à ces phénomènes de « récurrence », comme il les appelle, qui consistent dans un « rapport de réaction sur soi-même » et qui distinguent profondément la « technique sociale » de toutes les autres techniques. En fait, écrit-il, « la conception mécaniste d'une « nature sociale » est d'autant mieux vérifiée [encore ne l'est-elle jamais intégralement] qu'on remonte à des âges plus primitifs et à des sociétés plus rudimentaires ». Dès qu'on s'élève un peu au-dessus de ce stade, cette conception devient totalement fautive. Et, en particulier, « la seule connaissance que nous acquérons de nous-mêmes nous transforme et ne nous laisse pas tels que nous étions avant cette connaissance ».

Une des formes de cette réaction de l'homme sur lui-même est en effet cette connaissance qu'il prend de sa vie collective par la sociologie. Ici, *la science elle-même devient action ; elle modifie son propre objet*. — Bien mieux, la connaissance que nous donne la sociologie de l'évolution humaine réagit sur la notion même que nous pouvons nous faire de la science positive. S'il est en effet un résultat qui puisse aujourd'hui être regardé comme acquis, — « recoupé » d'ailleurs qu'il est par les résultats concordants de la psychologie et de l'épistémologie, — c'est qu'une forme de pensée quelconque, la science comme les autres, est toujours un produit historique de conditions sociales déterminées.

3° Nous touchons ici à l'illusion majeure que recèle l'objection exposée ci-dessus. Rien de plus anti-sociologique, à notre avis, que cette prétention du sociologue à s'ériger en pur « spectateur » et ainsi à s'abstraire, en quelque sorte, de l'histoire. Le sociologue est nécessairement l'homme d'une certaine époque et d'un certain milieu : il ne saurait vivre, comme les dieux d'Epicure, dans les intermondes. Au reste, l'histoire même de la sociologie le prouve suffisamment. Seul, il est vrai, le marxisme a explicitement affirmé

cette solidarité intime de toute théorie et de toute pratique, à tel point que, lors de la discussion qui eut lieu, en 1902, à la *Société française de Philosophie*, c'est par ce trait que Georges Sorel crut pouvoir définir le « matérialisme historique ». Mais on peut dire, que, sans en prendre toujours clairement conscience, toutes les théories, même celles dont les prétentions ont été le plus objectives, ont plus ou moins subi, en des sens divers, cet empire des préoccupations pratiques. La création même de la sociologie coïncide avec la période de transformation économique et de perturbations politiques de la seconde moitié du XVIII^e siècle et surtout du début du XIX^e. Déjà esquissée chez les Encyclopédistes, cette notion d'une « science de l'homme » en société est en rapport, chez Saint-Simon, avec la préoccupation de remédier, en « organisant » la production, à la crise révolutionnaire et à « l'anarchie » de l'industrialisme naissant ; son plan d'un ordre social hiérarchique fondé sur une organisation des banques et la prééminence des « comtes » et des « barons » de l'industrie traduit assez bien les inquiétudes de la grande production livrée aux aléas de la libre concurrence. C'est du même souci de « terminer la Révolution » et de fonder sur la sociologie une « politique positive » qui réaliserait « l'ordre » en même temps que le « progrès » qu'était hanté Aug. Comte. Un peu plus tard, nous trouvons dans la doctrine de Spencer un écho des tendances individualistes de l'économie libérale. L'organicisme, auquel il se rattache en partie, est d'ailleurs le prototype de ces théories dans lesquelles des notions d'apparence scientifique sont utilisées à des fins pratiques : l'idée mère en est fort ancienne puisqu'elle fut employée, dès 493 avant notre ère, par le patricien Ménénius Agrippa, à persuader les plébéiens que les intérêts de toutes les classes de la cité étaient solidaires. Depuis lors, les considérations biologiques ou pseudo-biologiques ont souvent servi au même usage : nous le montrerons au chapitre VI pour la théorie des races. Nous avons signalé aussi le caractère tendancieux des théories du *Volksgeist*, comme aussi de certaines interprétations de la « psychologie des foules ». Quant à la sociologie américaine, les quelques citations que nous donne D. Parodi dans l'*Année Sociologique* (1925) du livre de F. W. Roman, *La place de la sociologie dans*

l'éducation aux Etats-Unis, sont suffisamment expressives. Lorsque Roman constate : « Chaque année, l'enseignement secondaire peut dresser la liste des professeurs qui sont tombés, à raison des opinions qu'ils professaient ou enseignaient et qui n'ont pas été approuvées par les classes capitalistes », nous comprenons que nous sommes ici assez loin de la sérénité de la « science pure ». L'école sociologique française, bien que d'esprit plus théorique, n'est pas demeurée étrangère à de telles préoccupations. D'Espinas, M. Davy nous dit que ce fut « son but de régénération morale et politique de la nation » qui fit de lui un sociologue. Tel fut également le point de départ de la pensée de Durkheim : « jouer un rôle dans la reconstitution sociale de la France meurtrie », tel était, nous dit encore M. Davy, le but qu'il se proposait dès son entrée à l'Ecole Normale, et lui-même l'a écrit dans la préface à sa *Division du Travail* : « Nous estimerions que nos recherches ne mériteraient pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. » Faut-il rappeler enfin qu'un des derniers livres de Fr. Simiand, consacré aux *Fluctuations économiques à longue période*, était destiné, de l'aveu même de l'auteur, à rechercher « quelque apaisement à nos craintes présentes » suscitées par la crise mondiale d'alors ?

Loin donc de réclamer une disjonction radicale de la théorie et de la pratique, la connaissance objective de la réalité sociale exige au contraire la reconnaissance expresse des relations réciproques entre l'une et l'autre. Il n'y a ici nul cercle vicieux, nulle contradiction avec la distinction que nous avons posée au début entre le *normatif* et le *positif*. L'illusion des recherches normatives consistait précisément à partir d'un idéal conçu *a priori*, de façon absolue, comme si cet idéal était indépendant de toute condition historique et concrète. Ainsi faisaient les alchimistes lorsqu'ils posaient comme but de leurs recherches la prolongation indéfinie de la vie ou la transmutation des métaux en or. En matière sociale, l'erreur s'aggravait du fait que cet idéal, pris pour absolu, était en réalité, de façon plus directe que partout ailleurs, en relation avec certaines conditions sociales déterminées. Réagir contre cette illusion, et, tout en s'efforçant le plus possible, cela va de soi, vers l'objectivité indispensable

à la probité intellectuelle, prendre conscience de l'intime solidarité de la théorie et de la pratique, telle nous paraît être la condition même de l'attitude scientifique en sociologie.

L'objectivisme sociologique

C'est, au fond, cette condition qu'énonçait Durkheim, lorsqu'il écrivait que le sociologue doit traiter les phénomènes sociaux « comme des choses ».

« Est chose, expliquait-il dans les *Règles de la méthode sociologique*, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou plutôt s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, car elle est inaccessible : ce sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations économiques. Ce n'est pas telle ou telle conception de l'idéal moral ; c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement la conduite. »

Et comme cette formule : considérer les faits sociaux comme des choses, avait soulevé des protestations, Durkheim précisait : « La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observation et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. »

L'illusion — d'ailleurs très répandue et très tenace — dont nous parlions plus haut consiste précisément à *méconnaître la nécessité*

de ce travail qu'indique Durkheim, à s'imaginer que, sur les choses sociales, on peut s'en tenir aux représentations courantes, celles du « sens commun », aux apparences subjectives sous lesquelles ces réalités sociales se présentent à la conscience. Lorsqu'il s'agit des réalités physiques, voire physiologiques, nous avons mieux le sentiment de la distance qui sépare les représentations du sens commun de la connaissance scientifique : nous savons tous qu'il ne suffit pas d'avoir des yeux et un peu de « bon sens » pour connaître les lois de l'optique et savoir ce qu'est la lumière, qu'il ne suffit pas d'avoir un estomac et de digérer pour connaître la physiologie de la digestion. Au contraire, dès qu'il s'agit des choses sociales, on estime que ce sont là des objets simples sur lesquels tout le monde se trouve d'emblée compétent sans aucune étude préalable ! Ne savons-nous pas tous ce que c'est que « la famille », « la patrie », voire « la propriété » ? On s'expose, en exprimant un doute, à soulever bien des protestations.

Et pourtant, quoi qu'il s'imagine, Joseph Prudhomme est encore moins compétent en sociologie qu'en toute autre matière. Tous ceux qui se sont penchés, avec quelque probité intellectuelle et quelque sens critique, sur les réalités sociales sont d'accord sur ce point. Ce n'est pas seulement le marxiste Engels qui, dans son *Anti-Dühring*, dénonce le sens commun, « ce compagnon si respectable tant qu'il reste entre les quatre murs de sa maison », mais qui « essuie des aventures tout à fait étonnantes dès qu'il s'engage dans le vaste monde de la recherche ». Ce n'est pas seulement Durkheim qui, au seuil de ses *Règles de la méthode sociologique*, nous met en garde contre « les suggestions du sens commun » dont il serait bien admirable, dit-il, qu'elles eussent en sociologie une autorité qu'elles n'ont plus depuis longtemps dans les autres sciences. C'est le sociologue catholique Paul Bureau qui, dans son *Introduction à la méthode sociologique*, s'applique à montrer que cette défiance à l'égard du « bon sens » est ici indispensable et qui cite jusqu'à quatorze exemples de propositions paradoxales, qui n'en sont pas moins, selon lui, des vérités sociologiques. C'est un anthropologiste éminent, Eug. Pittard, qui, révoquant en doute dans son ouvrage sur *les Races et l'Histoire* l'explication simpliste qu'on donne sou-

vent des migrations humaines, à savoir que le peuple migrateur « se sentait à l'étroit dans son pays », remarque que cette « évidence » n'est nullement assurée puisqu'on n'a jamais évalué ni le nombre des habitants ni les ressources que pouvait fournir le pays, et que d'ailleurs on a vu se produire des famines épouvantables qui n'étaient suivies d'aucune migration. C'est Fr. Simiand rappelant dans *Statistique et Expérience* l'opinion d'Adam Smith selon laquelle les salaires les plus hauts se trouvent dans les professions les moins agréables et faisant observer que cette opinion « vraisemblable » est pourtant parfaitement fausse.

Nous pourrions allonger cette liste à l'infini. Mieux vaut remarquer, avec Simiand encore, que ces démentis donnés au « bon sens » vulgaire s'expliquent précisément par les caractères propres de la réalité sociale. « Si, écrit-il, nos résultats ne sont pas ceux qu'attendait le sens commun, ni que prévoyait un raisonnement de cabinet, ce n'est pas que la réalité à laquelle ils correspondent ne soit pas « raisonnable », c'est qu'elle relève d'un autre ordre de raisons. » Autrement dit, la méthode subjective, l'introspection individuelle est incompétente là où les faits présentent « un caractère collectif manifeste ».

Au reste, l'étude positive des faits sociaux a amplement justifié cette défiance des sociologues à l'égard du « sens commun ». Elle a révélé en effet que les notions qui nous sont les plus familières sont loin d'être les plus « claires et distinctes », les plus intelligibles. Nous croyons savoir ce qu'est « la famille » : mais remarquons-nous seulement que notre famille actuelle comprend deux groupes sociaux, qui aujourd'hui coïncident, mais qui, à certaines étapes de l'évolution sociale, sont nettement distincts : le groupe domestique — celui des *parents* — et le groupe conjugal — celui des *époux* ? A son tour, la notion de « parenté » a toute une histoire, d'où il résulte qu'elle est loin de se confondre, ainsi qu'on l'admettrait volontiers sans réflexion, avec la relation physiologique de consanguinité. Que dire des notions économiques, celles de *propriété*, de *salaires*, de *valeur*, etc., sur lesquelles les économistes sont loin de s'entendre ?

Sachons donc comprendre que le monde social constitue, autant et plus que le monde physique, une *terra incognita* qu'il s'agit d'explorer patiemment, minutieusement. Ce n'est pas avec des déductions ni des vraisemblances qu'on fait la science, mais avec le sentiment profond d'un *objet*, d'une réalité extérieure, qu'on n'apprend à connaître qu'en l'observant et en l'analysant, et non en regardant en soi-même, en analysant ses propres idées ou ses préjugés.

Le critère du social

La sociologie ne postule pas seulement cette notion d'une réalité objective du monde social. Elle prétend être une science autonome, distincte de la biologie et de la psychologie, ce qui suppose évidemment que cette réalité a ses caractères propres.

Dès lors se pose la question de savoir à quel signe nous pourrions reconnaître ces faits parmi tous les autres, quel sera, en un mot, le critère du social. C'est en effet une erreur de croire, ainsi que l'observait Durkheim, que tout ce qui se passe dans la société soit social : « A ce compte, il n'y a, pour ainsi dire, pas d'événements humains qui ne puissent être appelés sociaux. Chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie. »

La contrainte sociale

On sait que ce critère du *social*, Durkheim a cru le trouver dans la *contrainte* qu'exercent les modes collectifs de sentir, de penser et

d'agir, sur l'individu. « Est fait social, écrit-il dans les *Règles*, toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure. » Et en effet, « traditions » de toute espèce, dogmes et rites religieux, impératifs moraux, lois et coutumes, conventions du « savoir-vivre », de la « civilité » ou de l'étiquette, styles esthétiques et règles des diverses formes d'art (telle la fameuse règle des trois unités au XVII^e siècle), systèmes économiques de production, d'échange et de répartition, procédés techniques ou même logiques (telles les règles de la démonstration mathématique classique), il est bien vrai que tous ces phénomènes présentent ce caractère commun d'exercer sur l'individu une *pression* à laquelle il ne se soustrait jamais sans danger. Ce sont, selon l'expression de Fauconnet et Mauss dans l'article *Sociologie* de la *Grande Encyclopédie*, des *institutions*, c'est-à-dire des formes que l'individu trouve tout établies avant lui, dont il ignore souvent l'origine, auxquelles enfin il doit ou bien se conformer, ou bien livrer bataille à ses risques et périls.

Ce critérium nous paraît encore le meilleur qu'on puisse fournir. En quel sens par exemple *le langage* est-il un fait social ? En ce sens que certaines façons de s'exprimer sont, dans un milieu donné, obligatoires, et d'autres prohibées (règles de l'orthographe, de la grammaire, de la syntaxe). En ce sens aussi que cette contrainte est bien extérieure aux individus puisqu'elle leur survit : les règles en question subsistent de longues années, parfois de longs siècles, alors que les individus passent et meurent. Il n'est pas jusqu'à *la façon de se nourrir* qui, en ce sens, ne cesse d'être un fait purement physiologique pour devenir à certains égards un fait social. C'est ainsi que Lucien Febvre (1878-1956), observant que le milieu naturel ne détermine pas directement le mode d'alimentation des groupes humains, écrit : « La contrainte sociale ne cesse de jouer... Contrainte sociale, contrainte religieuse : les deux confondues. Entre l'homme, ses désirs, ses besoins et tout ce qui, dans la nature, peut être utilisé par lui, des croyances s'interposent, des idées, des pratiques. »

Cette contrainte ne se manifeste pas seulement de façon subjective, mais aussi par des faits objectifs et extérieurement constata-

bles. Durkheim l'avait nettement indiqué : « Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ; et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque *sanction* déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence. » La sanction, d'après R. Maunier, peut être mystique (excommunication, malédiction, pénitence, mise à l'index), juridique (peine ou réparation civile), morale (réprobation, blâme) ou satirique (brimade, rire, moquerie). Quant à la résistance, elle se traduira surtout par cette opposition aux « nouveautés » que Lucien Lévy-Bruhl a montrée si puissante dans les sociétés dites « primitives », mais qui n'est certes pas inconnue des sociétés plus évoluées : « Dans l'ancienne Sorbonne, nous dit R. Maunier, la mission était donnée aux quatre plus anciens docteurs, désignés du nom de *sénieurs*, de s'opposer à toute nouveauté. Et l'on sait combien les corps de métiers ont lutté âprement contre l'innovation technique, attentatoire « aux us et aux coutumes del mestier ». Les groupes religieux ont professé un vrai misonéisme ; et c'est chez eux qu'ont pu se conserver, comme en des vases clos, les usages anciens. Le *tabou du nouveau* est leur loi. Et ainsi, selon le dicton de notre coutume de Beauvaisis, il faut suivre l'usage *parce que toutes nouveautés sont défendues.* »

Toutefois ce critère de la « contrainte sociale » exige quelques précisions.

1° Il ne définit pas l'*essence* du social : aucune science d'ailleurs ne commence par une définition exhaustive de son objet. Encore bien moins s'agit-il de l'*origine* de la société, et c'est un contresens d'écrire, comme l'a fait François Picard, que, « pour Durkheim, la société *est née de la contrainte* ». Quand on dit que la contrainte est le caractère discriminant des phénomènes sociaux, il va de soi qu'il s'agit uniquement — Durkheim lui-même l'a précisé à mainte reprise — d'un simple « signe extérieur » permettant de « délimiter le champ de la recherche » (*Règles*, p. XX) : rien de plus.

2° Il ne saurait être question d'une contrainte *artificielle*, et c'est un autre contresens que d'objecter à Durkheim comme l'a fait le

même auteur : « Les superstitions et les tabous ne résultent pas de la volonté d'un législateur les prodiguant d'une main généreuse. Ils sont dans les mœurs avant d'être codifiés. » Une telle interprétation se heurte à l'ensemble de l'œuvre durkheimienne ainsi qu'aux textes les plus formels : « La contrainte, avait pris soin de préciser Durkheim, ne dérive pas d'un arrangement conventionnel que la volonté humaine a surajouté de toutes pièces au réel ; elle sort des entrailles mêmes de la réalité ; elle est le produit nécessaire de causes données. » Et, faisant précisément honneur à Comte d'avoir mis fin au préjugé « artificialiste », il écrivait : « Les institutions des peuples ne pouvaient plus être considérées comme le produit de la volonté, plus ou moins bien éclairée, des princes, des hommes d'Etat, des législateurs. »

3^o Enfin, pour être vraiment discriminant des faits sociaux, ce caractère de contrainte doit se distinguer aussi de la fatalité des lois physiques. Ici cependant la distinction est plus délicate. Selon Durkheim, la contrainte sociale serait une contrainte surtout morale : elle serait essentiellement due « au prestige dont sont investies certaines représentations ». Il est bien vrai que la contrainte sociale agit le plus souvent par l'intermédiaire d'une idéologie et nous aurons à revenir sur ce point. Cependant il arrive que des systèmes sociaux se maintiennent alors qu'ils ont perdu tout « prestige ». Ne serait-ce pas un peu le cas de notre système économique actuel ? N'est-il pas quelque peu déchu du caractère sacro-saint que lui attribuaient les économistes « orthodoxes », et les vénérables « harmonies économiques » que célébrait Bastiat font-elles encore illusion à quiconque ? Et pourtant, le système dure ; il « résiste », comme dit Durkheim, et il résiste énergiquement, violemment, parfois cruellement. Karl Marx nous paraît avoir touché ici plus juste. Dans une lettre adressée à Annenkov, le 28 décembre 1846, à propos de Proudhon, il écrivait : « Qu'est-ce que la société ?, quelle que soit sa forme ? C'est le produit de l'action réciproque des hommes. Les hommes sont-ils libres de se choisir telle ou telle forme sociale ? Nullement. Prenez un état défini du développement des forces productives des hommes, et vous aurez une forme définie de la distribution et de la consommation. Prenez un stade de développement

déterminé de la production, de la distribution et de la consommation, et vous aurez un ordre social déterminé, une organisation déterminée de la famille, des castes ou des classes, en un mot toute une société civile déterminée... Il est superflu d'ajouter que les hommes ne sont pas libres de choisir leurs forces productives. Les forces productives sont le résultat de l'énergie humaine en action ; mais cette énergie elle-même est conditionnée par les rapports dans lesquels les hommes se trouvent, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale préexistante qu'ils se créent, qui est le produit de la génération antérieure. »

Ainsi, la contrainte sociale laisse la porte ouverte, non certes à une liberté absolue, mais à l'action humaine. En effet, tandis que la contrainte physique provient d'une source totalement étrangère à l'homme, la contrainte sociale est extérieure à l'individu, mais elle enveloppe des éléments humains. Ici, l'homme se trouve prisonnier des chaînes qu'il s'est forgées : l'action humaine se cristallise en institutions, en traditions, dont la puissance contraignante pèse ensuite sur l'homme lui-même. A une époque où nous voyons la technique humaine se retourner contre l'homme et créer parfois la misère, alors qu'elle était destinée à créer la richesse, comment pourrions-nous ne pas être frappés par cette caractéristique majeure des phénomènes sociaux ?

La « conscience collective »

La contrainte morale sur laquelle a surtout insisté Durkheim n'est qu'un aspect particulier de cette contrainte sociale. Il n'en est pas moins vrai que cet aspect « moral » ou « idéologique » de la contrainte sociale est bien un de ses aspects les plus apparents et les plus sensibles, et c'est ce que signifie surtout pour nous la notion de « conscience collective ». L'homme aperçoit sa nature sociale et l'ensemble des phénomènes sociaux à travers tout un travestissement idéologique, et c'est en ce sens qu'on peut dire avec Marcel Mauss, bien que l'expression prête un peu à équivoque, que

les phénomènes sociaux sont des phénomènes *artificiels, conventionnels*, c'est-à-dire qu'ils résultent pour une certaine part de l'idée que l'homme s'en fait, au lieu d'être purement *naturels*, au sens biologique du terme.

Rappelons-nous ici les indications de l'historien Paul Lacombe et des psycho-sociologues sur « la puissance contraignante » de l'opinion. Songeons au sens et à la valeur que prennent dans certains milieux les notations de « bien pensant » et de « mauvais esprit ». Pensons à ce sentiment de « respect » qu'inspirent certaines représentations, en particulier les représentations morales, et dont Kant avait fait le sentiment moral par excellence. Observons que ces représentations deviennent parfois de véritables « dogmes », tels ces « dogmes sexuels » qu'analysait en 1932 Adrienne Sahuqué. Et nous comprendrons qu'en dépit des objections qu'elle a soulevées, la notion de « conscience collective » exprime elle aussi des faits incontestables, — si incontestables que les psychologues contemporains ont fait, de nos jours, l'usage le plus fécond de cette idée qu'une grande part du psychisme individuel s'explique, non par l'individu, mais par les conditions que lui impose le milieu social.

Bien entendu, ici comme à propos de la notion de contrainte sociale, sachons nous débarrasser de toute préconception portant sur « l'essence » des choses et nous placer à un point de vue purement méthodologique. La notion de conscience collective n'implique pas nécessairement. — Durkheim y a souvent insisté — une sorte de substantialisation de « l'âme sociale ». Elle signifie seulement que, *dans les consciences individuelles elles-mêmes, il existe toute une sphère de représentations, de sentiments et de tendances qui ne s'expliquent pas par la psychologie de l'individu, mais par le fait même du groupement des individus en société.* Sur ce point, tout le monde nous paraît bien près d'être d'accord. C'est ainsi que R.-E. Lacombe qui, dans son étude sur *La méthode sociologique de Durkheim*, a si vivement critiqué la notion de conscience collective, reconnaît cependant que « le groupement des hommes en société donne naissance à des sentiments qui non seulement sont bien distincts de la moyenne des états d'âme individuels, mais encore font

intervenir des éléments que l'on n'aurait peut-être trouvés chez aucun des membres du groupe avant leur rapprochement ». La sociologie n'en demande pas davantage et, au fond, Durkheim n'a jamais rien prétendu d'autre : « Si l'on peut dire à certains égards, écrivait-il, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours, ce qui est bien différent. »

Est-ce à dire que cette notion de conscience collective, telle qu'elle a été utilisée par la sociologie durkheimienne, ne soulève aucune difficulté ? Non certes. — D'abord, la conscience « collective » est-elle nécessairement celle du groupe tout entier ? Il y a là une simplification abusive que tous n'admettront pas sans discussion : « C'est ainsi, remarque R.-E. Lacombe, qu'une sociologie basée sur la notion de classe comme la sociologie marxiste verra seulement dans les règles juridiques l'expression de la morale de la classe dirigeante. Il est remarquable que la sociologie durkheimienne n'attache guère d'importance à cette notion de classe : c'est que pour elle toute règle sociale répond à la pensée de la collectivité tout entière. Mais c'est là un postulat qu'on ne justifie jamais et qui est contestable. » Remarquons toutefois que, même compte tenu de ces réserves, la notion de conscience collective ne perd pas toute valeur. Dans sa *Théorie du matérialisme historique*, N. Boukharine observe qu'il faut sans doute se garder de faire de la « conscience collective » une réalité mystique, mais cette expression indique cependant « deux faits que l'on peut observer partout et toujours : 1° qu'à chaque époque, il y a une tendance dominante dans les pensées, les sentiments, les états d'âme, une psychologie dominante qui colore toute la vie sociale ; 2° que cette psychologie dominante se modifie en fonction du « caractère de l'époque », c'est-à-dire, dans notre langage, en fonction des conditions de l'évolution sociale ». Tantôt en effet, explique cet auteur, il existe des *caractères psychologiques généraux* qui peuvent se retrouver dans toutes les classes de la société « parce que, malgré toute la diversité des situations occupées par ces classes, il peut y avoir des analogies entre ces situations » : ainsi, dans le régime féodal, « chez

le noble maître comme chez le paysan, il y avait des traits psychologiques communs : attachement aux vieilles choses, routine, traditions, soumission à l'autorité, crainte de Dieu, stagnation de la pensée, aversion pour toutes les nouveautés, etc. », — et cela à la fois du fait du caractère stationnaire de la société (le mouvement intellectuel vint plus tard des villes) et du fait que, sous le régime patriarcal, le paysan était « souverain et père » dans sa famille comme le seigneur était « souverain et père » dans son domaine. Tantôt, et le plus souvent, la psychologie de *la classe dominante* s'impose si fortement dans la société qu'elle donne le ton à toute la vie sociale, soumettant même les autres classes à son influence.

Mais voici des difficultés, à notre sens plus graves. Il faut avouer que, dans la doctrine durkheimienne, la genèse de la conscience collective demeure quelque chose d'assez obscur : « En s'agrégant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles, dit Durkheim, donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. » Nous avouons ne pas très bien comprendre le mystère de cette fusion des âmes individuelles. Sans doute, il se produit, notamment dans les foules, quelque chose d'analogue à ce que décrit ici Durkheim. Mais, d'abord, le mécanisme de ces interactions psychiques est encore extrêmement mal connu : Durkheim lui-même a dénoncé dans son livre sur le *Suicide* tout ce qui se dissimulait d'équivoques derrière la notion de « contagion mentale » telle que l'avait présentée Gustave Le Bon. D'autre part et surtout, si nous admettons l'interprétation indiquée, on n'aperçoit plus ce qui sépare le point de vue proprement sociologique, celui de Durkheim, du point de vue interpsychologique. Ce qui se passe dans une société serait identique, au degré de systématisation près, à ce qui a lieu dans une simple foule. Or c'est là, à notre avis, qu'est l'erreur. Remarquons d'ailleurs que le mot « foule » est extrêmement vague : il faudrait au moins, avec Georges Lefebvre, distinguer la foule proprement dite, le simple *agrégat*, du *rassemblement* volontaire. Lors de la discussion qui eut lieu en 1932 au *Centre international de Synthèse*, on se mit d'accord sur cette idée que la foule n'est pas un phénomène social, qu'elle est au contraire « l'état d'une société

en décomposition », un état où la société se trouve non seulement, selon l'expression d'Eug. Dupréel, « décloisonnée », mais où elle « perd sa structure », où « l'état de société est suspendu », — que, loin d'être « un phénomène primitif, en quelque sorte présocial », elle suppose elle-même « un substrat sociologique », et que notamment, dans les périodes révolutionnaires, en dépit des partis pris d'un Gustave Le Bon, « ce n'est pas la foule qui fait la révolution, mais la masse organisée » et qu' « il faut donc distinguer le phénomène de foule, qui est passager, du mouvement révolutionnaire ».

Ce n'est pas d'ailleurs dans cette conception très vague de la conscience collective que se trouvait, nous l'avons dit, la pensée première de Durkheim. Dans certains passages, il s'exprime tout autrement : « Les faits sociaux, écrit-il, ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques : *ils ont un autre substrat.* » Nul doute que, par ce « substrat », il ne faille entendre l'ensemble de ces conditions dont Durkheim faisait l'objet de la « morphologie sociale ». Au reste, la suite du passage le dit assez clairement : « Ce que les représentations collectives traduisent, c'est la façon dont le groupe se pense dans ses rapports avec les objets qui l'affectent. Or le groupe est constitué autrement que l'individu et les choses qui l'affectent sont d'une autre nature. »

Il existe donc des représentations, des sentiments, etc., collectifs, en ce sens que tous ces états s'expliquent, non par la structure psycho-organique de l'individu ou de la « nature humaine », non pas même par nous ne savons quelle « coalescence » des consciences individuelles, mais bien *par la structure des différents groupes sociaux*. Entendue de cette façon, la « conscience collective » ne risque plus de devenir une explication passe-partout, comme on le lui a souvent reproché, non sans raison : elle est elle-même un produit, elle doit s'expliquer par son « substrat ». C'est d'ailleurs là le principe d'une branche nouvelle de la sociologie à laquelle j'ai déjà fait allusion page 65 et qui a pris de nos jours un grand développement : la *Sociologie de la Connaissance*.

Le déterminisme sociologique

Une troisième notion indispensable à la science est celle de *déterminisme*. Il semble pourtant, dès qu'il s'agit des phénomènes humains, qu'on ne puisse plus considérer le déterminisme comme rigoureux : « En fait, écrivait Vidal de La Blache, tout ce qui touche à l'homme est frappé de contingence. » Et cette thèse s'est trouvée naturellement reprise par de nombreux historiens et géographes.

Mais cette notion de « contingence », d'ailleurs si mal définie, ne peut avoir ici qu'un sens acceptable. Elle s'oppose, non pas au déterminisme, postulat indispensable de toute science et de toute explication rationnelle, mais à une conception trop étroite, purement mécaniste et, en particulier, purement géographique, du déterminisme. Pratiquement, elle signifie *imprévisibilité* : imprévisibilité des faits humains dans ce qu'ils ont d'*événementiel*, comme disait Paul Lacombe, en tant qu'ils se localisent dans le temps et dans l'espace et se concrétisent en une multitude de détails singuliers, — mais non pas imprévisibilité des grandes phases de l'évolution humaine, des phénomènes sociaux dans ce qu'ils ont de scientifiquement connaissable. Imprévisibilité, en un mot, à l'échelle historique, — non sur le plan sociologique.

La notion de « fait » : événement historique et phénomène sociologique

La sociologie veut être une science expérimentale. Elle doit donc partir des faits. C'est là la différence profonde qui la sépare de tout ce qu'on peut appeler philosophie sociale, philosophie de l'histoire, etc., et surtout de l'ancienne économie politique abstraite, comme

l'indiquait Simiand dans sa *Méthode positive en science économique*. Cette méthode, écrit le même auteur au début de son ouvrage sur le *Salaires*, s'oppose à la fois aux théories sans faits et aux études de faits sans théorie : « L'économie expérimentale est aussi peu de l'économie conceptuelle pure que de l'histoire ou de la statistique simple. Elle veut s'établir sur des faits et non sur des idées ; mais elle veut dépasser la simple constatation des faits et vise à des relations susceptibles d'expliquer ces faits. »

Ici, en effet, comme dans les autres domaines, le fait scientifique se distingue du fait brut. Le fait brut, dans le domaine social, c'est le fait historique.

1° L'historien part des notions vulgaires. Il s'agit, par exemple, d'histoire *religieuse*. Mais qu'est-ce que la religion ? comment l'historien va-t-il délimiter cet « ensemble » qu'il découpe dans la trame des faits ? Avouons que, le plus souvent, l'historien ne se pose guère la question : il part de la notion courante de la religion, qui l'associe étroitement à celle de divinité. Même observation à propos de l'idée de *nation*. Lorsque Camille Jullian parle d'une « nation indo-européenne », d'une « nation italo-celtique » ou d'une « nation ligure », lorsque Lucien Febvre, pour prouver l'« ancienneté des groupements nationaux », allègue... les Eskimos, qui aujourd'hui encore s'étendent de l'Alaska aux côtes orientales du Groënland, il est permis de rester perplexe en présence de l'indétermination dans laquelle on laisse ici le concept de nation.

Des notions aussi mal définies ne peuvent prendre place dans la science. Les faits doivent d'abord être soigneusement déterminés, délimités. Aussi bien est-ce ce que s'efforcent de faire les sociologues, et bien entendu aussi historiens et économistes lorsqu'ils sont quelque peu sociologues. Ainsi, nous fait-on observer, il existe des religions sans dieux : telles les grandes religions de l'Inde. Le Bouddhisme, s'accordent à nous dire Burnouf, Barth, Oldenberg, Chantepie de la Saussaye, etc. est, de même que le Jâinisme, complètement athée. Même dans la vie chinoise, nous dit Marcel Granet, « le sentiment du sacré joue un grand rôle, mais les

objets de la vénération ne sont point, au sens strict, des dieux ». Seule cette notion du sacré, et non celle de divinité, serait, si l'on en croit Durkheim, essentielle. Même problème pour l'idée de nation. Loin d'admettre que la nation est un fait très ancien, voire primitif, un juriste comme Maurice Hauriou affirme que la formation des nations se situe à un niveau déjà élevé de l'évolution sociale, et Hauriou définit la nation par ces trois caractères : la fixation au sol (ce qui exclut déjà tous les peuples nomades), un lien de parenté spirituelle et la notion de l'unité du groupe.

Multiplions les exemples ; car il importe de saisir que la *détermination du fait* est chose aussi importante et, pour le moins, aussi nécessaire en sociologie que dans les autres sciences. Il y a une notion large et vague du *salaire* : le sens commun entend par là toute rémunération de travail, quelle qu'elle soit. Voyons au contraire avec quelle précision Simiand définit cette notion : « Le salaire, dit-il, est la somme de monnaie en échange de laquelle est loué le travail pur d'un ouvrier. » Le salaire implique donc au moins cinq éléments : 1° une relation d'échange ; 2° une rémunération *en monnaie* ; 3° un louage de *services* , car le salaire rémunère une *prestation* de travail, et non pas l' *agent* du travail, la personne même du travailleur (comme cela a lieu pour l'esclave), ni le *produit* du travail (comme cela a lieu pour le producteur indépendant) ; 4° un travail *pur* , c'est-à-dire indépendant, tout au moins en principe, de tout autre élément, tel que fourniture de matières premières, d'outils, de local ; 5° un travail d' *ouvrier* , c'est-à-dire dans lequel domine le travail manuel ou lié à un effet matériel (conduite d'une machine).

Autre exemple enfin. Il existe une notion courante et vague de la *révolution* . Examinons au contraire l'étude que Michel Raléa a consacrée à *L'idée de révolution dans les doctrines socialistes* (1923). Nous l'y voyons rechercher d'abord une définition de la révolution, et il aboutit à cette formule : « La révolution, c'est la conquête du pouvoir public par une classe qui ne l'aurait jamais occupé auparavant, en vue d'imposer au groupe tout entier un nou-

vel étalon des valeurs. » D'où ici trois éléments : 1° un corps social, mais dans lequel existe un groupe fractionnaire ; 2° un idéal, un programme de valeurs ; 3° un transfert de pouvoir.

Nous ne prétendons certes pas que toutes les définitions que nous venons de rappeler soient indiscutables. Bien au contraire, nous avons voulu montrer qu'à propos de chacune d'elles un problème se pose. Le sociologue, ne pouvant se contenter du fait brut, doit nécessairement procéder par analyse, par délimitation et construction de concepts, en accord, bien entendu, avec l'expérience, avec la réalité observable, à peu près comme le fait le physicien.

2° Seconde différence avec l'histoire. Le fait historique est, par définition même, le fait singulier, l'événement : « Les faits historiques, écrivaient Langlois et Seignobos, sont localisés ; ils ont existé en une époque et un pays donnés ; si on leur retire la mention du temps et du lieu où ils se sont produits, ils perdent le caractère historique. » Sans doute, la sociologie ne fait pas abstraction du devenir social : ce serait supprimer son objet même, puisque, comme on l'a dit plus haut, le sociologue se trouve toujours en présence d'actions, de fonctions, de réalités dynamiques, qui, par suite, se développent dans le temps. Mais la différence entre l'histoire et la sociologie consiste précisément en ce que celle-ci supprime la considération du temps *comme tel* : de même que l'espace vide n'est pas une cause, le temps abstrait, la chronologie n'agit pas, ne constitue pas une explication. Ce que la sociologie doit considérer, ce sont donc les différents facteurs, les différents éléments qui remplissent ce cadre vide du temps, — la *date* ne constituant en définitive qu'un rappel des facteurs concomitants qui concourent à produire un résultat donné. Ce qui a produit la Révolution de 1789 ou la guerre de 1914, ce ne sont pas les « dates fatidiques » de 1789 ou de 1914 ; c'est un concours de causes qui se sont trouvées réunies à ces dates. Le rôle de la sociologie est de rechercher, de façon générale et abstraction faite de la date, ces actions causantes, ces lois. Mais, pour cela, il est bien évident qu'il lui faut considérer les faits sociaux comme des *phénomènes* susceptibles de répétition et d'un point de vue, en quelque sorte, intemporel.

La notion de type en sociologie

Ce n'est pas le *présent*, l'*actuel*, comme tel, qui est l'objet de la sociologie, c'est, ainsi que le disait Simiand, le *typique*. Dans la mesure, en effet, où elle s'élève au-dessus des faits singuliers, la sociologie se trouve amenée à constituer des types comme le font toutes les autres sciences.

« Les sociologues, écrivait Durkheim, ont montré que certaines institutions morales, juridiques, certaines croyances religieuses se retrouvaient identiques à elles-mêmes *partout où les conditions de vie sociale présentaient la même identité*. On a même pu constater que des usages se ressemblaient jusque dans les détails, et cela dans des pays très éloignés les uns des autres et entre lesquels il n'y a jamais eu aucune espèce de communication. » Et il citait lui-même quelques exemples : « Telle cérémonie nuptiale, purement symbolique à ce qu'il semble, comme l'enlèvement de la fiancée, se retrouve exactement partout où existe un certain type familial... Les usages les plus bizarres, comme la couvade, le lévirat, l'exogamie, etc., s'observent chez les peuples les plus divers et sont symptomatique d'un certain état social. Le droit de tester apparaît à une phase déterminée de l'histoire et, d'après les restrictions plus ou moins importantes qui le limitent, on peut dire à quel moment de l'évolution sociale on se trouve. »

Au reste, les anthropologistes avaient ouvert la voie à de telles classifications en caractérisant les différentes étapes de la préhistoire humaine d'après leur technique et en distinguant un « âge de la pierre » (de la pierre taillée ou paléolithique, puis de la pierre polie ou néolithique), un « âge du cuivre », un « âge du bronze », un « âge du fer ». Sans doute ces classifications n'ont-elles plus aujourd'hui, aux yeux des anthropologistes et des ethnographes, la rigidité qu'on leur attribuait autrefois. Il n'en est pas moins vrai que les investigations de l'ethnographie, en permettant d'établir certaines correspondances entre la vie des « primitifs » actuels et celle des hommes de la préhistoire, sont venues confirmer cette notion.

« Certaines peuplades sauvages actuelles ou disparues à une date récente, écrivait en 1908 Joseph Déchelette dans son *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, n'ont pas encore dépassé les premiers stades d'une civilisation rudimentaire. On retrouve chez les peuples chasseurs de l'Océanie, de l'Afrique et de l'Amérique, quelques-uns des traits essentiels qui caractérisent les premières tribus humaines ayant occupé l'Europe. L'ethnographie comparée démontre que des coutumes semblables se rencontrent chez tous les peuples primitifs. C'est ainsi que le concept étrange du totémisme apparaît à la base des premières croyances religieuses de l'humanité chez les sauvages de l'Australie comme des Indiens de l'Amérique du Nord. Nous sommes donc autorisés à admettre chez les chasseurs de rennes de l'Europe occidentale l'existence de phénomènes sociaux analogues si cette hypothèse est corroborée par un ensemble de faits archéologiques. Précisément il se trouve que les gravures et les peintures des cavernes servant d'abris à ces tribus quaternaires ne sauraient s'expliquer plus aisément que par des pratiques magiques, dérivées du totémisme. »

Ces correspondances entre l'ethnographie des « primitifs » et la préhistoire se sont multipliées à mesure que nos connaissances s'étendaient. Lorsque nous retrouvons dans les grottes préhistoriques des figures d'animaux gravées comme dans la grotte des Trois-Frères ou sculptées comme dans celle de Montespan, et criblées de coups de javelots ou de flèches, pouvons-nous ne pas rapprocher ces faits des rites d'envoûtement que pratiquent encore un nombre de « sauvages » actuels et qui survivent même au fond de certaines de nos provinces ? Le fameux être hybride à tête d'animal de la grotte des Trois-Frères fait invinciblement penser à l'accoutrement des « féticheurs » et aux masques zoomorphes du Soudan, tandis que la danse des femmes de la grotte de Cogul autour d'un être mâle évoque les danses phalliques et les rites de fécondité. Et c'est un historien, Lucien Febvre, qui, nous rappelant, d'après Morgan, qu'au XVIII^e siècle un peuple de l'Oural, les Vogouls, vivait encore dans les cavernes à la manière des hommes de la pierre taillée, ajoute cette réflexion : « Bel exemple de persistance, en plein XVIII^e siècle, du genre de vie typique de l'homme moustérien. »

En laissant de côté la préhistoire, il est possible de discerner, dans des sociétés plus évoluées, des analogies portant, non pas sans doute sur tous les détails, mais du moins, comme le disait Déchelette, sur les « traits essentiels » de certaines institutions. C'est ainsi que Henri Hubert, cherchant dans son livre sur *les Celtes* à expliquer le druidisme, remarque : « Une comparaison avec des faits non indo-européens nous donnera la clef de ces institutions en nous montrant des collectivités tout à fait comparables à celle des druides et des brahmanes et dont la place dans l'évolution du totémisme est fort claire, ce sont les soi-disant sociétés secrètes de la Colombie Britannique et de la Mélanésie, qui sont en réalité des confréries... Elles assument des fonctions en déshérence dans des sociétés où le totémisme était en voie de désorganisation. Ce sont de pareilles confréries qui sont à l'origine du brahmanisme et du druidisme. » — Nous avons déjà fait allusion à ces deux formes archaïques de l'échange que l'ethnographie a révélées chez des peuples fort divers : le *potlatch* et le *commerce silencieux*. Or des survivances du potlatch se décèlent jusque dans les économies de l'antiquité et dans les systèmes juridiques hindou, germanique, chinois, etc. (Mauss), et R. Maunier a montré que la *taoussa* kabyle, qui s'étend d'ailleurs au moins à tous les pays du Maghreb, n'est pas sans analogies avec le potlatch des sociétés inférieures et qu'elle constitue comme lui une sorte de don rituel et festif. Quant au « commerce silencieux », il suffira de remarquer qu'il est mentionné dans l'antiquité par Hérodote (IV, cxcvi, à propos d'un peuple d'Afrique habitant « au-delà des colonnes d'Hercule » et par Pline (VI, xxiv) à propos des habitants de l'île de Ceylan. De même, il a été possible de déterminer un certain nombre de types d'organisation domestique, et, par exemple, il n'est pas douteux qu'il existe entre la famille romaine classique et la famille kabyle d'aujourd'hui des ressemblances qui permettent de les rattacher toutes deux, en dépit de certaines différences, au type commun de la *famille patriarcale agnatique*, type qui, affirme R. Maunier, est dans la famille kabyle « très pur et très clair, moins adultéré que la famille des Romains qui, très tôt, a subi un fort ébranlement ; un type qui vit sous nos yeux, qu'on peut donc contempler à loisir, et

par lequel s'éclairent singulièrement les traditions et les institutions du droit romain » (*Sociologie et Droit romain*, 1930). De même encore, dans le domaine des religions, le cas du christianisme ne paraîtra plus aussi exceptionnel si on le rapproche de ces religions de mystères ou de salut, à tendances déjà nettement universalistes, qui eurent un si large succès à la fin du monde antique. Et l'on pourrait citer beaucoup d'autres exemples.

Il faut, disions-nous plus haut, partir du concret, — et c'est précisément pourquoi la sociologie a besoin de l'histoire. Mais ensuite, du concret il faut s'élever progressivement à l'abstrait. La seule condition est que cette abstraction résulte d'une analyse dûment opérée sur des faits bien observés. La théorie, comme l'écrit Simiand dans *Le Salaire*, doit « suivre les articulations mêmes de la réalité » : « La réalité historique, écrivait le même sociologue en 1907, est complexe, il y a des différences entre des phénomènes analogues rencontrés en des sociétés et à des époques diverses ; tout cela n'est pas nié par nous, mais n'entame pas la légitimité ni des études comparatives ni des constitutions de types, si elles sont faites avec la critique qui convient... Ce n'est pas s'éloigner du réel et se jeter dans les constructions logiques et artificielles que d'analyser ce réel avec des catégories claires, mais précises, et que d'y chercher des relations à forme générale, bien que toujours proches de la donnée de fait, car seules ces catégories et ces relations donnent une intelligence véritable de la complexité même de ce réel » (*Année Sociologique*, t. X, p. 534 et 551).

La notion de cause en sociologie

Les phénomènes sociaux une fois classés, il faut les expliquer. C'est ici qu'intervient la notion de cause.

Si l'on accepte cette notion sous sa forme vulgaire, comme celle d'une puissance productrice, d'une efficience créatrice, c'est la vo-

lonté humaine qui devient le type de la causalité. Mais chercher, en sociologie, les causes des phénomènes dans les volitions humaines, c'est risquer de retomber dans les erreurs de cette méthode subjective qui explique — ou croit expliquer — tout par des préconceptions et des vraisemblances empruntées au sens commun. S'il s'agit des volontés individuelles, on revient à ce psychologisme qui met au premier plan l'action des « grands hommes », que beaucoup, parmi les historiens eux-mêmes, tiennent aujourd'hui pour une explication superficielle. On a dit que ce sont les grands hommes qui font l'histoire : on pourrait, observait G. Smets lors de la discussion sur l'*Individualité* à la Troisième Semaine Internationale de Synthèse (1931), renverser la proposition en disant que c'est l'histoire qui fait les grands hommes. Et, dans une étude publiée la même année dans les *Essays on Research in the Social Sciences* de Washington, R. Schlesinger écrivait : « L'occasion fait l'homme plutôt que l'homme ne fait l'occasion. » Même si l'on invoque la « volonté collective », l'explication est insuffisante. Outre que cette notion est peu claire, elle n'est pas explicative parce que, si l'action humaine est vraiment efficace, ses effets réels sont toutefois bien différents, dans la plupart des cas, des intentions subjectives des exécutants.

Y aurait-il lieu de distinguer, comme on l'a fait parfois, différentes formes de la notion de cause, toutes applicables à l'explication des phénomènes sociaux ? Avec Henri Berr, on distinguera : 1° *la causalité brute ou déterminisme*, fondée sur le principe que « rien ne naît de rien » ; 2° *la causalité légale*, qui répond au *comment* plutôt qu'au *pourquoi* et qui se ramène à la notion de loi ; 3° *la causalité logique*, dont le principe est la « tendance à être » et qui, si elle doit être écartée des sciences de l'inorganique, ne doit pas l'être « de la science des faits humains ». Avec J. Wilbois, on notera que tantôt le mot « cause » désigne de simples *conditions matérielles*, mais celles-ci ne sont pas des causes proprement dites, ce sont de simples possibilités, elles conditionnent sans agir ; tantôt on a affaire à des *éléments psychologiques*, tendances ou représentations qui, eux, sont véritablement causants ; tantôt ce sont des *institutions*, des *formes sociales* qui sont causes, « un peu à la ma-

nière des causes formelles, un peu à la manière des causes efficients » ; tantôt enfin il s'agit de *faits déclanchants*, c'est-à-dire de faits historiques qui ont fait cristalliser autour d'eux des tendances toutes prêtes.

Toutes ces distinctions sont fort ingénieuses. Mais les premières nous paraissent confuses — de quel service peut être, dans la recherche historique ou sociologique, la vague notion d'une « tendance à être » ? — les secondes, plus positives, nous paraissent cependant insuffisamment précises. Les conditions matérielles — nous aurons à y revenir au chapitre VI — sont plus que de simples possibilités si l'on veut bien se souvenir qu'elles ne consistent pas seulement dans les conditions géographiques et que même celles-ci ne sont pas subies passivement par l'homme, mais aussi modifiées et même partiellement créées par lui. L'« efficience » des éléments psychologiques, ainsi que nous venons de le voir, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout, et elle est moins « nécessitante » encore que les conditions matérielles. Les « formes sociales » sont précisément ce qu'il s'agit d'expliquer. Quant aux « faits déclanchants », il faut en tenir compte surtout lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi tel événement s'est produit à *tel moment déterminé de la durée plutôt qu'à tel autre*, c'est-à-dire qu'ils doivent intervenir dans l'explication historique, dans la mesure où celle-ci est possible, plutôt que dans l'explication sociologique.

Il n'y a pas de raison pour donner en sociologie au mot « cause » un sens différent de celui qu'il a dans les autres sciences : les notions d'efficience, de puissance productrice, la distinction entre les causes qui « agissent » vraiment et celles qui sont de simples conditions n'ont aucune signification du point de vue positif. En ce sens, comme l'écrivait déjà Claude Bernard, « l'obscur notion de cause » n'a que faire dans la science : « elle doit faire place dans la science à la notion de rapport ou de conditions ». La cause, de ce point de vue, n'est rien d'autre que la condition la plus générale, la plus constante, celle que l'expérience nous montre liée au phénomène à expliquer par une relation invariable, du moins entre de certaines limites données. La notion de « causalité singulière » qu'on a prétendu introduire en sociologie (G. Gurvitch), n'a donc

aucun sens : « Il n'y a, écrivait Fr. Simiand, rapport causal que s'il y a régularité de liaison, que s'il y a renouvellement identique de la relation constatée ; le cas unique n'a pas de cause, n'est pas scientifiquement explicable. »

A cette conception, les historiens ont opposé celle de l'interdépendance, du *Zusammenhang* social : « Tout se lie, écrivait H. Hauser, dans la vie sociale. A un moment quelconque, dans un peuple quelconque, il existe entre les institutions privées, économiques, juridiques, religieuses, politiques, etc., de ce peuple une solidarité étroite, et les variations de ces divers caractères sont concomitantes chez les espèces sociales comme chez les espèces animales. »

Lucien Febvre, discutant dans *La Terre et l'Evolution humaine* (1922) ces deux conceptions opposées, conclut, contre les sociologues : « Ce qu'il y a derrière le débat, c'est, en dernière analyse, une conception stricte, rigide, absolue de la causalité. » Les sociologues n'ont pourtant pas été les derniers à insister sur l'interdépendance des différents éléments de la vie sociale, par opposition avec la puérité de certaines « explications » de l'histoire traditionnelle — le nez de Cléopâtre ou la volonté de tel ou tel « grand homme » — que dénonçait déjà Saint-Simon. C'est cette conception qu'indiquait Aug. Comte lorsqu'il écrivait que « les phénomènes sociaux sont profondément connexes ». C'est d'elle que s'inspirait Durkheim quand il affirmait dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* : « Pour le sociologue comme pour l'historien, les faits sociaux sont fonction du système social dont ils font partie ; on ne peut donc les comprendre quand on les en détache. » C'est elle enfin que développe M. Mauss lorsqu'il montre que, dans la vie sociale, « rien ne se comprend si ce n'est par rapport au tout ».

Le fond du litige, ce n'est donc nullement, ainsi que l'écrivait Lucien Febvre, une « conception matérialiste » de la causalité, dont on peut s'étonner qu'il fasse grief aux sociologues idéalistes de l'école durkheimienne et à un géographe tel que Jean Brunhes. C'est, comme le dit aussi, et plus heureusement, le même auteur, une conception *mécanique* de la causalité, conception issue des re-

cherches élémentaires, aujourd'hui bien dépassées, de la physique. Nous entendons par là une conception selon laquelle les causes et les effets seraient liés *unilinéairement*, à la façon des anneaux d'une chaîne, et *irréversiblement*, de telle sorte que l'effet « produit » par la cause serait sans action sur celle-ci. Il va de soi qu'en sociologie plus qu'ailleurs une telle conception de la causalité serait inadmissible, et L. Febvre a parfaitement raison lorsque, reprenant une idée déjà indiquée par H. Berr dans un chapitre de sa *Synthèse en histoire* consacré à l'« interaction des causes », il déclare que ce qui importe, c'est « un souci permanent des répercussions et des interférences ».

Mais ici encore comment soutenir qu'un tel souci est étranger aux sociologues, lorsque nous voyons des auteurs de tendances aussi différentes que Karl Marx, René Worms, Durkheim, C. Bouglé formuler explicitement cette notion de la *réciprocité des actions causales* ? En ce qui concerne le marxisme, nous avons déjà vu que cette notion est une des pièces essentielles de la doctrine. Dans son *Introduction à une critique de l'économie politique*, Marx l'applique aux rapports de la production avec la distribution, de l'échange avec la consommation ; il observe que la production suscite chez le consommateur de nouveaux besoins, et ces besoins déterminent à leur tour la production. René Worms remarque qu'en matière sociale, la cause devient souvent effet ou inversement, et il cite cet exemple : « C'est surtout pour servir des intérêts économiques que les chemins de fer ont été construits et développés ; mais ils ont aidé à la diffusion des idées nouvelles et à l'établissement d'un régime démocratique ; et ces phénomènes à leur tour ont fait évoluer l'organisation économique. » C. Bouglé pose nettement la question sous sa forme générale : « Un même phénomène peut-il être à la fois la cause et la conséquence d'un autre ?... N'y a-t-il pas là un cercle vicieux ?... En matière sociale (répond-il), rien n'est plus fréquent que de pareilles actions et réactions. A Rome, par exemple, on peut dire que la religion obéit à l'influence de l'Etat et réciproquement l'Etat à l'influence de la religion... L'œuvre peut réagir sur l'agent et l'effet devenir cause. » Durkheim lui-même (voir ci-dessous, p. 172) avait signalé le même phénomène à

propos des effets de la division du travail sur la structure sociale :
« L'effet, écrivait-il, réagit sur la cause. »

La notion des *interactions* causales n'est donc nullement étrangère aux sociologues. Mais ils ont eu aussi le sentiment que, pour démêler ces interactions, il faudrait peut-être se mettre d'abord en état de déterminer des *actions* causales. Et c'est ici que la formule de Simiand reprend toute sa valeur : ou la notion de « cause » n'a aucun sens précis, ou « il n'y a rapport causal que s'il y a régularité de liaison ». C'est ici que la méthode comparative, qui seule permet de déterminer de telles régularités parce que seule, elle permet de s'élever au-dessus des cas singuliers, s'avère décidément indispensable, et la méthode purement monographique décidément insuffisante.

Mais nous reviendrons plus loin sur la question des méthodes. Qu'il nous suffise de constater, pour le moment, que, dès lors que la relation causale est conçue comme réciproque, et non plus comme unilatérale, tous les pseudo-problèmes nés d'une conception mécanique de la causalité s'évanouissent. Il est alors facile de saisir comment, d'une part, un phénomène social résulte d'un enchevêtrement extraordinairement complexe de relations, dans lequel, selon la formule de Michelet, « tout influe sur tout », — comment, d'autre part, cet enchevêtrement ne peut être débrouillé, ces relations ne peuvent être analysées et déterminées que grâce à la méthode comparative et comment aussi cette analyse peut permettre d'échapper à l'apparence de cercle vicieux qui résulte de cette réciprocity des causes et des effets et de remonter, à travers cet écheveau de relations intriquées les unes dans les autres, à une relation fondamentale, ainsi que nous essaierons de le montrer au chapitre 6.

Les lois sociologiques

On aperçoit dès lors comment — en dépit de cette imprévisibilité des faits à l'échelle historique, dont nous parlions ci-dessus — on peut parler de *lois* en sociologie. Le déterminisme sociologique est aussi « rigoureux » que n'importe quel autre. Mais la multiplicité des relations qui interfèrent est telle que la prévision des événements singuliers, de leur localisation dans le temps et dans l'espace, est à peu près impossible. Par contre, celle des phénomènes sociaux dans leur marche générale, dans leur évolution d'ensemble ne l'est pas.

Les lois sociologiques peuvent, nous semble-t-il, se présenter sous trois formes principales :

1° Les types sociaux, dont il a déjà été question, constituent déjà de véritables *lois de structure*. Au principe de la « corrélation des formes » que les biologistes ont dégagé de leurs recherches, correspond ici un principe de corrélation des éléments sociaux. N'est-ce pas une véritable loi, par exemple, que, dans les sociétés à totémisme évolué, l'autorité passe de la forme diffuse qu'elle présente dans les sociétés proprement totémiques, à une forme plus définie et généralement plus individualisée ? que, dans la famille patriarcale, la puissance, quasi absolue, du chef de famille est liée au culte des ancêtres ? etc.

2° Outre ces lois de structure, la sociologie comporte des *lois d'évolution* qui régissent le passage d'un type social à un autre type social. Sans doute, il y a lieu d'observer la plus grande prudence lorsqu'il s'agit d'établir une filiation d'un type à un autre. Il y a cependant des cas où cette filiation peut s'établir d'une façon très probable ou même certaine. Hypothèse fort probable que celle de Durkheim selon laquelle notre famille conjugale actuelle dérive, non pas directement de la famille patriarcale romaine, mais à la fois de celle-ci et de la famille paternelle germanique. Hypothèses à peu près certaines que celle du passage constant de la coutume au

droit écrit, de la parenté utérine ou maternelle à la parenté paternelle, de la division du travail par sexes à la division du travail par castes et par classes, etc.

3°. Une troisième forme — et peut-être la plus importante — de la loi en sociologie est *la loi statistique*.

On sait que les physiciens ont nommé *déterminisme statistique* un déterminisme global résultant des lois du calcul des probabilités et qui porte, non sur les cas singuliers, mais sur des ensembles, tel celui qui régit les mouvements des molécules à l'intérieur d'une masse gazeuse et qui s'exprime par une formule extrêmement simple : la loi de Mariotte. On peut penser, quoique la question soit discutée, que dans le domaine physique, ce déterminisme statistique n'est qu'un pis-aller, soit qu'il recouvre, ainsi que l'indiquait déjà Boutroux, l'imperfection de nos moyens d'investigation et de mesure, soit que l'impossibilité d'appliquer le déterminisme au détail des phénomènes soit imputable, comme l'a pensé Paul Langevin, à certaines préconceptions issues de notre vision des choses à l'échelle humaine, mais qui ne valent plus pour l'échelle microscopique.

Quoi qu'il en soit, dans le domaine sociologique, il n'en est plus de même. Ici la loi statistique n'est plus un pis-aller. C'est la forme privilégiée, la forme par excellence de la loi. En effet, la sociologie ne se contente pas, comme toutes les autres sciences, d'éliminer le *singulier*, de substituer à l'*événement* localisé dans le temps et l'espace le *phénomène* général. Elle élimine aussi l'*individuel* dans le sens où *individuel* s'oppose à social¹. Elle porte sur des groupes, donc sur des ensembles, dont les composants, — ici, les individus — ne peuvent jamais être intégralement connus, d'autant qu'ils sont eux-mêmes fonction de l'ensemble, soit du milieu social. La loi statistique n'est plus ici la simple expression des règles du calcul des probabilités. Elle exprime le résidu qui demeure

1. Il y a là, nous semble-t-il, une confusion de sens fréquente. Même dans l'individualité organique ou psychique, il y a des phénomènes généraux, ceux qu'étudient précisément la biologie et la psychologie.

lorsque les particularités individuelles s'éliminent, c'est-à-dire ce qui est imputable au phénomène social lui-même, au fait que les individus sont en rapport les uns avec les autres. En sociologie, affirmait Simiand (*Ve Semaine de Synthèse*, p. 199), « on part, en propre et directement, de faits d'ensemble qui ne peuvent s'atteindre comme tels que par cette voie, mais sont une réalité justement en tant que faits d'ensemble ».

Aussi la méthode statistique sera-t-elle une des méthodes fondamentales de la sociologie.

LES METHODES SOCIOLOGIQUES

Ce qui a été dit ci-dessus suffit à montrer que les méthodes de la sociologie ne sauraient être essentiellement autres que celles des sciences expérimentales. Procéder *a priori*, ce serait retomber dans l'illusion des explications subjectives et prendre pour clair ce qui est familier, pour intelligible ce qui est simplement donné. Procéder déductivement, partir par exemple du postulat d'une « nature humaine » dont les tendances seraient partout et toujours les mêmes, ce serait oublier que cette « nature humaine » est elle-même fonction des conditions sociales et qu'elle est par suite en voie d'évolution perpétuelle.

La « méthode » monographique

Dès lors, s'il faut prendre pour point de départ les faits, le concret, la meilleure méthode ne sera-t-elle pas la « méthode monographique » ?

C'est surtout l'école de Le Play et sa filiale, l'école de la « Science sociale », qui ont préconisé cette méthode comme le procédé fondamental de la sociologie. Que fera, dit un représentant éminent de cette école, Paul Bureau, dans son *Introduction à la méthode sociologique*, le minéralogiste qui veut étudier un terrain ? Il n'ira pas étudier de ci de là tels et tels extraits, il ne multipliera pas les analyses partielles et fragmentaires. Il prélèvera un échantillon du gisement qu'il veut connaître et il en fera une analyse complète en le suivant jusqu'au bout. — On sait qu'en fait Le Play a surtout fait porter ses investigations sur les *monographies de familles ouvrières*. On établissait le budget d'une famille normale, dans une profession, un lieu et une époque donnés, et on comptait ses dépenses diverses, consacrées à la nourriture, à l'habillement, au logement, à la santé, à l'instruction, aux récréations et à l'épargne. Le Play avait établi pour ces monographies des cadres qui furent développés par Henri de Tourville en une *Nomenclature* détaillée où les faits sociaux sont groupés en vingt-cinq grandes classes, subdivisées elles-mêmes en 326 éléments. Le Play avait également établi un cadre pour la *monographie d'une nation* qu'il a appliqué dans sa « Constitution de l'Angleterre » ; Emile Cheysson, un cadre pour les *monographies d'atelier*, etc.

D'un autre côté, les géographes de l'école de Vidal de la Blache ont préconisé, par opposition à la méthode analytique et comparative des sociologues, les *monographies régionales* dont on trouverait les modèles dans les études déjà anciennes de A. Demangeon sur la Picardie, de R. Blanchard sur la Flandre, de A. Vacher sur le Berry, de Jules Sion sur les Paysans de la Normandie orientale, ou dans la remarquable étude, celle-là plus récente, de A. Demangeon et L. Febvre sur le Rhin. Au lieu de prendre un élément social, comme l'habitation (formes de la maison, distribution des agglomérations, etc.), le peuplement, l'irrigation, la localisation des industries, etc., et d'en étudier les variations dans le temps et dans l'espace, on choisit une région géographiquement délimitée et on étudie tous les phénomènes dont elle est le support et les rapports de ces phénomènes à leur support.

A en croire les partisans de cette méthode, celle-ci permettrait

de saisir la société dans son devenir, dans sa vie, dans son dynamisme, tandis que toutes les autres aboutiraient à une sociologie statique. C'est ainsi que P. Bureau reproche à Durkheim de saisir uniquement, par ses méthodes, non pas même le « déjà fait » et l'« achevé », mais « le vieillissant et le vieilli, ce qui demain sera caduc et après-demain désuet » et de méconnaître les « institutions sociales qui s'élaborent et s'éprouvent, timidement et souvent douloureusement, trop modestes encore et trop méprisées par les « personnes de qualité » pour avoir pignon sur rue et s'exprimer en ces sentences impératives qui siéent si bien aux personnes arrivées ». — De même, Lionel Bataillon croit pouvoir affirmer que « la différence d'attitude (entre partisans de la méthode analytique et partisans de la méthode monographique régionale) provient d'une différence de conception des réactions réciproques de l'homme et du milieu ». Les premiers imagineraient « les hommes passifs devant les forces naturelles », tandis que les seconds seraient pénétrés de cette idée que « l'homme agit sur la nature autant que la nature a pu agir sur l'homme ».

A vrai dire, la question n'est pas là. Il se peut que les sociologues durkheimiens n'aient pas suffisamment mis en relief cette réaction de l'homme sur la nature. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre. Mais ils ne l'ont jamais niée. Au reste, la « méthode monographique » n'évite nullement les inconvénients de la sociologie statique. Nous n'en voulons pour preuve que cette remarque de J. Wilbois. Nos sociétés modernes, observait-il, sont en évolution permanente ; des tendances nouvelles s'y créent sans cesse, qui n'ont pas encore d'organes appropriés. Saisira-t-on ces tendances, ces besoins nouveaux à l'aide des monographies ? « Si précieuses que soient ces monographies, elles ne répondent qu'indirectement et inexactement à la question que nous posons. Ce qu'on en déduit, ce n'est pas une tendance, ou plus précisément un « besoin », si l'on appelle besoin une tendance appliquée à un objet ; c'est, comme l'a remarqué Schmoller, une « demande » : or un besoin peut être impérieux et, faute d'argent, celui qui le ressent ne pense même pas à exprimer la demande par laquelle il le satisferait : des ouvriers de grandes villes ont certes besoin de vacances au grand air, et pour-

tant on n'en trouve que récemment de faibles traces dans leur budget », ce qui était vrai à cette époque.

La question, en réalité, est purement méthodologique. Ce que nous devons nous demander ici, c'est si la monographie constitue bien une *méthode* pouvant conduire à une détermination et à une interprétation satisfaisante des faits sociaux. Qu'on nous permette de rappeler ici quelques principes élémentaires qui nous semblent avoir été trop perdus de vue dans cette discussion :

1° Le singulier n'est pas objet de science. D'abord, la monographie, par le fait même qu'elle porte sur un exemple unique, ne peut jamais être exhaustive. C'est l'objection que formulait déjà Durkheim dans les *Règles* : « Faire l'inventaire de tous les caractères qui appartiennent à un individu est un problème insoluble. Tout individu est un infini et l'infini ne peut être épuisé. » En outre, la description pure, dans la mesure où elle est ici possible, ne nous met en présence que d'un ensemble confus, dans lequel on ne peut rien démêler, à peu près comme s'il prenait fantaisie à un physicien de décrire l'état total d'un système en mêlant tout à la fois ce qui concerne ses états mécanique, thermique, électrique, magnétique, hydrométrique, etc. « A supposer, écrivait Simiand dans la discussion à laquelle nous faisons allusion ci-dessus, que les régions considérées soient bien des unités à la fois géographiques et humaines (souvent, d'ailleurs, plus humaines que géographiques), commencer par étudier le tout de cette région, vouloir tout y saisir et tout y expliquer à la fois, c'est vouloir commencer par le plus difficile, par ce qu'on peut tout au plus concevoir comme le terme de la science : car c'est vouloir, en effet, expliquer un individu dans toute son individualité complète et entière, au lieu de débiter, comme dans toute science, par l'analyse de rapports généraux simples. »

Tout au plus, par conséquent, la monographie peut-elle nous fournir — et, encore une fois, de façon incomplète — un « donné » qui se présente alors avec la complexité, mais aussi l'ambiguïté du réel. « Complexus indéchirable », nous dit H. Hauser. Indéchirable ? donc indéchiffable. Car, s'il est vraiment rebelle à toute analyse, il ne saurait être scientifiquement connu.

2° En réalité, l'analyse est indispensable. Et ceci est tellement vrai que, malgré qu'ils en aient, les partisans de la méthode monographique introduisent, dans ce qu'ils prétendent être une simple exploration des faits sociaux, des hypothèses, des préconceptions, des classifications, des cadres logiques qui impliquent déjà toute une interprétation. Mais cette interprétation est d'autant plus dangereuse qu'elle est inconsciente et que souvent elle relève tout simplement de cette « métaphysique du sens commun » que Simiand signalait, en 1903, comme constituant « les idoles de la tribu des historiens ».

Voyons, par exemple, pourquoi Le Play s'était attaché de préférence aux monographies de familles *ouvrières*. Il l'explique dans ses *Ouvriers européens*. La famille bourgeoise ou riche, dit-il, a, dans une assez large mesure, la faculté de se soustraire à l'influence du milieu. « Il en est tout autrement pour la classe ouvrière : l'imprévoyance qui implique un état habituel de pénurie, ou la prévoyance qui conseille l'économie dans les dépenses, mettent chaque famille dans la nécessité de pourvoir à ses besoins par les combinaisons les plus directes et les plus simples. Les moyens d'existence de l'ouvrier sont donc essentiellement subordonnés aux influences réunies du sol et du climat... Ainsi, on obtient comme un reflet de la constance et de la régularité que les naturalistes constatent chez les individus d'une même espèce. » Et plus nettement encore, dans l'Introduction du même ouvrage, Le Play déclarait : « J'ai appliqué à l'observation des sociétés humaines des règles analogues à celles qui avaient dressé mon esprit à l'étude des minéraux et des plantes. J'ai construit un mécanisme scientifique. »

On ne saurait avouer plus naïvement une conception fixiste et mécaniste de la vie sociale.

Pourquoi, d'autre part, faire porter spécialement l'enquête sur *la famille* ? Son disciple Paul Bureau ne nous le laisse pas ignorer : « En partant de cette incomparable matrice des sociétés humaines qu'est la famille, il est possible de s'élever jusqu'à l'observation intégrale du groupe tout entier. » La famille, cellule originelle de toute la vie collective, voilà donc l'hypothèse — si controversée, si

compromise même, comme on le verra au chapitre 6 — qui se dissimule à la base de cette conception.

Au reste, si l'on compare les faits relevés par les auteurs de monographies ou les cadres tracés pour celles-ci, on s'aperçoit bien vite que certains ordres de faits, retenus par les uns, sont laissés de côté par les autres, que ce qui paraît essentiel dans la description de celui-ci est relégué au second plan dans la description de celui-là. C'est ainsi que « la représentation de la vie », qui ne tenait aucune place dans la nomenclature d'Henri de Tourville, devient, dans celle de Paul Bureau, un des éléments de « la trinité organisatrice » à côté du « lieu » et du « travail », tandis que « le Pays », qui était un des cadres de la vie publique dans la première, a disparu dans la seconde.

Très intéressantes sont les pages que consacre à cette question un autre disciple de la « Science sociale », Paul Descamps, dans sa *Sociologie expérimentale* : « La monographie, remarque-t-il, étudie un échantillon et il faut savoir ce que représente l'échantillon choisi. Il peut être normal ou anormal, prospère ou souffrant. Le Play a préconisé le choix de familles ouvrières prospères comme base des études sociales... Mais les monographies des *Ouvriers européens* ne contiennent pas seulement des familles prospères ; celles qui sont placées à la fin sont manifestement des types pathologiques et Le Play n'est pas sans le savoir. » Mais, se demande avec raison P. Descamps, « qu'est-ce que la prospérité ? D'après Le Play, c'est l'état d'un groupement qui résout la question du pain quotidien et se soumet à la morale ». Toute une conception de la « santé morale » d'une société, toute une définition du normal et du pathologique, voilà ce que suppose, chez les disciples de Le Play, la méthode monographique.

Et qu'on ne croie pas que les monographies des géographes en supposent moins. Dans ces monographies régionales que nous rappelions plus haut, Simiand relevait déjà, en 1910, des différences d'orientation sensibles : l'étude proprement physique du sol, du climat, etc., très développée dans telle ou telle de ces études, est à peine esquissée dans telle autre, tandis que, dans l'étude de Va-

cher sur le Berry, la géographie se propose d'expliquer ces caractères physiques en partant de considérations historiques et politiques et que, dans une autre encore, celle de Jules Sion, l'auteur semble prendre pour objet propre d'étude les hommes plutôt que le sol. Mais nous aurons l'occasion de revenir amplement sur ce point dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

3° On saisit dès lors le danger de la méthode. C'est que ces préconceptions entrant, sans qu'on y prenne garde, dans la prétendue « description » des faits, on risque de généraliser abusivement sur un exemple unique. « Le procédé monographique, reconnaît P. Descamps, n'est pas exempt de dangers et doit être employé avec discernement quand on voudra utiliser les faits si l'on ne veut pas que les conclusions dépassent la portée qu'elles peuvent légitimement atteindre. » Et c'est aussi un historien, mais un historien très averti et quelque peu sociologisant, René Dussaud, qui, dans son *Introduction à l'histoire des religions*, nous met en garde contre la même erreur à propos de la méthode ethnographique : « Certes, cette dernière est utile, indispensable même, mais elle ne suffit plus dès qu'on veut dépasser le stade de la collection des faits et aborder leur explication. Si l'on n'a pas, au préalable, des notions très nettes sur l'objet de la religion, sur l'enchaînement et la complexité des faits religieux, sur la valeur des rites essentiels comme le sacrifice et la prière, la monographie conduira presque fatalement à la généralisation abusive d'un argument arbitrairement choisi. »

4° Il est d'ailleurs assez curieux de constater que les partisans mêmes de la « méthode monographique » reconnaissent son insuffisance. La monographie d'une seule famille ne suffit pas, écrit Paul Bureau : « Tout au contraire, il y aura avantage à renouveler son observation sur une autre famille et à contrôler par une nouvelle épreuve les résultats de la première. » Et les historiens ne parlent pas autrement : Henri Berr, dans sa *Synthèse en histoire*, reconnaît que, « si l'auteur d'une monographie régionale a un horizon trop étroit, s'abstient de toute comparaison et par surcroît embrasse dans ses explications un trop grand nombre de faits humains, il risque

de se tromper sur les rapports qu'il prétend établir entre tels caractères géographiques et les phénomènes sociaux » ; et L. Febvre lui-même, dans *la Terre et l'Evolution humaine*, conclut en ces termes : « Des études régionales qui excluraient toute comparaison, seraient néfastes si elles étaient vraiment possibles. » Les passages que nous nous sommes permis de souligner dans ces citations montrent que les partisans de la « méthode monographique » eux-mêmes reconnaissent la nécessité de la méthode comparative. Mais, dès lors, si cette dernière est indispensable, n'est-ce pas la comparaison, et non plus la simple description de cas singuliers, qui est le véritable instrument d'explication ? Les monographies ne sont pas inutiles ; elles sont même, dans bien des cas, indispensables. Mais elle ne sont rien de plus qu'une simple exploration ou, comme s'exprimait R. Dussaud, qu'une simple « collection » de faits.

Les enquêtes sociologiques

L'enquête sociologique ne se confond pas nécessairement avec la méthode monographique. Car, si elle peut porter sur des cas singuliers, elle peut aussi, on le verra, concerner des ensembles, ou des phénomènes généraux comme l'opinion, la pratique religieuse, etc.

1° Sa forme la plus proche de la pure description, voire du simple recueil de documents est le *case study* avec utilisation de « documents personnels » : correspondance, autobiographies, etc. Le type en est l'étude, déjà mentionnée (p. 47), sur le *Paysan polonais*. D'innombrables études, inaugurées par Paul Radin, ont été consacrées, aux Etats-Unis, aux autobiographies d'Indiens. On a vanté leur intérêt, en tant que documents vécus, permettant de saisir les civilisations indigènes « par l'intérieur », en elles-mêmes et dans leur conflit avec la civilisation blanche. Toutefois, comme l'a dit M. Claude Lévi-Strauss, il est douteux que l'utilisation de ces

documents individuels soit capable d'ouvrir une ère nouvelle dans les recherches ethnologiques et, à plus forte raison, sociologiques : « C'est l'unicité de tels documents qui leur donne leur valeur exceptionnelle : ils font revivre plus qu'ils n'apprennent. Mais les éléments d'une systématisation théorique n'apparaissent pas davantage au sujet qui s'observe qu'à l'enquêteur qui l'observe. »

2° L'enquête sur *Middletown*, déjà citée, est le type des *monographies urbaines* et a servi de modèle à beaucoup d'entre elles. Entreprise en 1929 pour une première période (1890-1925), elle avait été menée à la fois à l'aide de documents, de statistiques, de questionnaires, d'interrogatoires directs et de participation à la vie même du groupe urbain. Une seconde enquête portant sur la période de 1925-1935 montre les effets de la « dépression » sur la structure sociale de la ville. Les nombreuses études sur Chicago ont établi comment s'organise et comment se modifie le *zoning* d'une grande ville. En France, l'enquête dirigée par Ch. Bettelheim sur *Auxerre en 1950* se présente comme une « étude de structure sociale et urbaine » : elle a abouti à des résultats généraux intéressants, notamment à celui-ci : que même une ville moyenne est loin d'être fermée sur elle-même et que sa population vient pour les trois quarts de l'extérieur. Celle sur *Paris et l'agglomération parisienne*, entreprise sous le patronage du Centre d'études sociologiques et sous la direction de P.-H. Chombart de Lauwe, outre qu'elle définit les méthodes de recherche, constitue une exploration très vivante de « l'espace social dans une grande cité » : elle a montré que les limites et les divisions de cet espace n'évoluent pas seulement selon les processus « écologiques » (ségrégation, succession, etc.) mis en relief en Amérique à propos des études sur Chicago, mais aussi en fonction des faits historiques et en fonction des attitudes et des représentations des groupes : « Les représentations collectives commandent les distributions spatiales autant que l'inverse. » L'étude de Pierre George, *La ville, le fait urbain à travers le monde*, esquisse une classification des « grandes séries urbaines » (villes-marchés de l'économie rurale, villes commerçantes du stade précapitaliste, villes commerçantes et industrielles nées du capita-

lisme, villes de colonisation, villes communistes de l'U.R.S.S. ou des pays de démocratie populaire) en rapport avec les constructions économiques et sociales particulières et les apports historiques aux composants variés. Ici, l'on dépasse le point de vue monographique et l'on voit s'élaborer une *typologie* proprement sociologique.

3° Les enquêtes de *sociologie rurale* ont souvent pris la forme de *monographies de villages*. Celles-ci avaient été très développées par D. Gusti et l'école roumaine de sociologie. Aux Etats-Unis, des monographies ont été consacrées aux villages des sociétés archaïques (fidjiens, chinois, etc.) ; les études sur le village mexicain de Teopoztlán ou sur le village brésilien de Cruz das Almas sont presque aussi célèbres que celles sur Middletown. L'étude suédoise sur « Forestville » met en lumière les transformations sociales survenues en milieu rural. En France, outre le *Plan de recherches pour une monographie de communauté rurale* d'Albert Soboul, il faut signaler les études d'H. Lefebvre et d'H. Mendras sur la *Sociologie rurale*, qui, elles aussi, dépassent le plan monographique.

4° Dans la ligne des méthodes instaurées par F. Le Play, le groupe *Economie et humanisme* a poursuivi les enquêtes sur la famille ouvrière avec le souci de ne point séparer facteurs économiques et facteurs spirituels. Le P. L.-J. Lebreton, sous cette inspiration, publié un fort utile *Guide pratique de l'enquête sociale* dont le tome II est précisément consacré à l'enquête rurale. Depuis longtemps d'ailleurs, ces « enquêtes sociales » (*social surveys*) avaient été inaugurées en Angleterre par la grande étude de Ch. Booth, *Life and Labour of the people in London* (1902), continuée par le *New survey* de 1930, par celle de Caradog Jones sur Liverpool et la région de la Mersey (1934), etc. Ces enquêtes font appel à la « méthode extensive », c'est-à-dire qu'elles s'efforcent d'explorer le plus grand nombre de cas possible, tandis que la méthode de Le Play était une « méthode intensive » qui visait à approfondir un petit nombre de cas-types. Le danger de cette dernière était évidemment, comme nous l'avons dit (p. 120), dans l'arbitraire du choix de ces cas-types.

5° On peut considérer que la *Sociologie industrielle* a été ébauchée par l'école de la « Science sociale » avec ses monographies de métiers et d'ateliers ou, en remontant plus loin encore, par la *Philosophie des manufactures* d'Andrew Ure (1835) ou le *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers dans les manufactures de coton, laine et soie* du baron Villermé (1840). De nos jours, elle a été développée aux Etats-Unis par les travaux de B. B. Gardner, Elton Mayo, etc. En France, il faut citer les belles études de Georges Friedmann, Jean Fourastié et Raymond Aron. Le premier qui, dès 1936, avait dénoncé la *Crise du progrès*, a attiré l'attention sur *Les Problèmes humains du machinisme industriel* (1946). Il a posé, non sans quelque inquiétude, la question : *Où va le travail humain ?* (1950), signalé les dangers du *Travail en miettes* (1956) et a fondé la revue *Sociologie du Travail* (1960). Avec plus d'optimisme, J. Fourastié a défini le *Grand espoir du XX^e siècle* (1949) comme l'avènement d'une « civilisation tertiaire » tendant à « l'intellectualisation de la vie sociale » par le développement de ces éléments non purement techniques de la production sur lesquels l'économiste Colin Clark avait déjà mis l'accent. Confrontant *Machinisme et bien-être* (1951), il a conclu que, si le progrès technique n'implique pas nécessairement le progrès humain, il va cependant dans le sens du progrès social en élevant le niveau de vie et en libérant l'homme du travail servile. Raymond Aron a consacré à l'étude de la *Société industrielle* (1957 à 1962) plusieurs ouvrages où il montre nos sociétés tourmentées moins, comme on le dit souvent, par *La lutte des classes* (1964) que par l'opposition entre systèmes politiques (voir bibliographie).

6° Plus « extensives » encore sont les enquêtes ethnographiques et folkloriques, pour lesquelles de nombreux questionnaires ont été établis, depuis le questionnaire en 2512 articles de Richard Thurnwald et R. Steinmetz (1906) jusqu'à ceux de Louis Marin et de Marcel Mauss. Mais ce qu'il faut surtout signaler ici, c'est la tendance, innovée en 1937 par l'anthropologiste anglais Tom Harrison sous le nom de *mass-observation*, à appliquer les méthodes de l'ethnographie, non seulement aux sociétés archaïques auxquelles on les réservait jadis, mais aussi aux peuples à civilisation évoluée.

Aujourd'hui, comme l'a dit Marcel Maget, le hiatus s'est réduit « entre peuples ethnographiques et peuples ethnographiables », et M. Maget a tracé lui-même, dans son *Guide d'étude directe des comportements culturels* (1953), le cadre merveilleusement riche, en même temps que fortement structuré, de ces recherches d'« ethnographie métropolitaine ». Sur le *folklore*, outre les recherches de P. Saintyves et d'A. van Gennep, il faut citer celles de G.-H. Rivière, de Louis Dumont et d'André Varagnac et le questionnaire de l'*Atlas folklorique de la France*.

7° Les études de *mass-observation* avaient déjà fait une large place aux recherches sur l'*opinion publique*, à l'aide de méthodes variées : interrogatoire (*interview*) direct ou indirect, enquête faite au hasard (*informal interview*), observation de scènes de la rue, du comportement de l'individu, etc. Mais les *enquêtes sur l'opinion* ont été surtout développées aux Etats-Unis à l'aide de différents procédés d'échantillonnage (*random sampling, proportional sampling, purposive sampling, controlled sampling, etc.*) et surtout sous une forme quantitative et avec un traitement statistique que ne présentaient pas les précédentes. Ces méthodes et leurs résultats ont été exposés, chez nous, par J. Stoetzel dans sa *Théorie des opinions* et dans *L'Etude expérimentale des opinions* (1943). L'un des résultats les plus intéressants, du point de vue sociologique, a été de montrer que, dès que sont en cause des valeurs admises par le groupe, les opinions, au lieu de se répartir au hasard selon les lois du calcul des probabilités, accusent une fréquence particulière pour la défense de ces valeurs, ce qui se traduit graphiquement par une « courbe en J ». — Depuis, il s'est créé un peu partout des *Instituts de l'opinion publique*, dont les « sondages », à vrai dire, n'ont pas toujours reçu la confirmation des faits.

8° Particulièrement intéressantes sont les recherches sur les *opinions politiques*. Le pionnier a été ici André Siegfried (1875-1959) avec son *Tableau politique de la France de l'Ouest* (1913). Cette orientation s'est développée aujourd'hui en une série de travaux où, les principaux chercheurs ont été François Goguel, Alfred Sauvy,

Charles Morazé, Pierre George, etc. Fr. Goguel et G. Dupeux ont donné dans leur *Sociologie électorale, esquisse d'un bilan*, un excellent guide de recherches en la matière. On remarquera cependant ici quelque incertitude : là où certains disent « géographie électorale », ce qui semble impliquer un but purement investigatif et descriptif, d'autres disent « sociologie », ce qui révèle des visées plus ambitieuses. Tout en reconnaissant que la prudence s'impose, nous croyons que ce sont ces derniers qui ont raison. Les études entreprises révèlent en effet certaines corrélations qui mènent à des conclusions générales. Le premier travail de A. Siegfried avait déjà mis en lumière la corrélation, du moins pour la région étudiée, entre les opinions dites de « gauche » et un régime de petite propriété, tandis que les pays de grandes propriétés votaient « à droite ». La *Géographie politique de l'Ardèche* (1949), du même auteur, nous montre la persistance de l'action, sur la répartition actuelle des opinions politiques, de causes historiques, les pays marqués par la Réforme ne se comportant pas, par exemple, comme les pays de tradition catholique. De même, Fr. Goguel, dans le « bilan » cité ci-dessus, montre que certaine « sociologie du passé, peut-être disparue », n'influe pas moins sur les attitudes politiques contemporaines que la sociologie du présent.

9° Une dernière série d'enquêtes porte sur *la pratique religieuse*. Ici l'initiateur fut Gabriel Le Bras. Dans de nombreux articles, ainsi que dans son *Introduction à l'étude de la pratique religieuse en France* (1943-1945) qui, par la richesse de ses aperçus en même temps que par la précision de ses directives, demeure l'ouvrage fondamental, il a montré l'intérêt qu'il y a, de multiples points de vue, à saisir la vie religieuse, non pas seulement dans ses formes cristallisées, mais aussi et surtout dans la pratique effective de ses fidèles. La revue belge *Lumen Vitae* a présenté, en 1951, une sorte de bilan de ces recherches dans les différentes parties du monde. Le chanoine Boulard a établi une *Carte religieuse de la France rurale* mise à jour en 1952, tandis que l'abbé Y. Daniel a révélé quelques *Aspects de la pratique religieuse à Paris* (1952). Ici encore, bien des corrélations pourront sans doute être établies, non seulement avec les opinions politiques, mais avec le sexe, l'âge, la pro-

profession, le niveau de vie, l'habitation, la vie familiale (natalité, etc.), le niveau intellectuel, etc. La recherche ne se limite pas aux religions chrétiennes. D'immenses enquêtes ont été entreprises, notamment sur la pratique des religions en Afrique, pour lesquelles ont été établis plusieurs questionnaires, tel celui de Maurice Leenhardt, publié dans le *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* (avril 1953).

Nous avons insisté sur ces méthodes d'enquête parce que cette *sociologie concrète* fait utilement contrepois, à notre avis, à de pures constructions philosophiques qui se font passer, de nos jours, pour de la sociologie. L'investigation patiente et minutieuse est le meilleur remède à ce que M. Maget, dans l'avant-propos du livre cité ci-dessus, appelle le « fétichisme verbal » et la « tendance à la schématisation des concepts et des théories ». Elle est aussi la plus efficace mise en garde contre cette illusion que nous avons déjà dénoncée, mais que propage aujourd'hui une certaine sociologie dite « compréhensive » : croire que la réalité sociale nous est directement pénétrable et qu'il suffit, pour l'élucider, d'on ne sait quelle *Einfühlung*, d'on ne sait quelle « empathie ». Sur ce point non plus, M. Maget ne nous laisse aucune illusion : « Il est douteux, nous dit-il, par le fait même des différences de cultures, que l'observateur puisse atteindre une coïncidence absolue... Sans vérification, que de malentendus chroniques dans la vie courante, que d'erreurs anthropomorphiques, ethnocentriques ou plus simplement égocentriques dans l'euphorie des communions apparentes ! » Les méthodes de travail *en équipe* avec recoupements et critique du résultat des investigations nous éviteront ces erreurs simplistes. Enfin, nous avons eu l'occasion d'y insister notamment à propos de la sociologie des opinions politiques, cette sociologie concrète nous montre qu'il est impossible, dans la science des groupes sociaux, de faire abstraction de l'*histoire* : jamais, au reste, nous l'avons dit à mainte reprise, la sociologie française n'avait séparé histoire et science de la société, tandis qu'aujourd'hui, comme l'écrivait récemment un historien, « tout un antihistoricisme guette et frappe les sciences sociales » (F. Braudel).

La méthode historico-comparative

Il est bien évident toutefois que, si elle en restait au stade de la collecte des faits — ce qui est l'objet propre des enquêtes —, la sociologie ne pourrait atteindre son but. D'ailleurs, comme l'a dit un mythologue, Georges Dumézil, qui a ainsi jeté une vive lumière sur les faits indo-européens en général et sur les origines de Rome, peut-être « l'esprit comparatif doit-[il] intervenir dès la collecte et l'appréciation des sources, dès la lecture et le classement des documents ». En tous cas, la *méthode comparative* demeure indispensable pour aller au-delà, sans quoi les objections que nous avons adressées à la « méthode » monographique redeviendraient ici valables. On a vu que les enquêtes mènent déjà, par établissement de *corrélations* entre leurs résultats, à des problèmes et à des interprétations qui dépassent la simple investigation empirique. L'enquête ethnographique a permis à C. Lévi-Strauss, dans son étude sur *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), d'en tirer des conclusions qui intéressent au premier chef la sociologie, notamment sur les rapports de la *nature* et de la *culture*. C'est ainsi que la sociologie française échappera au danger qui, nous avons essayé de le démontrer ailleurs, la menace à l'heure actuelle : le divorce entre les recherches concrètes et ce que Simiand (voir p. 105) appelait déjà « les constructions logiques artificielles ».

Toute sociologie qui, tout en se réclamant d'on ne sait quelle surenchère d'« empirisme », se borne en réalité à construire dialectiquement une sorte de casuistique abstraite dont les cadres préfabriqués sont, du point de vue heuristique et méthodologique, d'une utilité pratiquement nulle, — toute sociologie, d'autre part, qui, sous prétexte de recherches concrètes, s'en tient à la collecte ou même à la description des faits, manquent toutes deux pareillement le but. Prendre son point de départ dans le concret, mais, comme il a été dit p. 104-105, pour s'élever de là à des concepts dûment modelés sur le réel, telle est ici la seule méthode applicable.

L'anthropologiste anglais A.-R. Radcliffe Brown (1881-1955) l'a dit : « La caractéristique de la science depuis Galilée est l'emploi de la méthode expérimentale » ; or, « dans les sciences sociales, le seul moyen pour appliquer le mode de raisonnement expérimental est de *comparer* les diverses formes de la vie sociale et leurs modifications. » L'éminent anthropologiste faisait ainsi écho à Durkheim affirmant, dès les *Règles de la méthode sociologique* : « La sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie ; c'est la sociologie même ». C'est en ce sens que les enquêtes sociologiques constituent un point de départ indispensable, mais seulement un point de départ.

L'histoire proprement dite, même si on la considère comme la connaissance du singulier, de l'« événementiel », même si, comme l'écrivait P. Mantoux en 1903, elle « reste toujours un récit, une description, un tableau », demeure indispensable à la sociologie. « Toute recherche sociologique, écrivait avec raison le même historien, doit être précédée d'une préparation historique. » Aussi bien, dans ses *Règles de la méthode*, Durkheim désignait-il l'histoire comparée comme l'instrument par excellence de la recherche sociologique, de préférence même à l'ethnographie dont lui-même et son école devaient faire un si large usage.

L'histoire présente ici une grande supériorité sur la monographie du contemporain, de l'actuel. C'est qu'elle nous fait saisir les faits sociaux dans leur devenir, dans ce qu'ils ont de vivant et de mouvant. L'histoire, écrivaient Langlois et Seignobos dans leur célèbre *Introduction aux études historiques* (1898), « nous enseigne la relativité de toutes choses et la transformation incessante des croyances, des formes d'art, des institutions ».

Mais l'histoire est bien plus encore : elle est un instrument d'analyse. Pour comprendre une institution, expliquait encore Durkheim, il faut savoir de quoi elle est faite. C'est toujours un tout complexe, formé d'éléments divers, — ajoutons : en relations réciproques les uns avec les autres. Pour démêler cet écheveau, pour découvrir ces éléments, « il ne suffit pas de considérer l'institution

sous sa forme achevée et récente : car, parce que nous y sommes accoutumés, elle nous paraît plutôt simple ». L'histoire, au contraire, fera apparaître ces éléments, car « l'institution considérée s'est constituée progressivement, fragment par fragment ; les parties qui la forment sont nées les unes après les autres et se sont ajoutées plus ou moins lentement les unes aux autres ; il suffit donc d'en suivre la genèse dans le temps, c'est-à-dire dans l'histoire, pour voir les différents éléments dont elle résulte, naturellement dissociés ». Durkheim cite lui-même comme exemple les différents éléments qui ont constitué, dans les divers types de famille et à des stades divers de l'évolution sociale, la notion de *parenté*. De même, si l'on veut saisir comment, dans la Grèce antique, s'est formé le *droit positif classique*, on est nécessairement conduit, avec Gustave Glotz, à observer qu'aux sources de cette justice civile, de cette *dikè*, s'est trouvée d'abord la justice mystique, la *thémis*, strictement limitée à la famille ou plutôt au *genos* et reposant sur le culte des dieux domestiques, et comment la *dikè*, tout en dérivant de la *thémis* au point d'en conserver d'évidentes survivances, en vient à s'opposer à elle et à l'absorber en une forme nouvelle du droit. La *propriété* fournirait un exemple plus caractéristique encore : si l'on veut comprendre quelque chose aux multiples formes qu'a prises dans nos sociétés la propriété, et spécialement la propriété mobilière, il est indispensable de la suivre tout au long de son histoire et d'examiner par quelle voie elle est devenue, comme le disait Jaurès, « si étrangère au possédant que c'est par la voie du journal que le possédant reçoit des nouvelles de sa propriété ».

Source incomparable d'information, méthode d'analyse, l'histoire comparée est, par là même, une méthode d'explication : « En effet, expliquer une institution, c'est rendre compte des éléments divers qui servent à la former, c'est montrer leurs causes et leurs raisons d'être. Mais comment découvrir ces causes sinon en se reportant au moment où elles ont été opérantes, c'est-à-dire où elles ont suscité les faits que l'on cherche à comprendre ? Or ce moment est derrière nous. Le seul moyen d'arriver à savoir comment chacun de ces éléments est né, c'est de l'observer à l'instant même où il est né et d'assister à sa genèse : or cette genèse a eu lieu dans le

passé et, par conséquent, ne peut être connu que par l'histoire » (Durkheim).

Il va de soi que la détermination de cette genèse nécessite toujours, pour les raisons qui ont été indiquées à propos de la notion de cause, la *comparaison* de plusieurs développements historiques. Durkheim nous donne encore ici comme exemple les transformations de la parenté depuis sa forme essentiellement maternelle jusqu'à sa forme actuelle où elle est double, à la fois maternelle et paternelle, en passant par la formation de la parenté agnatique (c'est-à-dire exclusivement paternelle) et en suivant dans l'histoire les rapports de l'une et de l'autre.

Dans *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931), Marc Bloch nous fournissait un autre exemple : celui de la formation de la classe rurale en France. Pour expliquer comment le seigneur féodal s'est transformé, de grand exploitant, en rentier, il faut, nous dit-il, recourir à l'histoire comparée : « Lorsque nous serons parvenus à dater exactement les différentes évolutions régionales et à apprécier leur ampleur, il nous deviendra possible, comme par une expérience naturelle, d'éliminer certains facteurs et de peser la valeur relative des autres. La discrimination des effets et des causes, à laquelle s'opposait, à l'intérieur d'une aire sociale limitée, l'absence de datations exactes, c'est au décalage des diverses courbes qu'il faut en demander le secret. »

L'histoire comparée devient ainsi pour le sociologue un équivalent de la méthode expérimentale. « Nous n'avons, écrivait encore Durkheim, qu'une manière de démontrer qu'entre deux faits il existe une relation logique, un rapport de causalité par exemple, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. » On reconnaît là les trois procédés essentiels décrits par Stuart Mill (nous laissons de côté la méthode des résidus) : la méthode de concordance — les deux éléments sont simultanément présents —, la méthode de différence — les deux éléments sont simultanément absents —, et la méthode des variations concomi-

tantes. A vrai dire, il serait facile de montrer que cette dernière seule caractérise vraiment la méthode expérimentale. Aussi bien, dans les *Règles*, Durkheim remarquait-il qu'en sociologie, plus qu'ailleurs, « par suite de la complexité trop grande des phénomènes », la méthode de concordance et la méthode de différence ne peuvent guère être probantes :

« Comme on ne saurait faire un inventaire, même à peu près complet, de tous les faits qui coexistent au sein d'une même société ou qui se sont succédé au cours de son histoire, on ne peut jamais être assuré, même d'une manière approximative, que deux peuples concordent ou diffèrent sous tous les rapports, sauf un. »

La méthode de concordance surtout conduit à « entasser les documents » alors qu'il s'agit de les critiquer et de les choisir ; elle aboutit à cet « échantillonnage empirique », à cette « exemplification au petit bonheur » que dénonçait Simiand. Il est toujours possible d'alléguer à l'appui d'une hypothèse un certain nombre d'exemples qui paraissent la confirmer, et l'on ne procède que trop souvent ainsi en sociologie ou en économie politique. Une telle méthode est dénuée de toute valeur probante : « illustrer une idée n'est pas la démontrer ». La méthode des variations concomitantes offre infiniment plus de garanties, et l'on comprend que Durkheim avec René Worms et beaucoup d'autres, ait vu dans cette méthode « l'instrument par excellence des recherches sociologiques ». Or l'histoire fournit précisément à cette méthode le plus large champ d'application : « la richesse des variations qui s'offrent spontanément aux comparaisons du sociologue » est un équivalent de l'expérimentation ; elle permet de procéder, non plus par énumération d'exemples, de cas isolés, mais par comparaison de « séries de variations, régulièrement constituées, dont les termes se relient les uns aux autres par une gradation aussi continue que possible et qui, de plus, soient d'une suffisante étendue ».

Durkheim prévoyait trois formes possibles de cette méthode comparative, selon que les séries comprennent : 1° des faits appartenant à une seule et unique société ; 2° des faits se rapportant à plusieurs

sociétés de même type ; 3^o des faits empruntés à plusieurs types sociaux distincts.

Le premier cas ne soulève guère de difficultés. Mais il s'applique surtout à des phénomènes sociaux très généraux, tels que les phénomènes démographiques, la nuptialité, la natalité, le suicide, etc., « sur lesquels, dit Durkheim, nous avons des informations statistiques assez étendues et variées ». Ici en effet on peut comparer les variations du phénomène selon les provinces, les classes sociales, les habitats ruraux ou urbains, les sexes, les âges, l'état civil, etc. C'est une méthode analogue qu'a appliquée Fr. Simiand à l'étude des variations du salaire.

Dans la plupart des cas, affirme Durkheim, il y a intérêt à étendre la comparaison, soit à plusieurs sociétés de même type, soit même à des sociétés de types différents.

Deux sociétés de même type ne sont jamais identiques ; chaque groupe social a son individualité propre. Il y aura donc intérêt à comparer deux ou plusieurs groupes dans lesquels les conditions ne sont pas exactement les mêmes : « On aura ainsi une nouvelle série de variations qu'on rapprochera de celles que présente, au même moment et dans chacun de ces pays, la condition présumée. » Soit, par exemple, la famille patriarcale : on peut suivre l'évolution de ce type d'organisation domestique à travers l'histoire de Rome, d'Athènes, de Sparte, corrélativement avec les variations des différents facteurs du milieu social. Soupçonne-t-on qu'il existe un rapport entre ces transformations et celles qui sont survenues dans une économie d'abord purement rurale et communautaire comme celle qu'on rencontre encore dans la *zadruga* des Slaves du Sud, puis, quoique toujours essentiellement agricole, plus individualisée et impliquant la réunion, sous l'autorité d'un seul propriétaire, de travailleurs parfois très nombreux ? On vérifiera si le même rapport se retrouve dans tous les cas considérés. On pourra même étendre la comparaison, par exemple, à la famille chinoise, qui représente, ainsi que l'a montré M. Granet, une forme de transition tout à fait curieuse entre la famille agnatique indivise et la famille patriarcale, et si l'on y retrouve la concomitance entre cette transition et le

passage d'une civilisation essentiellement paysanne à une civilisation urbaine et seigneuriale, on pourra y voir un commencement de preuve de l'hypothèse émise.

Mais on peut étendre encore la comparaison. Au lieu de se borner à un type déterminé, on peut comparer les formes que présente une institution dans des sociétés de types différents : on essaiera de remonter à la forme la plus rudimentaire qui nous soit connue « pour suivre ensuite pas à pas la manière dont elle s'est progressivement compliquée ».

Telles sont les trois formes de la méthode comparative indiquée par Durkheim dans les *Règles de la méthode sociologique*. Remarquons toutefois que la première relève plutôt de la méthode statistique et que la troisième fait nécessairement appel, pour remonter aux formes élémentaires, à l'ethnographie. Nous y reviendrons plus loin. Seule la seconde ressortit pleinement à l'histoire.

Simiand a élevé contre cette méthode une objection dont il nous faut dire un mot. La méthode expérimentale, remarque-t-il, exige toujours une contre-épreuve. Or c'est une forme tout à fait insuffisante et grossière de cette contre-épreuve que de prendre pour base de comparaison des sociétés différentes. En effet, étant donné la multiplicité des facteurs qui interviennent en matière sociale, il y a bien des chances pour que les facteurs autres que le facteur considéré ne se retrouvent pas dans les différents cas avec les mêmes caractères, nature et valeur. Il est donc difficile d'établir ainsi une relation constante puisque l'expérience ou plutôt l'observation se poursuivra « toutes choses inégales d'ailleurs ». D'autre part, « éliminer tous ces facteurs entre les bases d'expérience différentes serait, pour une part, impossible ou très difficile ». A la méthode comparative ainsi entendue, Simiand oppose le précepte de « l'identité de base entre les expériences », c'est-à-dire que la comparaison devra porter uniquement sur des phénomènes empruntés au même groupe social.

Nous ne pensons pas qu'il y ait là une objection irréfragable. Toute méthode expérimentale comporte quelque part d'incertitude. L'élimination des facteurs secondaires n'est jamais intégralement

possible, et Simiand lui-même reconnaît que bien souvent « l'expérimentateur se trouve bon gré, mal gré, conserver dans son expérience plus d'éléments, ou d'autres, qu'il ne désirerait ». On ne saurait demander aux méthodes sociologiques plus qu'on ne demande aux méthodes des sciences physiques. Et les réserves mêmes qu'accumule Simiand lorsqu'il affirme la supériorité du précepte de « l'identité de base » le prouvent suffisamment. En ce cas, dit-il, on se donne « l'énorme avantage que, de ces nombreux facteurs difficiles à atteindre, mal connus ou inconnus, on peut *le plus souvent présumer* qu'ils sont restés constants *ou sensiblement constants* ou, *sans les saisir avec précision*, qu'ils n'ont varié que de telle ou telle façon, à tel ou tel moment ; et ainsi leur élimination, ou leur classement au rang de conditions constantes, ou une *discussion* qui les élimine ou en fait la part, rendent à nouveau possible l'isolement du phénomène considéré et du facteur à étudier et l'établissement d'une relation valable ». Les formules que nous avons nous-mêmes soulignées montrent à quel point l'auteur avait le sentiment de la prudence qui demeure nécessaire, même lorsqu'il s'agit de comparer des phénomènes se rapportant *au même groupe social*. La question se pose de la même façon, au degré près, lorsque la comparaison porte sur des sociétés différentes, mais se rattachant au même type : le sociologue doit seulement faire preuve en ce cas de plus de prudence encore.

Allons plus loin : dès lors qu'on se limite à un type unique et, *a fortiori*, à une société unique, le danger, même si l'on prend soin de porter ses investigations sur des périodes suffisamment étendues, devient le même que celui de la méthode monographique : on risque d'extrapoler indûment et de généraliser ce qui ne convient qu'à ce type ou à cette individualité sociale. Est-il téméraire de penser que Simiand lui-même, en dépit de son immense effort d'information, n'a pas totalement évité ce danger, lorsque étudiant les variations du salaire, il a été amené à mettre au premier plan les phénomènes monétaires, se refusant même à distinguer le salaire réel du salaire nominal ? Comme si, en effet, dans un type d'organisation économique où l'or bénéficie d'une sorte de respect religieux, « l'attachement au revenu monétaire » ne devait pas primer tout le

reste ! Comme si toutes les classes, la classe salariée comme les autres, ne devaient pas dans ces conditions céder à une sorte de mirage, à une sorte de « fétichisme » de la monnaie, qui, à ceux-ci fait entrevoir la rétribution de leur travail à travers sa représentation monétaire, et non selon sa capacité réelle d'achat, et qui amène ceux-là à détruire les produits du travail humain pour maintenir intangibles les orthodoxies monétaires, à anéantir la richesse pour sauver la monnaie ! Et certes Simiand a bien montré que ce « monétarisme social » était un produit d'évolution, un produit historique. Mais n'y a-t-il pas danger à paraître généraliser des conclusions qui ne sont valables que pour le système économique, si particulier — et peut-être si étrange, quoiqu'il nous soit familier — sur lequel on a opéré les comparaisons ?

Reconnaissons donc qu'il est indispensable de dépasser ce stade et d'instituer des comparaisons même entre sociétés de types différents. La méthode historico-comparative exige certes beaucoup de prudence : elle n'en constitue pas moins une source d'informations et une méthode de contre-épreuve indispensables au sociologue.

La méthode statistique

Nous avons vu quelles ont été, à son début, les ambitions de la statistique. On les retrouve encore chez certains statisticiens modernes, comme G. von Mayr, aux yeux de qui la statistique est bien près de former une science sociale distincte. Cependant on s'accorde en général aujourd'hui à y voir, non une science, mais « un instrument de méthode » (Durkheim) ou bien « une technique, une méthode d'étude » (Simiand).

Nous n'entrerons pas, à son sujet, dans des détails techniques qui relèvent des mathématiques. Nous nous bornerons à examiner ses conditions générales d'application à la sociologie.

Son rôle est d'abord, comme l'a dit un éminent statisticien anglais, A.-L. Bowley, de donner une description quantitative de la société considérée comme un tout organisé. Il s'agit de définir, de délimiter les classes, de spécifier les caractéristiques des membres de ces classes, d'en mesurer l'importance ou la variation, etc.

Mais la statistique est plus qu'un moyen de description raisonnée. Elle est aussi méthode d'expérimentation et de preuve, et cela parce qu'elle est une méthode d'analyse. Bowley écrit que les statistiques permettent de se faire d'ensembles complexes une représentation simple et de voir si ces représentations simplifiées ont entre elles des rapports. Soit par exemple le chômage : on isolera d'abord, grâce à des procédés appropriés, ce qui est attribuable aux variations saisonnières, puis on étudiera les variations à plus longue période. Il y a ici analogie très nette, comme l'ont montré Bowley et Simiand, avec les procédés de la méthode expérimentale : « En quoi, écrit Simiand, est-ce que cet ensemble d'opérations se distingue, dans son principe, de l'ensemble d'opérations par lesquelles l'étude d'un mouvement matériel complexe, dans telle ou telle des sciences de la nature, dégage et isole successivement chacun des mouvements composants et étudie séparément ce qui produit chacun d'eux ? »

Mais, si la méthode statistique est précieuse pour le sociologue, elle n'est pas toujours facile à manier. Et il est nécessaire de préciser : 1° les conditions d'établissement ; 2° les conditions d'interprétation des statistiques.

1° Une bonne statistique n'est pas aussi facile à établir qu'on le croit généralement. Une statistique n'est pas un simple comptage, et par là la méthode statistique s'oppose à la méthode monographique, qui procède précisément à des comptages et à des mesures sur un objet (par exemple, une famille) unique. Au contraire, la méthode statistique fait disparaître le singulier et l'individuel pour mettre en évidence le général et le social. Pour qu'il y ait statistique, il faut qu'on se trouve en présence d'un ensemble ayant quelque consistance, possédant une réalité en tant qu'ensemble, ce qui

est précisément le cas des phénomènes sociaux. Un physicien, remarque Simiand, ne détermine pas la densité d'un groupement quelconque hétéroclite, ni un naturaliste la moyenne des tailles des divers animaux d'une ménagerie. Il faut que l'ensemble soit homogène. C'est ici que s'impose la règle que nous avons indiquée à propos de la détermination des faits sociaux : ceux-ci doivent être *définis* aussi rigoureusement que possible avant qu'on s'occupe d'en faire la statistique. Si l'on veut établir une statistique des suicides, il faut d'abord distinguer avec soin le suicide proprement dit des autres genres de « morts volontaires ». C'est pourquoi Durkheim, identifiant suicide et sacrifice de la vie, a distingué le suicide altruiste, le suicide anémique et le suicide égoïste. Veut-on établir une statistique du chômage ? Il importe de distinguer le renoncement volontaire au travail et le chômage proprement dit, le chômage total et le chômage partiel, le chômage officiellement enregistré et le chômage clandestin.

A plus forte raison, la même prudence s'impose-t-elle lorsqu'il s'agit de traduire les statistiques graphiquement : « Il importe, écrivait Lucien March, de ne point oublier que la forme d'une courbe dépend essentiellement du rapport qui existe entre l'unité de mesure des grandeurs représentées sur l'axe des abscisses et l'unité de mesure de celles qui sont représentées sur l'axe des ordonnées. »

2° L'interprétation demande plus de précautions encore. Il est nécessaire, non seulement d'étendre l'exploration statistique sur une période assez longue, mais aussi de la pousser jusqu'à un certain degré d'analyse. C'est ici qu'il faut se défier des *moyennes*, lesquelles sont souvent trompeuses. Empruntons encore un exemple à Simiand. A consulter superficiellement les statistiques, il semblerait que, lorsque le salaire s'élève, la productivité s'élève parallèlement : c'est du moins le résultat qui paraît se dégager si l'on prend les faits au commencement et à la fin d'une période relativement longue. Mais, si on observe de plus près et *d'une façon suivie*, on s'aperçoit que, lorsque le salaire s'élève, la productivité ne hausse

pas et même qu'elle baisse, et qu'ensuite le salaire demeure stationnaire ou même baisse, tandis que la productivité s'élève.

Surtout, il ne faut pas se hâter d'établir des rapports de causalité entre des phénomènes qui sembleraient devoir être corrélatifs. — Certaines relations peuvent être éliminées d'emblée, et la méthode statistique constitue ici une sorte d'*experimentum crucis*. Ainsi, on a souvent affirmé, à la suite de Le Play et de son école, l'influence de la religion sur le salaire. Or l'expérience statistique montre que les faits religieux ne sont qu'une condition générale tout à fait indirecte. Cette remarque s'applique aux faits juridiques, même quand il s'agit de la législation protectrice du travail, dont il serait pourtant « vraisemblable » que l'action sur le taux des salaires se révélât plus efficace. Même remarque enfin en ce qui concerne les faits politiques, « encore qu'ils portent volontiers, dans l'opinion, la peine ou le mérite des vicissitudes économiques dont ils sont contemporains ou antécédants ».

Même lorsque la statistique révèle quelque corrélation entre deux phénomènes, celle-ci demande à être interprétée. Très fréquentes sont, en sociologie, ces corrélations qui s'expliquent en réalité par l'action d'un tiers facteur. Les statistiques mettent en lumière un certain parallélisme entre l'augmentation du taux des suicides et le développement de l'instruction populaire, ce que Durkheim interprétait, non comme le signe d'une relation causale directe entre celui-ci et celle-là, mais comme deux effets différents d'une troisième cause : le développement de l'individualisme. On constate de même une certaine correspondance entre les variations du taux des salaires et celles du taux des suicides. De même encore les guerres paraissent plus fréquentes dans les périodes d'expansion économique, où les salaires s'élèvent. Dans tous ces cas, il serait évidemment puéril de conclure à une relation directe de cause à effet.

De façon plus générale, l'interprétation des résultats statistiques doit être dominée par le sentiment de la complexité des faits sociaux, de ces interférences et de ces actions réciproques dont nous avons parlé à propos de la notion de *cause*. C'est ce que Maurice Halbwachs a bien montré, dans son ouvrage sur *les Causes du Sui-*

cide, en revisant les résultats et les interprétations fournis par Durkheim sur le même sujet. On sait, par exemple, que Durkheim avait montré que le suicide est moins fréquent chez les catholiques que chez les protestants. Le fait est incontestable. Mais comment doit-on l'interpréter ? Les statistiques, remarque M. Halbwachs, ne nous apprennent là-dessus que bien peu de choses : « Il y a fort peu d'États qui indiquent la confession religieuse de leurs suicidés. La Prusse, avec la Suisse, est à peu près le seul. Or, en Prusse, il y a le plus souvent entre les catholiques et les protestants une différence d'origine nationale, les protestants étant prussiens, et les catholiques polonais, ou une différence de genre de vie, les catholiques étant plus nombreux à la campagne, et les protestants dans les villes ou dans les régions les plus soumises aux influences urbaines. Est-ce parce que polonais ou paysans, ou est-ce parce que non protestants, que les catholiques en Prusse se suicident peu ? »

Mais inversement, s'il ne faut pas simplifier à l'excès les rapports que nous révèle la statistique, il ne faut pas se hâter de nier ceux qui n'apparaîtraient pas au premier coup d'œil. On constate par exemple une hausse des salaires à la suite des grèves, mais aussi bien dans les professions où il n'y a pas eu de grèves que dans les autres. Va-t-on en conclure que la grève n'est pas une cause de la hausse des salaires ? On n'en a pas le droit, affirme Simiand, car il n'est nullement certain que le taux des salaires dans le premier groupe de professions soit indépendant de leur taux dans celles où il y a eu grève.

En somme, c'est toujours le sentiment des *interdépendances*, la notion, si fondamentale en sociologie, des *ensembles*, qui doivent guider l'interprétation.

La méthode ethnographique

Quels que soient leur intérêt et leur portée, ni la méthode historico-comparative, ni la méthode statistique ne sauraient suffire au sociologue. Il est nécessaire de compléter ces deux méthodes par une troisième, permettant de pousser plus loin l'analyse en remontant à des états de société, en un sens, plus simples : la méthode ethnographique et spécialement l'étude des groupes sociaux dits « primitifs ».

Cette nécessité d'étendre la méthode comparative aux sociétés archaïques a été contestée par de nombreux auteurs. On a raillé — un peu trop facilement — les « histoires de sauvages », et l'on a préconisé à leur place une sociologie « d'observation directe » reposant sur l'observation de l'actuel. On a prôné l'étude du présent, qui nous est « directement intelligible » et « prête à une connaissance plus assurée » que le passé (R. Worms). Mais il n'y a pas de pire erreur que cette prétendue intelligibilité directe du présent ; il y a là, nous l'avons vu, une illusion subjectiviste ; et, en réalité, l'avantage principal de la méthode ethnographique est précisément de nous mettre en présence de civilisations et d'institutions pour lesquelles ces interprétations subjectives, empruntées au « bon sens vulgaire », c'est-à-dire à des notions qui sont des produits historiques d'une certaine évolution sociale, deviennent manifestement insuffisantes.

Sans doute, la méthode ethnographique présente certaines difficultés, et d'abord la définition même du « primitif ».

Il est bien entendu que ce terme ne saurait désigner une sorte d'état originel, tout proche d'on ne sait quel « état de nature », comme le donnerait à penser l'expression, souvent employée par les sociologues allemands, de *Naturvölker*. Le primitif n'est nullement l'homme à l'état de nature si l'on entend par là un être tout d'ins-

tincts, indépendant de toute influence sociale. « Le sauvage actuel, écrit Frazer, n'est primitif que dans un sens relatif et non pas absolu. Il n'est pas primitif par rapport à l'homme originel, c'est-à-dire tel qu'il était lorsqu'il s'éleva pour la première fois au-dessus d'un niveau purement bestial d'existence. En fait, par comparaison avec l'homme à l'état premier, le sauvage le plus arriéré d'aujourd'hui est, sans contredit possible, un être de grand développement et de haute culture, attendu que preuves et probabilités s'accordent à démontrer que toutes les races d'hommes, de la plus grossière à la plus civilisée, ont atteint leur niveau actuel de culture, si haut ou si bas qu'il se trouve, seulement au prix d'une ascension lente et pénible qui a dû se poursuivre pendant des milliers, peut-être des millions d'années... Si l'anthropologie a beaucoup à dire de l'homme primitif au sens relatif, elle n'a absolument rien à dire de l'homme primitif au sens absolu, et cela pour la raison bien simple qu'elle ignore tout de lui, et, autant qu'on en puisse juger à l'heure actuelle, ignorera tout de lui à jamais. »

Parmi les peuples réputés « primitifs », tous sont loin d'être « à un même étage », et, à vrai dire, certains d'entre eux, ne méritent nullement ce qualificatif : « On parle, dit Marcel Mauss, de primitifs : à mon avis, seuls les Australiens, les seuls survivants de l'âge paléolithique, méritent ce nom. Toutes les sociétés américaines et polynésiennes sont à l'âge néolithique et sont agricoles ; toutes les sociétés africaines et asiatiques ont déjà dépassé l'âge de la pierre et sont agricoles et pourvues d'animaux domestiques. Il est donc impossible à aucun point de vue de les ranger sur un même plan. »

Non seulement il est hors de doute que beaucoup de ces peuples qualifiés de « primitifs » ont, en réalité, derrière eux, toute une histoire. Mais de plus, s'il est absurde de faire du sauvage un dégénéré ou un « attardé », au sens pathologique du mot, il n'en est pas moins vrai qu'on peut souvent soupçonner chez eux de véritables régressions. C'est ce que signalait déjà Spencer à qui cependant on ne se fait guère scrupule, bien souvent, de reprocher un évolutionnisme trop simple et, en quelque sorte, unilinéaire :

« Il serait assez facile, écrivait-il dans ses *Principes de Sociologie*, de dire quelles conceptions sont vraiment primitives, si nous savions l'histoire de l'homme primitif. Mais il y a des raisons qui permettent de penser que les hommes de types inférieurs existant aujourd'hui, et qui forment des groupes sociaux de l'ordre le plus simple, ne sont pas des spécimens de l'homme tel qu'il fut dans le principe. Il est probable que la plupart d'entre eux, sinon tous, eurent des ancêtres qui étaient parvenus à un état supérieur, et l'on retrouve au nombre de leurs croyances des idées qui ont été élaborées durant ces états supérieurs... Il est bien possible et, selon moi, très probable que le recul a été aussi fréquent que le progrès. »

Les acquisitions de l'ethnographie ont bien montré qu'il y a en ce sens ce qu'on pourrait appeler des « pseudo-primitifs ». Ainsi les Veddah de Ceylan, dont les caractères somatiques paraissent cependant faire un des échantillons les plus archaïques de l'espèce humaine, semblent bien avoir eu jadis une organisation sociale plus complexe. Non seulement, comme le notait déjà Max Müller, on trouve dans leur langue et leurs légendes des vestiges de leur civilisation antérieure, non seulement les anciennes règles morales relatives à l'exogamie et à la descendance maternelle vont, chez eux, s'affaiblissant au point de se réduire à l'existence d'une sorte de famille de fait, mais, au point de vue technique même, ils ont perdu le travail de la pierre, la confection des vêtements d'écorce qu'ils possédaient autrefois. On peut en dire autant, fort probablement, de la plupart des Pygmées : Négritos de Malacca et des Philippines ou Négrilles d'Afrique, chez qui certains auteurs, comme le P. Schmidt, ont voulu voir le type de « l'humanité dans son enfance ». En ce qui concerne les Négritos, seuls ceux des îles Andaman sont bien connus grâce aux bonnes études de E.-H. Man et de R.-A. Brown, lesquelles ne confirment guère les théories du P. Schmidt. Quant à ceux de Malacca et des Philippines, comment voir des « primitifs » dans ces petits groupes sporadiques, extrêmement mélangés, souvent traqués par les populations environnantes, surtout par les Malais qui les ont refoulés dans les montagnes et réduits à une vie tout à fait précaire ? Les Semang, pygmées de Malacca, qui ont été fortement influencés par la civilisation malaise, elle-

même si complexe, parlent un langage mon-khmer ! Sur les Pygmées du Congo, nous ne possédons, selon Lowie, aucun témoignage digne de foi. Le P. Schebesta lui-même avoue que tous les groupements pygmées, à lui connus, de la forêt de l'Ituri « vivent en étroite symbiose avec les groupements nègres qui les entourent », à tel point que la question de savoir si les croyances et le culte religieux qu'on trouve chez eux, leur sont propres ou ont été empruntés à leurs voisins, « n'a pas encore trouvé de solution ». Ainsi que l'écrit M. Mauss, ce sont le plus souvent de « pauvres tribus, décimées, refoulées dans la forêt équatoriale et dont les dialectes sont parents de ceux que parlent les sociétés plus avancées qui les entourent. Il n'y a rien là qui permette de reconstruire la phase initiale de l'humanité. » La même conclusion s'impose en ce qui concerne les Fuégiens. Les Yaghans, chez qui le P. Koppers avait cru découvrir un état de civilisation pré-totémique, outre qu'ils ont été depuis longtemps en relations avec des commerçants chiliens et argentins, vivent aujourd'hui, au nombre de quatre-vingts survivants à peine, dans deux stations de missionnaires, parlent anglais et sont habillés à l'européenne ! Les Alakalufs ont à peu près disparu aussi. Restent les Onas, qui étaient en réalité des Patagons émigrés en Terre de Feu et qui ont été refoulés dans les montagnes depuis l'exploitation des mines d'or en 1886 : ils ont aujourd'hui à peu près disparu. Tout ce qu'on sait de sûr concernant leur civilisation l'apparente étroitement, comme l'ont établi les travaux du D^r Rivet, à la civilisation australienne.

Outre ces mélanges d'influences et de races, ces métissages qui font, par exemple, de la Malaisie, selon l'expression d'Eug. Pittard, un véritable « maquis ethnique », outre les phénomènes d'*emprunt*, très fréquents même chez des peuples aussi primitifs que les Australiens, où l'on voit les grandes fêtes rituelles, les *corroboree* se transmettre de tribu à tribu, il faut tenir compte ici des influences extérieures, spécialement de celles exercées par les Européens, « ces fabuleux destructeurs de toute ethnographie et de toutes les races dites inférieures » (Pittard). Quand cette influence n'a pas été jusqu'à les détruire, comme dans le cas des Tasmaniens, « exterminés par les Européens qui les chassèrent comme des perdrix »

(id.), il faut bien avouer qu'elle n'a pas toujours été plus heureuse du point de vue qui nous intéresse ici. Ainsi, la race polynésienne, écrivait en 1932 Eug. Pittard, « a subi depuis l'arrivée des Européens de telles avanies (y eût-il, dans l'antiquité, des invasions barbares qui ont fait plus de mal à l'Eurasie que les invasions européennes du Pacifique ?) qu'elle ne sera bientôt plus que l'ombre d'elle-même ». Même en dehors de ces cas, la colonisation a apporté bien souvent aux peuples colonisés une civilisation inassimilable pour eux et dont ils n'ont guère connu que les tares plutôt que l'aspect culturel, de sorte qu'elle n'a guère eu pour effet que de désagréger les civilisations existantes. L'enseignement missionnaire a faussé totalement le sens des croyances primitives, ce qui est pour l'ethnographe la source d'une multitude d'erreurs. Dès 1870, l'évêque Henry Callaway remarquait, à propos des croyances des Hotentots : « Rien n'est plus facile, quand on s'enquiert auprès des sauvages du caractère de leur foi, que de leur suggérer durant la conversation des idées dont ils n'avaient jamais rien su et qui bientôt reparaissent comme prétendus articles de leur propre et original credo, alors qu'elles ne sont réellement que l'écho des pensées de l'enquêteur. » L'influence de la race blanche ne s'étend d'ailleurs pas seulement aux croyances ; elle a faussé et détruit bien souvent aussi les formes d'art, parfois si dignes d'intérêt, propres aux peuples primitifs : il nous a été donné d'entendre un chant totémique canaque des îles Loyauté, tout à fait remarquable par sa polyphonie et même sa polytonalité, que les mêmes Canaques, grâce aux missionnaires qui, avec les meilleures intentions du monde, les ont « civilisés », chantent aujourd'hui sur un air de romance populaire !

L'emploi de la méthode ethnographique exige donc elle aussi beaucoup de compétence et du discernement. En particulier, il y a lieu de réagir, comme nous l'avons déjà noté, contre cette notion d'une évolution simple, unilinéaire et continue qu'on attribue généralement aux créateurs de l'évolutionnisme, tels que Spencer, mais contre laquelle, nous l'avons vu, Spencer lui-même avait déjà protesté. Il n'est pas certain que Durkheim, dans la conception qu'il se faisait de la méthode ethnographique, n'ait pas encore été, en

partie, dupe de cette illusion simplificatrice. Sans doute il a, à plusieurs reprises, explicitement répudié cette notion d'une évolution uniforme de l'humanité depuis un état relativement simple jusqu'à un état plus complexe. Voyons cependant comment, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il définit la notion de *primitif* : « Nous disons, écrit-il, d'un système religieux qu'il est le plus primitif qu'il nous soit donné d'observer quand il remplit les deux conditions suivantes : en premier lieu, il faut qu'il se rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité ; il faut de plus qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure. » — Et il ajoute : « Dans le même sens, nous disons de ces sociétés qu'elles sont primitives et nous appellerons primitif l'homme de ces sociétés. » L'avantage de cette étude des formes « primitives » serait, selon lui, double : 1° ces formes seraient au point de départ de l'évolution : « Toutes les fois qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple » ; — 2° l'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus, dans ces groupes primitifs, cacher l'indispensable ; or « l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il importe avant tout de connaître ».

En somme, uniformité et simplicité, tels sont les deux caractères qui pour Durkheim définissent les sociétés « primitives » : « En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ces mythes composés d'un seul et même thème qui se répètent sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes répétés à satiété. »

Or, non seulement, comme l'indique R.-E. Lacombe dans sa critique de *La méthode sociologique de Durkheim*, il y a là un postulat discutable, car il revient à transformer en ordre historique la série logique qui mène du simple au complexe, mais ces deux caractères ne semblent pas s'appliquer rigoureusement aux sociétés primitives. Il semble bien que l'*uniformité* soit parfois plus apparente que réelle et, en particulier, que le fameux « conformisme » des sociétés primitives qui y ferait de l'individu un simple reflet

du groupe ne soit pas toujours tellement plus étroit que dans nos sociétés actuelles.

Mais c'est surtout la notion de *simplicité* qui nous apparaît, en un sens, tout-à-fait injustifiée. Tout le monde sait aujourd'hui que les institutions, réglementations, classifications, langages, systèmes de numération, etc., qu'on rencontre dans les sociétés primitives, loin d'être simples, sont extrêmement compliqués et surtout que toutes ces institutions interfèrent les unes dans les autres à tel point qu'il est souvent bien difficile de les distinguer. Ainsi, on a beaucoup discuté la question de savoir si le totémisme est bien une religion : Cl. Lévi-Strauss l'a nié dans son *Totémisme aujourd'hui* (1962) ; il l'est peut-être cependant, mais bien d'autres choses encore, à tel point qu'on a pu en proposer une quarantaine d'explications différentes ; Frazer, pour son compte, en a admis trois successivement¹ ; et il n'est pas impossible que chaque explication contienne une part de vérité et que le totémisme soit un fait complexe qui présente d'ailleurs des formes et des degrés multiples et où entrent à la fois des éléments proprement religieux, des éléments économiques, des éléments philosophiques, etc. — On peut en dire autant du *potlatch* : forme archaïque de l'échange, mais aussi ensemble de cérémonies rituelles, festins, jeux, danses, mariages, adoptions, etc. — Même « syncrétisme » dans les codes archaïques où l'on trouve mêlées aux interdictions juridiques des prescriptions religieuses, des règles de politesse, quand ce ne sont pas des recettes de cuisine, des conseils d'hygiène. Même syncrétisme encore dans les formes archaïques de la morale, de l'art et de la science, qui ne sont sans doute pas *nées* de la religion, comme l'affirmait Durkheim, mais qui se trouvent en une sorte d'état de symbiose avec celle-ci.

Les sociétés archaïques ne sont donc simples qu'en ce sens que leurs institutions sont *indifférenciées* et que *les distinctions qui valent pour des stades plus avancés de l'évolution sociale, ne valent pas encore pour elles.*

1. Voir : Roger Bastide, *Éléments de Sociologie religieuse*, Collection Armand Colin.

Toutefois il y a au moins un cas où il est permis de parler de simplicité en un sens plus rigoureux, c'est celui de *la technique*. A cet égard, il semble bien que, réserve faite des ressources que pouvait offrir ici et là le milieu naturel, la technique humaine soit partie de procédés relativement simples qui, grâce aux leçons d'une expérience active, soient allés en se compliquant et en se précisant sans cesse. Lucien Febvre a parlé d'une certaine « monotonie primitive », bien différente de cette monotonie artificielle et limitée, d'ailleurs toujours précaire, que l'homme moderne tend à créer avec les moyens de plus en plus perfectionnés dont il dispose. La « monotonie primitive » semble précisément s'expliquer en grande partie par l'insuffisance de la technique humaine à ses débuts.

En ce sens, il y a bien entre les divers stades de civilisation des différences de *niveau*, et non pas seulement d'*aspect*. C'est ce que G. Smets a très clairement formulé lors de la seconde Semaine Internationale de Synthèse (1930) : « Il peut y avoir différence d'aspect sans qu'il y ait différence de niveau : habitations rondes ou habitations rectangulaires. Mais il y a aussi des différences d'aspect qui répondent à des différences de niveau : cueillette ou agriculture ; transmission orale ou transmission écrite. Pendant une grande partie du XIX^e siècle, l'ethnologie a cru pouvoir se borner à établir des niveaux, parce qu'elle admettait implicitement qu'aspect et niveau devaient se confondre : elle découvrait partout un schéma évolutif, une série de phases par lesquelles l'humanité tout entière avait passé : promiscuité-matriarcat-patriarcat. Il semble que l'ethnologie récente soit portée à s'attacher aux aspects plus qu'aux niveaux et se plaise à bousculer les constructions évolutives. Elle ne pourra pourtant jamais esquiver la notion de niveau : ceux-là mêmes qui délimitent des aires de culture sont tentés d'admettre qu'elles peuvent être d'âge différent et que l'action combinée de leurs influences successives rend compte de l'histoire d'une civilisation déterminée. » Il y a donc bien, conclut le même auteur, des sociétés « primitives », en ce sens : 1° que ces sociétés sont « d'un volume restreint et d'une faible densité » ; 2° qu'elles ne possèdent « qu'une technique industrielle rudimentaire en rapport avec des besoins peu nombreux et peu variés » ; 3° qu'elles ont « une

structure plus homogène que celle des civilisés, ce qui veut dire que le même individu fait partie d'un moins grand nombre de groupes sociaux ».

Encore resterait-il à expliquer pourquoi cet état « primitif » ou mieux *archaïque* a pu se maintenir chez certaines sociétés, à tel point qu'elles peuvent être considérées comme constituant de nos jours des sortes de sociétés-témoins par rapport aux sociétés plus évoluées. A ce problème, G. Smets nous paraît suggérer une réponse intéressante, lorsqu'il observe que la vie sociale comporte des crises, des « ruptures d'équilibre » et lorsqu'il rappelle « le rôle des classes méprisées, qui a été souvent un des ressorts du progrès ». Les sociétés « primitives » seraient au contraire des sociétés stagnantes, parce que ce seraient « des sociétés équilibrées », des sociétés homogènes, où il y a très peu de conflits.

L'étude de ces sociétés nous laisse ainsi entrevoir une des hypothèses directrices fondamentales, nécessaires à l'explication sociologique. C'est que l'évolution sociale ne doit pas nécessairement être conçue comme continue. Contrairement à l'axiome leibnizien : *natura non facit saltus*, elle se fait par bonds ou, comme a dit Simiand, par « une succession de déséquilibres ». On verra, à la fin du prochain chapitre, que cette notion d'une évolution « dialectique », comme on l'a appelée, qui s'impose déjà en biologie et qui commence à pénétrer dans les sciences physiques, n'est *a fortiori* pas moins indispensable en sociologie.

LES HYPOTHESES DIRECTRICES EN SOCIOLOGIE

La sociologie n'est pas une philosophie de l'histoire : elle ne suppose pas une explication unilatérale des phénomènes sociaux, mais au contraire, comme nous l'avons dit, le sens des interférences et des *interactions* multiples dont l'ensemble forme la vie sociale. Toutefois, si l'on ne veut pas tomber dans le cercle vicieux qui consisterait à expliquer tour à tour les phénomènes sociaux les uns par les autres, ces actions réciproques supposent nécessairement une *action* primordiale, ou, comme disait Durkheim, un « substrat » fondamental. La sociologie a donc besoin, comme d'ailleurs toutes les autres sciences, d'une hypothèse directrice, d'une hypothèse de travail, portant ici sur la nature de ce substrat.

Le « substrat » biologique

Ce « substrat » serait-il d'ordre biologique ? Et la sociologie serait-elle, en ce sens, un appendice des sciences naturelles ? Cette interprétation peut elle-même se présenter — en dehors des vagues analogies de l'organicisme, dont il a déjà été question — sous deux formes principales.

Le facteur racial : l'anthroposociologie

La première est la théorie de la race ou anthroposociologie. Elle est, on le verra plus loin, fort ancienne. Mais on sait que, sous sa forme actuelle, elle a surtout pour origine un livre du comte Arthur de Gobineau, *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855). Elle fut développée en France par G. Vacher de Lapouge à la fin du siècle dernier. *L'Année Sociologique* elle-même, dans ses trois premiers volumes, crut devoir, bien qu'avec de prudentes réserves sur le fond de la doctrine, consacrer une rubrique à l'anthroposociologie. — En Allemagne, les théories gobinistes connurent bientôt le plus vif succès, et en 1895, le professeur Ludwig Schemann fondait une « association Gobineau ». Inutile d'insister enfin sur la fortune qui avait été faite à l'idée de la race dans l'Allemagne national-socialiste.

Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de cette théorie. Ce qui nous intéresse uniquement, ce sont ses prétentions à s'ériger, ne disons plus seulement : en hypothèse directrice, mais en un dogme, une mystique, auxquels se trouverait subordonnée toute la connaissance de l'homme. Les prophètes de l'anthroposociologie en sont venus en effet à faire de la « race », ce complexe biologique, une sorte de donnée première, pesant sur le développement humain à la manière d'une inéluctable fatalité et le commandant par suite tout entier. Dès lors, non seulement le développement psychique de l'individu, mais toute la vie sociale se trouve suspendue à cette fatalité, et la sociologie se trouve absorbée dans la biologie. C'est bien ce principe que formulait G. de Lapouge lorsqu'il écrivait dans ses *Sélections sociales* (1897) : « Les faits sociaux s'expliquent par la lutte d'éléments anthropologiques différents, et l'histoire entière n'est qu'un processus d'évolution biologique. »

Tous les phénomènes sociologiques : rapports des classes, richesse, répartition des villes, événements politiques même, se trouvent ainsi rabattus sur le plan de la biologie, — et de quelle biologie ! — Tout s'explique par les aptitudes de la race supérieure ou par les tares des races inférieures. Gobineau explique la grandeur ou la décadence des peuples par la prédominance ou la dégéné-

rescence des éléments de race supérieure, les dolichocéphales blonds de haute stature. Dans sa *Lutte des races* (1883), Gumplovicz affirme que les diverses classes, dont se compose un peuple, correspondent toujours à des races différentes dont l'une a établi sa domination sur les autres par la conquête. G. de Lapouge, dans un article publié en 1897, ne posait pas moins d'une douzaine de « lois fondamentales de l'anthroposociologie », dont quelques-unes sont bien typiques : la « loi de répartition des richesses » stipulait que, « dans les pays à mélange *Europaeus-Alpinus*, la richesse croît en raison inverse de l'indice céphalique »¹ ; la « loi des indices urbains », illustrée par Ammon à propos de ses recherches sur les conscrits badois, énonçait que les habitants des villes présentent une plus grande dolichocéphalie que ceux des campagnes environnantes ; la « loi de stratification » se formulait : « L'indice céphalique va en diminuant et la proportion des dolichocéphales en augmentant des classes inférieures aux classes supérieures dans chaque localité. » — Dans ses *Sélections sociales*, le même auteur n'hésitait pas à affirmer que « la classe dominante de l'époque féodale se rattache, d'une manière à peu près exclusive, à l'*Homo Europaeus* », de sorte que « ce n'est pas le hasard qui a maintenu les pauvres au bas de l'échelle sociale, mais leur infériorité congénitale ».

On voit que le « racisme » allemand n'avait rien inventé. Lorsque A. Rosenberg affirmait que la Révolution française s'explique par une révolte des brachycéphales de la race alpine contre les dolichocéphales de la race nordique et que le bolchevisme n'est rien d'autre qu'une « insurrection de mongoloïdes », — tout comme lorsque le Dr Alexis Carrel, dans *L'Homme, cet Inconnu* (1936) don-

1. Rappelons que l'indice céphalique est le rapport de la plus grande largeur du crâne multipliée par 100 à sa plus grande longueur. Au-dessous de 76-77, il caractérise la *dolichocéphalie* (crânes longs) ; aux environs de 83-84, la *brachycéphalie* (crânes courts). Les chiffres varient d'ailleurs selon les auteurs. — L'*Homo Europaeus*, l'Aryen de Gobineau et de Lapouge, le Nordique des racistes allemands, est la race blonde, dolichocéphale et de grande taille. L'*Homo Alpinus* est la race brune, brachycéphale et de taille plus petite. Certains ajoutaient un troisième type : l'*Homo Mediterraneus*, comprenant des races dolichocéphales brunes (Napolitains, Andalous, etc.).

nait pour une vérité scientifique que les ouvriers « doivent leur situation aux défauts héréditaires de leur corps et de leur esprit » et que les paysans ont eu des ancêtres qui, de par la faiblesse de leur constitution organique et mentale, étaient nés serfs, tandis que leurs seigneurs étaient nés maîtres, — l'un et l'autre demeuraient les fidèles de la même tradition.

Mais il est trop clair que la vitalité de cette tradition ne s'explique nullement par la valeur scientifique de son contenu, mais bien au contraire par son caractère tendancieux. Au reste, ne voyons-nous pas tous les peuples, au cours de l'histoire, s'efforcer de justifier leurs ambitions par des raisons de ce genre ? Eugène Pittard, le savant anthropologiste de l'Université de Genève, remarquait que la théorie des races a été « singulièrement goûtée par les impérialistes de tout poil ». Aristote ne légitimait-il pas déjà la prétention des Grecs à l'hégémonie universelle en disant que la nature elle-même, ayant tiré les peuples barbares de races inférieures, les destinait à servir d'esclaves aux Grecs ? Au XVI^e siècle, avec le début de la colonisation, nous voyons reparaître des arguments analogues. C'est l'évêque Quevedo, c'est l'historien Sepulveda, chapelain de Charles Quint, qui fondent la « mission civilisatrice » de l'Espagne en Amérique sur l'infériorité et la perversité naturelles des Indiens. Plus tard, Gobineau se refusait à admettre que « le cervelet [?] du Huron contient en germe un esprit tout à fait semblable à celui de l'Anglais et du Français ». Et l'on sait comment la théorie des races a été utilisée en Allemagne sous le régime hitlérien.

Ce qu'il faut dénoncer dans de telles interprétations, c'est la confusion qu'elles instituent entre les concepts de l'ordre sociologique et un concept, au reste mal défini, de l'ordre biologique. Dès 1899, L. Manouvrier, le successeur de Broca à l'École des Hautes Études, faisait justice, dans la *Revue de l'École d'Anthropologie*, de « la pseudo-sociologie » que l'on prétendait fonder sur la considération de l'indice céphalique, et de la méthode simpliste qui consiste à solliciter la biologie en vue d'en tirer une réponse passe-partout aux multiples problèmes que pose la vie sociale de l'homme. Plus

réemment, un des maîtres de la paléontologie humaine, Marcellin Boule, écrivait dans ses *Hommes fossiles* :

« Il y a déjà longtemps qu'en France de bons esprits, dans le camp des historiens comme dans celui des naturalistes, ont insisté sur ce que la confusion des mots : race, peuple, nation, langue, civilisation [nous avons vu ci-dessus qu'il faudrait ajouter aussi : classe], présente d'extrêmement fâcheux... Pourtant c'est à tort et à travers qu'aujourd'hui encore les auteurs les plus éminents et les plus académiques, quand ils traitent des groupements humains, se servent du mot *race* dans un sens totalement faussé... Il faut bien se pénétrer de l'idée que la *race*, représentant la continuité d'un type physique, traduisant les affinités de sang, représente un groupe essentiellement naturel, pouvant n'avoir et n'ayant généralement rien de commun avec le peuple, la nationalité, la langue, les mœurs. C'est ainsi qu'il n'y a pas une race bretonne, mais un *peuple* breton ; une race française, mais une *nation* française ; une race aryenne, mais des *langues* aryennes ; une race latine, mais une *civilisation* latine. » Eug. Pittard signale lui aussi le danger de cet emploi imprécis du mot *race* : « Que de races, que de langues même, que d'états sociologiques, enveloppés dans un seul et redoutable mot ! »

En réalité, les considérations biologiques, ici, n'expliquent rien. « L'hérédité », que suppose nécessairement la théorie des races, n'est, comme le remarquait Manouvrier, qu'un mot qui dispense de connaître et d'analyser ; car l'on n'hérite que d'aptitudes tout à fait élémentaires, dont le développement dépend du milieu et de l'éducation. On n'a d'ailleurs jamais pu établir aucune corrélation précise entre les caractères anthropologiques — dans la mesure où ils peuvent être déterminés — et les phénomènes sociaux. « Nous ne connaissons, écrivait Durkheim, aucun phénomène social qui soit placé sous la dépendance incontestée de la race... Les formes d'organisation les plus diverses se rencontrent dans des sociétés de même race, tandis que des similitudes frappantes s'observent entre des sociétés de races différentes. La cité a existé chez les Phéniciens comme chez les Romains et les Grecs ; on la trouve en voie de formation chez les Kabyles. La famille patriarcale était presque aussi développée chez les Juifs que chez les Indous, mais elle ne se re-

trouve pas chez les Slaves qui sont pourtant de race aryenne. En revanche, le type familial qu'on y rencontre existe aussi chez les Arabes. La famille maternelle et le clan s'observent partout. Le détail des preuves judiciaires, des cérémonies nuptiales est le même chez les peuples les plus dissemblables au point de vue ethnique. »

Eug. Pittard se déclare lui aussi fort sceptique à ce sujet « des prétendues relations de cause à effet, entre les succès politiques et sociaux d'un pays ou d'un groupe, et le type humain qui en serait l'auteur ». Devant certaines affirmations péremptoires, « le lecteur le plus indulgent réclamerait des preuves ; elles ne sont jamais données ! » Fantaisie que les prétendues « lois de l'anthroposociologie », que la loi des richesses, celle des indices urbains, celle de la stratification, ou du moins, dans la mesure où elles peuvent avoir quelque chose de fondé, cela s'explique tout autrement que par les mystérieuses propriétés de « la race » ! Pour résoudre ces problèmes que les gobinistes et leurs disciples tranchent de façon si simplistes, il faudrait « posséder des compétences particulièrement étendues sur tous les chapitres de l'Histoire universelle » et faire appel à une multitude de disciplines fort compliquées, ... notamment, dit Eug. Pittard, « à la sociologie ».

Rien de plus confus, au reste, que cette notion de *race*, du moins dans l'usage courant qui en est fait, et même peut-être du point de vue scientifique. A strictement parler, la race est « un fait zoologique » (Pittard). Elle doit se définir par des caractères somatiques, tels que la taille, la forme du crâne, celle de la face, celle du nez, la pigmentation cutanée, la couleur et la forme des cheveux et des yeux, etc., auxquels il y a lieu d'ajouter certains caractères physiologiques, comme les propriétés du sang (groupes sanguins). Mais, dans l'espèce humaine, le mélange de ces caractères est tel qu'il est très difficile de déterminer des types fondés sur cette base, et il suffit d'examiner les classifications proposées pour s'en rendre compte, car elles varient de façon déconcertante selon les auteurs. Certes, depuis Gobineau, l'anthropologie a fait des progrès. Mais elle ne nous fait pas apparaître le problème sous un jour plus simple. Bien au contraire, les acquisitions récentes nous mettent in-

contestablement en présence d'une complexité plus grande encore qu'on ne le supposait ¹.

Il est en effet, dans l'histoire de l'humanité, un fait capital dont il faut bien tenir compte : c'est le métissage humain. Nous assistons, dès les temps préhistoriques, à d'immenses migrations de peuples, et, dès l'âge néolithique, à une extension des relations commerciales, qui eurent certainement pour effet de multiples croisements entre les races : « Il y a quinze ou vingt mille ans, écrivait l'abbé Breuil, alors que les derniers représentants d'une très ancienne humanité achevaient de s'éteindre au bout occidental du monde qu'est l'Europe, ce groupe hétéroclite de types humains que l'on confond sous le nom d'*Homo sapiens* était déjà presque aussi différencié qu'aujourd'hui... Le problème de l'origine des races devait donc, il y a vingt mille ans, être presque aussi embrouillé qu'aujourd'hui ». Que dire, dès lors, de l'âge historique, de cet immense brassage d'éléments humains que représentent les invasions, les guerres et aussi l'extension des relations pacifiques des peuples ?

Aussi bien, ne pouvant définir la race, comme il se doit, par des critères somatiques précis, on a étendu la notion jusqu'à y englober des qualités psychiques, morales, voire politiques. Que dire de cette définition du professeur Günther, selon laquelle la race serait une « combinaison de caractères physiques et moraux », la race nordique se distinguant notamment par la « volonté réfléchie », « la justice chevaleresque », « la franchise », « l'héroïsme le plus pur », « les qualités de chef », etc. ? Que dire surtout de cette affirmation de Th. Fritsch que « les qualités morales sont les plus sûrs critères raciaux », de sorte que « tous ceux qui sentent et pensent de la même façon, tous ceux qui professent les mêmes idéaux doivent être apparentés au point de vue racial » ?

Non seulement il y a là une sophistication évidente de l'idée de race. — Mais il y a plus : s'il en est ainsi, si, comme on le recon-

1. Voir le livre d'Eug. Pittard, *Les races et l'histoire*, et dans la collection Armand Colin, celui de MM. Lester et Millot, *Les races humaines*.

naît d'ailleurs, tout peuple est un mélange de races, si d'autre part ce qu'on dénomme ainsi par un véritable abus de mot se définit par un ensemble de caractères psychiques, moraux, voire sociaux, l'élément biologique cesse d'apparaître comme le facteur essentiel de l'évolution sociale. Le rapport se renverse : *la composition ethnique d'un peuple, à un moment donné, est le résultat d'événements sociaux, et la « race » est un produit de l'histoire.*

C'est ainsi que les prétendues lois de l'anthroposociologie s'expliquent sociologiquement ou, si l'on veut, historiquement. Qu'à une certaine époque de l'histoire française, les classes dominantes aient été de type nordique, c'est fort possible, remarque Eugène Pittard ; mais quoi d'étonnant à ce que les envahisseurs, qui se rattachaient à ce type, se soient octroyé les meilleures places ? La loi des indices urbains s'expliquerait de même, selon Eug. Pittard, par l'*influence citadine*, « terme extraordinairement vague » d'ailleurs et dont il resterait à préciser le contenu.

Certains anthropologistes contemporains n'interprètent-ils pas la petite stature des Pygmées, dont on avait voulu faire, à tort, un type primitif d'humanité, comme un caractère régressif dû à leur *isolement*, soit dans des îles, soit dans des régions écartées de la forêt tropicale ? et n'a-t-on pas proposé une explication analogue pour le faciès si curieux des Bigoudens de Pont-l'Abbé ?

Dans l'excellente introduction qu'il a mise au volume *Races* publié par la Librairie Firmin Didot dans sa collection « Images du Monde », Jean Brunhes cite quelques exemples caractéristiques : « S'il est très exact que les Turcs, les Hongrois, les Bulgares, les Finlandais sont aujourd'hui sans conteste des hommes à la peau blanche, l'histoire nous apprend également sans conteste qu'ils sont d'origine jaune... Semblablement, les Ethiopiens sont noirs, quoiqu'ils soient presque certainement d'origine sémitique, c'est-à-dire de race blanche. » — De même encore : « Nous avons vu se créer sous nos yeux au XIX^e siècle, et se préciser de plus en plus en notre temps, ce *peuple américain* des Etats-Unis du Nord (composé des éléments ethniques les plus bariolés et les plus bigarrés, anglo-saxons, latins, slaves, scandinaves, etc.) et cela à un tel degré que

dans deux ou trois siècles, il pourra sans doute être regardé par certains, mais à tort, comme une manière de *race*. »

Mais l'exemple le plus typique est certes celui de la race juive. « Il n'y a pas de race juive », écrit Eug. Pittard en s'appuyant sur la documentation la plus scrupuleuse et la plus étendue : « Si l'on demandait à un anthropologiste d'établir, même en quelques traits principaux, la physionomie ethnique véritable des Juifs, il serait bien embarrassé. Faut-il donner à ce type un crâne dolichocéphale ou brachycéphale ? une haute ou une basse stature ? des cheveux blonds ou bruns ? des yeux bleus ou bruns ? faut-il même le doter du nez juif classique que les dessinateurs ont si souvent caricaturé ? » — sur tous ces points, c'est l'incertitude la plus complète : « Les Israélites constituent une communauté religieuse et sociale certainement très puissante, très cohérente, mais ses éléments sont extrêmement hétérogènes. »

Ainsi, écrit Jean Brunhes, « les Juifs actuels de Bessarabie, d'Ukraine et de Pologne, (quoiqu'ayant acquis presque sans le savoir la physionomie physique et sociale, le costume et les propres manières des vrais Israélites sémites de Palestine, nez busqués, longues lévites noires, papillotes tombant aux deux côtés de la face), ne sont en majorité que des Slaves ou des Tatars : ils ont été, voilà mille ans, convertis au Judaïsme sous l'influence militaire et politique des Khazars — eux-mêmes touraniens devenus juifs — qui ont régné sur le grand empire du Dniepr, du IV^e au X^e siècle de notre ère ! Quel fait troublant et pourtant incontestable : les Juifs de Cracovie ou de Varsovie nous apparaissent plus Juifs que les Juifs eux-mêmes de Jérusalem ! »

La conclusion est claire : la « race » ne saurait nous fournir le « substrat social » que nous cherchons ; c'est elle, au contraire, qui est, pour une bien plus large part qu'on ne l'imagine généralement, un produit de la vie en société.

Le facteur génésique : la famille, cellule sociale

Nous pourrions passer plus rapidement sur la seconde interprétation : les phénomènes sociaux auraient pour « substrat » un lien naturel, la procréation et la consanguinité. La famille serait ainsi la cellule sociale fondamentale.

C'était la théorie traditionnelle. Lucien Febvre l'a excellemment résumée en ces termes : « Pendant longtemps, tous les théoriciens ont construit l'évolution humaine sur une sorte de plan pyramidal. A la base, l'« homme primitif »... Cet homme originel, cet homme naturel ou, plus exactement, cet homme selon la nature, vit seul. Point de sociétés humaines à ce stade. Lorsqu'il s'en créa une, ce fut, professa-t-on pendant longtemps, une société sexuelle, un couple, puis une famille. » Cette conception, autrefois indiscutée, avait été fortement battue en brèche par les théories de Bachofen, Morgan, Lubbock, etc. Elle obtient aujourd'hui un regain de vitalité auprès de l'école catholique (Schmidt, Koppers, Gemelli) et aussi, par une réaction bien naturelle contre des hypothèses non prouvées, telles que celle de la promiscuité primitive, ou contre un évolutionnisme trop simpliste, auprès de certains ethnologues comme Robert Lowie.

Mais ceci ne veut pas dire que la thèse de la famille, cellule sociale originelle, soit mieux fondée aujourd'hui qu'elle ne l'était il y cinquante ans. Bien au contraire ! Lors de la discussion qui eut lieu en 1932 au Centre de Synthèse sur la *Foule*, biologistes et historiens se trouvèrent d'accord pour constater que « la thèse, jadis classique, qui faisait surgir la société de la famille, paraît de plus en plus abandonnée... La famille est postérieure au développement de l'organisation sociale ».

Consultons en effet les naturalistes. Dans le volume de la collection Armand Colin consacrée aux *Phénomènes sociaux chez les animaux*, François Picard écrit : « Depuis Rousseau, divers sociologues n'ont cessé de répéter que la société, aussi bien chez l'Abeille que chez l'Homme, dérive de la vie de famille. Ont-ils jamais pensé que nombre d'animaux sont farouchement insociables, qui vivent en

famille ? » Inversement « la sociabilité se rencontre chez des espèces où il n'y a pas la moindre trace de vie familiale ». D'où la conclusion : « La famille n'est pas une première étape vers la vie sociale. Il n'y a pas d'espèce qui ait commencé par vivre en famille, puis, les descendants prenant l'habitude de se séparer de plus en plus tard, se soit trouvée enserrée peu à peu dans de nouveaux liens, les liens sociaux. Rien de pareil ne s'est passé nulle part. » Et François Picard n'hésite pas à ajouter : « Ces considérations sont valables pour les ancêtres de l'Homme et pour l'Homme. »

Lucien Febvre critique, lui aussi, cette thèse du « primat de la famille », considérée comme « matrice des faits sociaux ». — « Qu'entendre par famille ? demande L. Febvre. Saisit-on quelque part, a-t-on jamais saisi, dans sa simplicité primitive, ce couple, assemblage instinctif et « naturel » d'un mâle et d'une femelle, que l'on imagine volontiers à la base de tout le système social ? Ce qu'on saisit en réalité, si haut qu'on remonte, c'est une société réglementée des hommes et des femmes, soumise à des conditions définies dont il n'est point permis de ne pas tenir compte, et créatrice de droits et d'obligations parfaitement déterminés. » Au reste, les conditions de la vie domestique ne sont pas, tant s'en faut, partout les mêmes, « comme elles devraient l'être si elles découlaient uniquement de la « nature humaine »... Ici, les enfants n'entretiennent de relations juridiques qu'avec leur père ; là, qu'avec leur mère ; ici, les aînés sont privilégiés ; là, les cadets ». Et l'auteur rappelle les analyses d'Edouard Meyer montrant, dans son *Histoire de l'antiquité*, combien tous ces groupes où l'on voulait voir les cellules primordiales de l'édifice social sont « des constructions juridiques, et non des formations naturelles, basées sur la consanguinité physique », notant tous les cas où, dans les sociétés « primitives » et antiques, ce n'est pas la procréation qui est l'origine du lien familial, « mais bien un acte juridique de caractère symbolique : communion par le sang, adoption, procréation du fils par un remplaçant du mari ».

Il faudrait rappeler également ici les belles études de Malinowski sur la *Vie sexuelle des Mélanésiens*. Elles établissent que les indigènes des Iles Trobriand, par exemple, ignorent le rôle physiologi-

que du père dans la procréation, que, pour eux, accouplement et parturition sont deux actes entre lesquels n'existe aucun rapport de cause à effet, et que, par suite, la notion de *père* est, à leurs yeux, « purement sociale ».

A côté de ce témoignage sur des groupes sociaux demeurés encore à un stade très archaïque, plaçons maintenant celui de M. Granet sur un peuple parvenu à un niveau de civilisation bien plus élevé, le peuple chinois. On sait quelle place occupe, dans la morale tant civique que domestique des Chinois, la piété filiale. Or, « dès que l'on tient compte des données historiques, on aperçoit que, loin de sortir d'une simple codification de sentiments naturels, les règles de la piété filiale dérivent d'antiques rites par lesquels s'obtenait primitivement l'affiliation agnatique. C'est au terme seulement d'une longue évolution que le fils et le père se sont considérés comme des parents. Le premier lien qui les a unis est un lien d'inféodation, lien juridique et non pas naturel, et, de plus, lien de nature extrafamiliale. Le fils n'a vu un parent dans le père qu'après l'avoir reconnu pour son seigneur. Il convient donc d'inverser le postulat historique qui est à la base des théories chinoises. La morale civique n'est point une projection de la morale domestique ; c'est, tout au contraire, le droit de la cité féodale qui imprègne la vie domestique. »

« Construction faite à rebours », dirons-nous par conséquent, avec L. Febvre, que celle de Fustel de Coulanges dans la *Cité antique* ! Loin que la famille explique l'Etat, la famille, telle que nous la saisissons dans les sociétés les moins évoluées, ne peut s'expliquer que par la préexistence d'une force collective, sous l'action de laquelle « s'organisent les diverses sociétés conjugales, les familles, les sociétés de villages, groupements soi-disant primitifs qu'elle façonne en réalité et auxquels elle est, au fond, antérieure puisqu'elle préside à ce qu'on peut nommer leur mise en forme ».

Le « substrat » physique : sociogéographie et géopolitique

Faudrait-il donc chercher le substrat des phénomènes sociaux dans les conditions du milieu physique ? Ce ne serait plus la biologie, ce serait la géographie qui deviendrait alors souveraine.

Expliquer les phénomènes sociaux par « le cadre physique de l'activité humaine », selon l'expression de Jean Brunhes, c'est là aussi une idée fort ancienne et qui a eu une singulière fortune notamment, en France, dans l'école de la « Science sociale », et en Allemagne, dans l'école « anthropogéographique » de Ratzel.

On connaît les exemples classiques de l'école issue de Le Play. La steppe asiatique, réfractaire à la culture, explique la vie pastorale et nomade et, par suite, la famille communautaire, tandis que le fjord norvégien, créateur d'isolement, brise cette communauté, engendre la famille particulariste des sociétés anglo-saxonnes avec son amour de l'indépendance et explique ainsi la constitution économique et même politique de ces sociétés. Ce fut surtout Edmond Demolins, le fondateur de la revue *La Science sociale*, qui donna à cette interprétation la forme la plus systématique. Dans son livre *Les grandes routes des peuples* (1901), il prétend expliquer, à l'aide de quelques données excessivement sommaires, « comment la route crée le type social » : « Les routes des peuples, écrit-il, ont été en quelque sorte les alambics puissants qui ont transformé les peuples qui s'y sont engagés. »

Il est curieux d'observer que c'est l'un des représentants les plus marquants de cette école, Paul Bureau, qui, au cours d'une enquête sur *Les paysans des fjords de Norvège* (1904), fut amené à briser ce cadre singulièrement étroit et à faire une place, parmi les « éléments organisateurs » de la vie sociale, à la fois au lieu, au travail, et à ce qu'il appela la *représentation de la vie*. C'est de la même façon que Paul Descamps, dans *l'Etat social des peuples sauvages* (1930) — tout en notant l'action de la sylve équatoriale qui rend les communications difficiles, ou encore les effets du cantonnement,

plus accentués en Tasmanie qu'en Australie par suite de la petitesse de l'île, de sa configuration orographique, etc., — remarque cependant que, si les influences de la Nature sur les peuples sauvages sont très grandes, « celles qui ont le plus d'action sur la société empruntent l'intermédiaire du Travail », et qu'ainsi les influences directes de la nature se réduisent en somme à assez peu de chose.

Même renversement de point de vue, on va le voir, chez les géographes. Sans parler des précurseurs comme Alexandre de Humboldt et Karl Ritter, c'est surtout à Frédéric Ratzel, l'auteur de l'*Anthropogeographie* (1882 et 1891) et de la *Politische Geographie* (1897), qu'il faut faire remonter l'origine de ce qu'on appelle aujourd'hui en France la « géographie humaine ». Mais le géographe allemand l'interprétait encore de façon singulièrement étroite : non seulement il allait jusqu'à parler de « lois spatiales de l'histoire », non seulement il affirmait que ce rôle du sol et de l'espace dans la vie des peuples va croissant sans cesse, mais il en venait à un véritable fatalisme géographique : « Dans cette puissante action du sol, écrivait-il en 1900, il y a quelque chose de mystérieux qui n'est pas sans angoisser l'esprit ; car l'apparente liberté de l'homme semble comme anéantie. Nous voyons, en effet, dans le sol la source de toute servitude. Toujours le même et toujours situé au même point de l'espace, il sert comme de support rigide aux humeurs, aux aspirations changeantes des hommes, et quand il leur arrive d'oublier ce substrat, il leur fait sentir son empire et leur rappelle, par de sérieux avertissements, que toute la vie de l'Etat a ses racines dans la terre. Il règle les destinées des peuples avec une aveugle brutalité. Un peuple doit vivre sur le sol qu'il a reçu du sort, il doit y mourir, il doit en subir la loi. »

L'école anthropogéographique peut être comparée, par bien des aspects, à l'école gobiniste. Là fatalisme de la race ; ici fatalisme du milieu physique. Même culte, encore, des abstractions mal déterminées : là, l'entité de la Race ; ici, l'opposition factice de l'Homme abstrait et du Milieu, « trop complexe pour être défini vraiment » (Febvre). Souvent aussi même caractère tendancieux. C'est ainsi que, dans une brochure publiée en 1900 : *La mer comme source de la grandeur des peuples*, Ratzel déclarait que la mer, à la fois

espace pur et voie d'accès à de nouveaux territoires, est éminemment propre à satisfaire ce *besoin d'espace* qui est le ressort de toute activité politique, et l'on sait comment cette notion du besoin « espace » a été utilisée plus tard, en Allemagne et ailleurs. Ce caractère s'est bien plus accusé encore dans la *Geopolitik* ou politique fondée sur la géographie, qui s'est développée en Allemagne vers 1920 et qui représente la même extension — et la même déviation — de l'idée ratzélienne, que le racisme, de l'idée de race dans ce qu'elle peut avoir de légitime : « Jamais, écrivait Jules Sion en 1935, jamais jusqu'aux théories raciales de ces dernières années, le nationalisme n'avait vicié à ce point l'œuvre de science. »

Ajoutons enfin : mêmes affirmations simplistes et unilatérales. Un statisticien italien, M. Ficai, n'allait-il pas, en 1898, jusqu'à établir une corrélation entre la fréquence des crimes sexuels et les variations du climat, spécialement de la température, du Sud au Nord de la péninsule ? En Amérique, miss Semple ne présentait-elle pas comme « incontestable », dans son *Influence of geographic environment* (1911), l'idée de Treitschke, selon laquelle « l'absence du développement artistique et poétique dans la Suisse et les Alpes est due à la nature écrasante du pays dont la majesté sublime paralyse l'esprit », idée que l'auteur étendait notamment à la France, où, comme chacun sait, « les hommes de lettres sont essentiellement les produits des vallées et des plaines, rarement des montagnes » !

En France, si quelques œuvres comme *L'Evolution de la Terre et de l'Homme* de G. Lespagnol, *Le Sol et l'Etat* de Camille Vallaux, s'inspirèrent parfois assez étroitement des conceptions ratzéliennes, les affirmations furent en général plus prudentes, et, si Jean Brunhes allait jusqu'à écrire par exemple, dans sa *Géographie humaine*, que, l'eau étant mêlée à toute la vie humaine, « souvent la carte humaine est en relation étroite avec la carte hydrologique », s'il reprenait à son compte l'affirmation de Ratzel que certains faits d'ordre purement physique : espace, distance, différence de niveau, influent « de plus en plus » sur les destinées des groupes humains, il s'empressait d'ajouter que même les fleuves *attractifs* « ne sont devenus véritables *outils humains* que par un long travail des hom-

mes eux-mêmes » et que, de même, « l'espace, la distance, la différence de niveau deviennent valeurs géographiques parce que les hommes les asservissent à leurs besoins et les domptent », et il mettait en lumière « le fait humain comme force appliquée à la transformation de la surface terrestre ».

Bien plus prudente encore fut la position de Paul Vidal de la Blache qui a exercé sur le développement de la géographie en France une si profonde influence. S'il s'est laissé aller à écrire un jour qu'il y a un rapport direct « de cause à effet » entre la culture du riz et « la forte constitution de la famille et du village » dans les sociétés d'Extrême-Orient, il écrivait aussi : « Dans l'aspect actuel de nos vieux pays historiques, des causes de tout ordre se croisent et interfèrent. L'étude en est délicate. On saisit des groupes de causes et d'effets, mais rien qui ressemble à une impression totale de nécessité. »

Faut-il rappeler aussi les études, si proches des points de vue sociologiques, de Jules Sion, d'Albert Demangeon, les travaux plus récents de André Cholley, Max. Sorre, Fernand Braudel, Roger Dion, qui tous mettent en relief les interférences de l'action du sol avec la vie sociale, avec la technique, avec l'histoire surtout, à tel point que, selon le dernier de ces savants, la géographie humaine doit être une « géographie rétrospective » ?

Nous voici bien loin de ce fatalisme géographique dont L. Febvre a si vigoureusement dénoncé les postulats dans *La Terre et l'Évolution humaine* : ici on a parlé d'une « influence » du climat, mais la notion d'influence vient de l'astrologie, et celle de climat est complexe : température, et écarts de température, altitude, insolation, précipitations pluviales, fécondité du sol, etc., la notion de « climat » comprend tout cela ; — là on a énoncé une prétendue « loi des îles », mais l'insularité se résout à son tour en une pluralité de notions : l'île, circuit de côtes ; la « côte nourricière » (fonction alimentaire et fonction commerciale) ; l'isolement, cette dernière bien contestable, car certaines îles sont précisément placées, au contraire, à des « carrefours maritimes » — ailleurs encore on parle du nomadisme comme d'une forme invariable impo-

sée par la loi de la steppe : mais, en fait, il n'y a pas là nécessité absolue, et l'on voit les indigènes passer, selon les circonstances, avec une facilité relative, de la vie nomade à la vie sédentaire.

Et d'autre part, et surtout, il faut tenir compte ici de cette réaction de l'homme sur la nature que signalait Montesquieu lorsqu'au livre XVIII de l'*Esprit des Loix* il consacrait un chapitre aux « ouvrages des hommes », et que Buffon, lui aussi, indiquait quand il écrivait : « La face entière de la terre porte aujourd'hui l'empreinte de la puissance de l'homme. »

Les monographies régionales ont mis en lumière de façon bien plus précise la même idée. Ce n'est pas seulement dans le département de la Seine que « presque tout le paysage actuel, nous dit A. Demangeon, est l'œuvre des hommes ». « Le sol où nos cultivateurs creusent leurs sillons, écrit le même géographe dans son étude sur *la Picardie*, ressemble aussi peu au sol qui porta les premières moissons que les terres nouvelles de nos colonies ressemblent à ce qu'elles seront après une longue période de culture intensive. » Ainsi, bien des paysages que nous prenons pour « naturels » sont bien plus œuvre humaine que données de la nature ; la Normandie qui nous apparaît aujourd'hui comme un pays de prairies et d'herbages est, nous dit-on, une forêt défrichée. De façon plus large, les deux principaux types de paysages que nous rencontrons dans la campagne française, paysages découverts avec habitats groupés par gros villages et paysages bocagers avec habitats dispersés, correspondent à deux types fort différents de la civilisation agricole, que Marc Bloch a définis dans son beau livre sur *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931) et dont Henri Hubert, dans son œuvre sur *les Celtes*, avait dévoilé en partie les origines. Bref, là où nous croyions trouver de la géographie pure, nous découvrons tout un passé humain, tout un fond d'histoire !

Frédéric Rauh le notait dans ses *Etudes de morale* : « Ce qui importe, ce n'est pas le sol, c'est l'usage qu'en fait la technique humaine. » Et Lucien Febvre ne conclut pas différemment : « Travail de l'homme, écrit-il, calcul de l'homme, mouvements de l'homme, flux et reflux incessants de l'humanité ; l'homme au premier

plan, toujours, et non le sol ou le climat. » De là une conception bien intéressante — surtout pour la sociologie — de la *géographie humaine*. « L'homme est un agent géographique, — non le moindre. » L'objet propre de la géographie humaine sera précisément d'étudier « cette action de l'homme sur la nature ». Ce que le géographe demandera aux documents, « ce n'est pas de le renseigner sur la part du sol dans cette évolution [des groupements humains], ni sur l'influence que les conditions géographiques ont pu exercer au cours des temps sur les destinées et sur l'histoire même des peuples ; c'est de l'aider à déterminer quelle action les peuples, les groupements, les sociétés des hommes ont pu posséder, ont possédée en fait sur le milieu » (Febvre). Et plus loin : les groupes sociaux sont « déterminés dans une large mesure par leurs besoins économiques ;... c'est par ces besoins mêmes, par les efforts des hommes pour les satisfaire que s'explique d'abord, à nos yeux, l'influence profonde de la géographie sur l'évolution des sociétés humaines ».

Fort bien ! Mais n'y a-t-il pas là, de toute évidence, une défaite de l'explication proprement géographique ? Car enfin, selon le mot de Vidal de la Blache, la géographie est bien « la science des lieux, non celle des hommes », et L. Febvre n'écrit-il pas lui-même : « Le sol, non l'Etat : voilà ce que doit retenir le géographe » ?

A dire vrai, nous assistons ici à un renversement de point de vue tout à fait semblable à celui que nous avons observé à propos des hypothèses précédentes. Ne soyons donc pas surpris de voir L. Febvre faire appel à des explications proprement sociologiques lorsqu'il se demande «quels traits d'un «paysage» donné, d'un ensemble géographique directement saisi ou historiquement reconstitué, s'expliquent ou peuvent s'expliquer par l'action continue, positive ou négative, d'un certain groupe ou d'une certaine forme d'organisation sociale », — lorsqu'il cite comme exemple la culture de la vigne, très répandue dans le Morvan comme en Normandie ou en Flandre au Moyen Age, et qui s'explique par « un régime d'isolement où tous les groupes humains cherchent avant tout à se suffire à eux-mêmes sans rien acheter aux autres », lorsqu'enfin il montre la contrainte sociale (voir ci-dessus p. 90), les tabous de toute

espèce empêchant les « primitifs » de tirer parti des ressources naturelles de leur sol. N'est-ce pas avouer que le « substrat géographique » ne s'y trouve pour rien, ainsi que Durkheim l'objectait à Ratzel lorsqu'il écrivait : « Parmi les traits constitutifs des types sociaux, il n'en est aucun à notre connaissance dont elles [les influences telluriques] puissent rendre compte... Comment d'ailleurs serait-ce possible, puisque les conditions géographiques varient d'un lieu à l'autre, alors qu'on trouve des types sociaux identiques (abstraction faite des particularités individuelles) sur les points les plus divers du globe ? »

Le « substrat » humain

La « morphologie sociale » durkheimienne et la démographie

L'école durkheimienne a proposé une méthode explicative, celle qui consiste à chercher dans certaines modifications *quantitatives* des groupes sociaux les causes de leurs changements *qualitatifs*. L'idée n'était pas nouvelle puisqu'elle se trouve déjà dans la sociologie marxiste, qui la tenait elle-même de Hegel, et aussi chez certains représentants de la « sociologie formaliste » tels que Simmel : « Tout accroissement quantitatif d'une société, écrivait celui-ci dans *L'Année Sociologique*, entraîne des modifications qualitatives... Les formes des groupes dépendent étroitement du nombre des éléments. »

Mais cette idée a été constituée par l'école durkheimienne en un système auquel elle a donné le nom de « morphologie sociale » et dans lequel, pendant une période au moins de sa carrière, Durkheim lui-même a vu la méthode d'explication fondamentale des phénomènes sociaux. L'exposé le plus net qu'il en ait donné se trouve

au tome II de *L'Année Sociologique* : « La vie sociale repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives. Suivant que la population est plus ou moins considérable, plus ou moins dense, suivant qu'elle est concentrée dans les villes ou dispersée dans la campagne, suivant la façon dont les villes et les maisons sont construites, suivant que l'espace occupé par la société est plus ou moins étendu, suivant ce que sont les frontières qui le limitent, les voies de communication qui le sillonnent, etc., le substrat social est différent. D'un autre côté, la constitution de ce substrat affecte, directement ou indirectement, tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau. Voilà donc tout un ensemble de problèmes qui intéressent évidemment la sociologie et qui, se référant tous à un seul et même objet, doivent ressortir à une même science. C'est cette science que nous proposons d'appeler *morphologie sociale*. »

Et dans le tome III de *L'Année*, Durkheim précisait : « La nature du substrat social ne dépend pas seulement du nombre des éléments qui composent la masse de la société politique dans son ensemble, de leur proximité plus ou moins grande, de la configuration extérieure de l'agrégat ainsi formé ; mais la masse, la densité de chacun des groupes élémentaires dont la réunion constitue la société totale, leurs bases géographiques doivent être également prises en considération. Car la vie sociale est nécessairement tout autre suivant ce que sont ces groupes, selon qu'ils sont nombreux ou non, denses ou non, selon la façon dont ils sont composés, distribués, reliés, selon les formes matérielles qu'ils affectent. C'est pour cette raison que nous avons rattaché à la morphologie sociale tout ce qui concerne la démographie et la géographie des centres ruraux et urbains. »

Durkheim avait déjà expliqué dans la *Division du Travail social* et les *Règles de la méthode sociologique*, comment il entendait ces notions de *volume* et de *densité* des sociétés. Par « volume » de la

société, il faut entendre « le nombre des unités sociales » ; par « densité », « le degré de concentration de la masse ». Mais cette notion de « densité sociale » présente chez Durkheim un certain flottement. Dans la *Division du travail*, il déclare que « la condensation progressive des sociétés » se produit de trois manières principales : concentration de la population, formation et développement des villes, accroissement du nombre et de la rapidité des voies de communication et de transmission. Il ajoute que la densité matérielle va de pair avec la densité morale — à laquelle il réserve, on ne sait trop pourquoi, le nom de « densité dynamique » — et qu'il est « inutile de rechercher laquelle des deux a déterminé l'autre ». Mais, dans les *Règles*, il corrige : « La densité dynamique peut se définir, à volume égal, en fonction du nombre des individus qui sont effectivement en relations non pas seulement commerciales, mais morales, c'est-à-dire qui non seulement échangent des services ou se font concurrence, mais vivent d'une vie commune. » Par cette « densité dynamique », il faut donc entendre « non pas le resserrement purement matériel de l'agrégat qui ne peut avoir d'effet si les individus ou plutôt les groupes d'individus restent séparés par des vides moraux, mais le resserrement moral dont le précédent n'est que l'auxiliaire et, assez généralement, la conséquence ». Revenant même sur ce qu'il avait écrit dans la *Division du travail*, il nie que la densité matérielle soit toujours une expression exacte de la densité morale.

Et cependant, l'objet propre de la morphologie sociale, selon Marcel Mauss, c'est bien d'étudier « le groupe en tant que phénomène matériel ». Elle comprend donc, en le rebrassant du point de vue sociologique, tout ce que l'on confond ou divise arbitrairement sous les noms de : statistique (à l'exception des statistiques spéciales, qui intéressent les institutions, et des statistiques somatiques), démographie, anthropogéographie ou géographie humaine, et aussi l'étude des mouvements de la population dans le temps et dans l'espace et celle des sous-groupes de la société « en tant qu'ils sont ajustés au sol ». Elle forme une véritable « anatomie » de la société qui, avec la « physiologie » des pratiques et des représentations collectives, constituerait toute la sociologie.

Il faut avouer que, ces principes posés, l'école durkheimienne n'en a pas fait une application très étendue à des cas concrets : « La *Morphologie sociale*, écrivait en 1927 Marcel Mauss, est encore presque méconnue par nous. » Toutefois, Durkheim lui-même s'était, dans sa thèse, efforcé d'expliquer la division du travail par la régression de « l'arrangement segmentaire » de la société, et il indiquait même déjà la complexité de l'explication : « Sans doute, une fois qu'elle [la division du travail] existe, elle peut contribuer à en accélérer la régression ; mais elle ne se montre qu'après qu'il a régressé. L'effet réagit sur la cause, mais ne perd pas pour cela la qualité d'effet ; la réaction qu'il exerce est par conséquent secondaire. L'accroissement de la division du travail est donc dû à ce fait que les segments sociaux perdent de leur individualité, que les cloisons qui les séparent deviennent plus perméables. »

C. Bouglé, dans sa thèse sur *les Idées égalitaires*, consacrait un chapitre à « la quantité des unités sociales », et il s'appliquait à montrer comment leurs modifications de nombre, de densité, de mobilité aboutissaient à des modifications de structure qui ont elles-mêmes, pour leur part, contribué à susciter les idées égalitaires. M. Mauss, dans son « Etude de morphologie sociale » sur les *Variations saisonnières des sociétés eskimos*, semble bien avoir établi, de façon précise et cruciale, comment, chez les Eskimos, les variations des saisons, non pas directement, mais en agissant sur la densité sociale qu'elles règlent, en déterminant deux modes de groupement différents, déterminent par le fait même « deux systèmes juridiques, deux morales, deux sortes d'économie domestique et de vie religieuse ». Ainsi, conclut M. Mauss, « les différences qualitatives qui séparent ces deux civilisations successives et alternantes tiennent surtout à des différences quantitatives dans l'intensité très inégale de la vie sociale à ces deux moments de l'année », de sorte que « les effets des phénomènes morphologiques... s'étendent aux sphères les plus élevées de la physiologie sociale ».

Certains sociologues durkheimiens en sont même venus jusqu'à admettre une sorte de morphologie *pure*, distincte de l'étude des autres phénomènes sociaux. M. Halbwachs, qui a poursuivi d'intéressants travaux de démographie et de morphologie urbaine, écri-

vait dès 1907 : « Un même phénomène morphologique est concomitant de changements économiques très différents, sans que sa nature en soit le moins du monde altérée », de sorte que « des phénomènes morphologiques tels que les migrations sont à expliquer par des phénomènes morphologiques et à séparer, pour l'étude, des phénomènes économiques eux-mêmes. »

Mais n'est-ce pas là en revenir à une sociologie purement formelle ? et, en brisant cette étroite connexion qui relie les uns aux autres les multiples aspects de la vie sociale, risquer de laisser échapper les causes profondes des phénomènes morphologiques ? On ne comprendrait pas d'ailleurs comment l'espace pur, si l'on peut ainsi parler, pourrait être cause de quoi que ce fût, ni comment cette « soif d'espace » sur laquelle a tant insisté Ratzel, pourrait produire des modifications sociales tellement importantes si elle n'était liée à un besoin d'expansion économique ou à certaines conceptions du même ordre.

Sur ce point, certaines objections de L. Febvre contre une « morphologie sociale » ainsi comprise nous paraissent pleinement justifiées. C'est avec raison, nous semble-t-il, que L. Febvre rejette la notion de « groupements humains sans racines géographiques ». Sans doute, les conditions géographiques, on l'a vu ci-dessus, n'expliquent pas tout : bien loin de là ! Mais, même lorsque le groupe n'est pas fixé au sol, même s'il ne tire pas directement sa forme de celui-ci, il vit toujours sur un certain sol et surtout *d'un* certain sol. C'est donc une grave faute de méthode que d'étudier, par exemple, les phénomènes religieux et moraux chez des populations dont on n'étudie pas la vie matérielle, et spécialement la technique, ainsi que l'ont fait trop souvent les sociologues durkheimiens et les ethnographes sur lesquels ils s'appuient.

Quant aux conditions démographiques : natalité, moralité, mouvements et courants migratoires, etc., il est trop évident qu'elles ne peuvent pas, elles non plus, être détachées de l'ensemble de la vie sociale. La densité sociale, même au sens purement démographique, est fonction de la vie économique. L'historien Paul Lacombe remarquait déjà que « ce n'est pas un facteur peu important

que la densité », mais qu'il faut y joindre la fixité, et que l'une et l'autre, tout en étant « des conditions d'une nécessité évidente pour que l'humanité puisse fournir une nouvelle étape industrielle », sont elles-mêmes « dues à la forme nouvelle du travail » lorsqu'apparaît la culture du sol. A propos d'un ouvrage de A. Landry sur *La Révolution démographique* (1934), Georges Poyer observait que « ce phénomène si saisissant de la poussée gigantesque de l'Angleterre au XIX^e siècle, qui aboutit à presque quadrupler sa population dans l'intervalle de quelques générations, alors que l'augmentation de la population française, dans le même espace de temps, n'atteignait pas un demi », ne peut s'étudier sans faire état « du développement de la grande industrie, dans lequel l'Angleterre, pour différentes raisons dont les principales furent la possession de mines de charbon et de fer et, d'autre part, sa situation acquise dans le commerce maritime, a précédé et surpassé de beaucoup la France, pays essentiellement agricole... Dans notre pays même, continue G. Poyer, on oppose les départements surpeuplés du Nord au Midi ; mais là encore doit-on oublier l'existence du charbon et du fer, pain de l'industrie ? ».

Dans sa *Théorie générale de la Population* (3^e édition, 1963), Alfred Sauvy a mis en lumière plus récemment la relation étroite des problèmes démographiques avec les questions économiques. Sous cet angle, il a défini le concept de « population optimale » en le mettant en rapport avec le développement de la production et les modes de la répartition. Il y a là un véritable renouvellement du point de vue démographique.

N'avions-nous pas vu cependant déjà C. Bouglé, tout en se refusant à considérer les faits économiques comme « la clef unique » de toute la sociologie, admettre que « la densité sociale dépend étroitement des modes de la production économique » ? Durkheim lui-même, dans cette discussion de la *Société d'Économie politique* où il s'efforça de montrer que les valeurs économiques sont, comme tous les faits sociaux, « affaire d'opinion », mais d'opinion collective, — de telle sorte que « l'économie politique perd ainsi la prépondérance qu'elle s'attribuait pour devenir une science sociale à côté

des autres », — reconnaissait que, « sous un autre rapport, l'économie politique n'est pas sans reprendre une sorte de primauté. Les opinions humaines, expliquait-il, s'élaborent au sein de groupes sociaux et dépendent en partie de ce que sont ces groupes. Nous savons que l'opinion diffère dans les populations agglomérées et dans les populations dispersées, à la ville et à la campagne, dans les grandes et les petites villes, etc. Les idées changent suivant que la société est dense ou non, nombreuse ou non, suivant que les voies de communication et de transport sont, ou non, nombreuses et rapides. Or il paraît certain que les facteurs économiques affectent profondément la manière dont la population est distribuée, sa densité, la forme des groupements humains et, par là, ils exercent une influence souvent profonde sur les divers états de l'opinion ».

Le travail humain

Si l'on en croyait certains auteurs, les faits économiques seraient, en quelque sorte, étrangers à l'homme ; ils s'imposeraient à lui du dehors, comme une sorte de fatalité.

Conception évidemment absurde ! Comme si l'économique, ce n'était pas l'homme lui-même avec ses besoins, ses désirs, et aussi, et surtout, son travail ! Même sur le plan purement biologique, l'adaptation de l'être vivant à son milieu est déjà une adaptation *active*, ce qu'on a nommé une « adaptation offensive » (D. Rouston). Etienne Rabaud, dans son livre sur *l'Adaptation et l'Evolution*, souligne l'importance de ces « interactions du complexe organisme-milieu ». — A plus forte raison, le « rapport de l'homme à la nature » ne peut-il être conçu sous une forme simple, ni surtout sous une forme statique : l'homme immobile, passif, en présence de la nature immuable. D'abord, ainsi que l'observait Marx, si le milieu naturel agit sur l'homme, c'est bien moins de façon mécanique et directe qu'en tant qu'il éveille en lui des besoins, suscite,

par là, de nouveaux modes de production et sollicite ses capacités techniques :

« Ce n'est pas la fertilité absolue du sol, mais plutôt la diversité de ses qualités chimiques, de sa composition géologique, de sa configuration physique, et la variété de ses produits naturels, qui forment la base naturelle de la division sociale du travail et qui excitent l'homme, en raison des conditions multiformes au milieu desquelles il se trouve placé, à multiplier ses besoins, ses facultés, ses moyens et modes de travail. »

D'autre part, la nature elle-même ne saurait être conçue comme une sorte d'entité immuable et totalement étrangère à l'homme. Surtout dans notre monde moderne, elle est, pour une large part, l'œuvre de l'homme. C'est ce que Marx opposait à Feuerbach, dès 1845, dans son manuscrit sur *L'Idéologie allemande* : Feuerbach, écrivait-il, « ne voit pas que le monde sensible qui l'environne n'est pas une chose donnée de toute éternité, toujours identique à elle-même, mais le produit de l'activité de toute une série de générations, dont chacune, placée sur les épaules de celle qui la précède, a étendu l'industrie et modifié l'organisation sociale conformément à la transformation des besoins. Même les objets de la plus simple « certitude sensible » ne lui sont donnés que par le développement social, l'industrie et le commerce. Le cerisier, comme la plupart des arbres fruitiers, a été transplanté dans nos climats depuis quelques centaines d'années ».

On a vu plus haut que la « géographie humaine » confirme pleinement aujourd'hui cette manière de voir. — Lorsqu'il s'agit de l'homme, le « complexe organisme-milieu », pour parler comme E. Rabaud, prend donc une forme toute nouvelle. Et cette forme, c'est le travail, le travail proprement dit, le travail conscient : « Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue, dès l'abord, le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa

tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur » (*Capital*, I, trad. Roy, p. 76).

A plus forte raison, lorsqu'il utilisera des outils, des instruments de plus en plus compliqués, des machines, le travail apparaîtra-t-il comme étant essentiellement un fait d'ordre humain ; car, dès lors, l'action de l'homme sur la nature devenant infiniment plus puissante, l'homme, en transformant ainsi la nature extérieure, « transforme sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent » (*ibid.*).

Ainsi : adaptation, si l'on veut ; mais adaptation perpétuellement instable, puisqu'ici les deux termes du « complexe organisme-milieu » sont perpétuellement et puissamment modifiés l'un par l'autre. Et nous apercevons ainsi comment l'on peut rendre compte de cette propriété essentielle de la vie sociale : son *dynamisme*. Comment passe-t-on d'un système social à un autre ? Quel est, en somme, le moteur du devenir social ? Avouons que, ni certes dans l'économie politique classique, ni même dans la doctrine durkheimienne, nous ne voyons de réponse bien nette à cette question fondamentale. Durkheim a beau baptiser de *dynamique* la « densité morale » des sociétés : on a vu plus haut que son explication reste quelque peu déficiente. Partout, en somme, nous ne trouvons que conceptions statiques qui ne laissent même pas entrevoir une explication possible. « Toute l'ancienne conception historique, écrivait Marx, a complètement négligé cette base réelle de l'histoire [les forces productives] ou ne l'a considérée que comme une question accessoire sans aucun lien avec le cours de l'histoire. L'histoire doit alors nécessairement être toujours écrite d'un point de vue extérieur à elle-même ; la production réelle de la vie apparaît comme préhistorique, tandis que l'historique apparaît comme au-dessus du monde. Le rapport des hommes à la nature est ainsi exclu de l'histoire. »

Il semble qu'au terme de ses recherches, Simiand ait été amené à apercevoir le problème et le sens dans lequel il convient d'en chercher la solution : « L'analyse de la vie économique, écrivait-il

dans son dernier petit livre, même dans une direction positive, et à plus forte raison en construction conceptuelle, est, depuis l'économie classique, partie et restée pénétrée d'une conception de la science économique sur le type de la mécanique, pénétrée des expressions de la mécanique, de notions dites d'équilibre, entendu surtout d'équilibre statique et bien peu encore d'équilibre dynamique. »

Et, rappelant ici les hypothèses des biologistes contemporains, Simiand rapporte ces paroles de l'un d'eux qui est, dit-il, un maître en sa propre science : « Nous étions, dans ma génération, partis d'une conception mécanique de la vie ; nous avons dû progressivement y renoncer, comme inadéquate aux faits, soit en statique, soit en dynamique ; nous avons dû arriver à reconnaître et à nous proposer de comprendre la vie comme *une succession de déséquilibres*. » Et Simiand ajoute que cette dernière formule : « une succession de déséquilibres », lui paraît exprimer ce qu'on peut apercevoir de « propre, de central, dans le développement économique » et dans la vie sociale en général. Ne voit-on pas poindre ici cette notion capitale d'un développement « dialectique » résultant de la transformation perpétuelle du rapport homme-nature, sous la forme fondamentale d'une transformation perpétuelle de la technique humaine, notion que ce sera, croyons-nous, la gloire durable de Marx d'avoir mise en lumière ?

De nos jours, au reste, bien des sociologues semblent disposés à reconnaître cette immense lacune de l'histoire et de la sociologie traditionnelles. Dans la deuxième série de *L'Année Sociologique*, M. Mauss avoue que la sociologie durkheimienne n'a pas « donné au phénomène technique la place formidable qui lui est due... A quel degré toute la vie sociale dépend de la technique, c'est ce qui n'est pas encore suffisamment développé ». Cependant trois groupes de savants en ont pris conscience : ce sont les préhistoriens et les archéologues ; ce sont les ethnographes, qui parviennent à écrire ainsi, surtout à l'aide de critères technologiques, l'histoire de sociétés réputées sans histoire ; et ce sont enfin les technologues proprement dits, tels ces technologues américains qui, à la suite de J. W. Powell, le fondateur du *Bureau d'Ethnologie*, ont « proclamé

que la technologie était une partie spéciale et très éminente de la sociologie ». Les techniques sont en effet, continue M. Mauss, un des facteurs les plus importants du progrès humain : « La religion, le droit, l'économie sont limités à chaque société, un peu plus ou un peu moins que le langage, mais comme lui. Même quand elles se propagent, elles ne sont que des moyens pour la communauté d'agir sur soi. Au contraire, les techniques, elles, sont le moyen, matériel cette fois, qu'a une société d'agir sur son milieu. Par elles, l'homme devient de plus en plus maître du sol et de ses produits. Elles sont donc un compromis entre la nature et l'humanité. »

Mais ici une précision devient nécessaire. Nous avons jusqu'ici parlé de « l'homme » en face de la nature. C'était une abstraction : n'oublions pas que le travail est une acte essentiellement collectif, et c'est précisément pourquoi il est permis d'y voir le « substrat social » ou, plus exactement, l'*acte* social fondamental. L'homme dont il s'agit, c'est donc toujours l'homme en groupe, l'homme social, et c'est l'homme d'une certaine société, prise à un moment donné de son développement historique. Ici encore, Marx a été un précurseur. « Notre objet, précisait-il, est d'abord la production matérielle. Des individus produisant en société, par suite la production socialement déterminée des individus est naturellement le point de départ. Le chasseur, le pêcheur particuliers, isolés, par lesquels commencent Ricardo et Smith, appartiennent aux plates imaginations du XVIII^e siècle. Ce sont des Robinsonnades... Quand donc il est question de production, il s'agit toujours de la production d'un stade déterminé du développement social, de la production d'individus sociaux. »

Géographes, historiens, sociologues contemporains ne parlent pas autrement. C'est Jean Brunhes, remarquant que, « d'une manière générale et quasi universelle, l'homme qui cultive la terre ne la cultive pas pour lui seul, mais pour un groupe familial ou social », que « l'homme qui élève un troupeau fait partie d'une collectivité » et qu'enfin « les deux hommes qui échangent ne sont pas des êtres respectivement isolés, mais appartiennent l'un et l'autre à des groupes ». C'est L. Febvre, observant que l'action des hom-

mes à la surface du globe « n'est point l'action d'individus isolés » et précisant : « On ne se meut point là dans le domaine de l'individuel. Avec combien de raison un anthropologue comme Deniker, dans son livre sur les races et les peuples de la Terre, ne classe-t-il pas tout ce qui concerne l'alimentation, l'habillement, le vêtement, les moyens d'existence des hommes, parmi leurs caractères « socio-logiques » ? — Du « naturel », non, ni du personnel. Du social et du collectif. Pas l'homme, encore une fois, — jamais l'homme : les sociétés humaines, les groupes organisés. » C'est enfin M. Mauss, rappelant la formule fameuse, reprise par H. Bergson : « *Homo faber* », mais objectant que l'*homo faber*, est l'homme social : « Cette formule, écrit-il, a pour mérite de réclamer pour la technique une place d'honneur dans l'histoire de l'homme. Elle rappelle une philosophie oubliée. Et nous l'adopterions, avec d'autres, à une condition : qu'elle dénote, non pas une « vertu créatrice » qui ressemble fort à la vertu dormitive de l'opium, mais *un trait caractéristique de la vie en commun*, et non pas de la vie individuelle et profonde de l'esprit. » Et l'auteur évoque ici les travaux de L. Noiré qui montraient déjà que « même dans ses deux racines : l'invention du mouvement ou de l'outil, la tradition de son usage, et l'usage lui-même, l'art pratique [est] essentiellement chose sociale ».

L'action *collective* sur la nature, le travail en *commun*, voilà donc le fait initial, le lien social par excellence, d'où résulteront, par voie de complication graduelle, tous les rapports sociaux entre les hommes. Hypothèse féconde, puisqu'elle nous permet de rattacher toute la superstructure qui viendra s'y édifier par la suite, à une base, à un « substrat » d'ordre non plus statique, mais dynamique, et puisque, d'autre part, elle nous invite à toujours envisager « la société » comme une réalité historique et concrète, se modifiant sans cesse en fonction du développement des forces productives de l'homme, et qu'elle nous interdit d'en parler comme d'une entité abstraite sans tenir compte de sa structure réelle et, par exemple, des rapports des classes à l'intérieur de cette société.

Mais cette hypothèse n'est-elle pas trop étroite ? Ne nous conduit-elle pas à considérer les phénomènes sociaux, si complexes, d'un

point de vue exclusif ? Nous ne le croyons pas. — D'abord, s'il est nécessaire de remonter à une hypothèse directrice qui doit, *en dernière analyse*, guider les recherches du sociologue, celui-ci ne doit jamais méconnaître, dans l'explication des faits, la complexité de l'objet qu'il étudie et ces relations d'action réciproque sur lesquelles nous avons insisté. D'autre part, et surtout, il faut bien comprendre que la technique, c'est *l'homme tout entier*, et c'est notamment l'homme avec sa pensée, ses facultés de représentation et de prévision, ses idéologies, et même ses conceptions illusoire ou imaginaires. En principe, la pensée humaine est fonction de l'action de l'homme sur la nature. Ce serait cependant une erreur de croire qu'elle traduise toujours fidèlement le réel. Ainsi que l'observe le Dr Wallon, « les premières catégories qui aient servi à ranger et ordonner les objets d'expérience sous des concepts, au lieu d'être inspirées des rapports que la pratique pouvait faire reconnaître entre les choses, semblent vouloir imposer à la nature les distinctions qui répondaient à l'organisation des clans ou des groupements sociaux. Mais si la considération du groupe l'a d'abord emporté sur celle de la nature, c'est précisément qu'elle était le point de départ indispensable de toute activité collective ».

L'univers, c'est donc d'abord, pour l'homme, l'univers social avant d'être la nature extérieure, ou plutôt c'est la nature extérieure vue à travers le monde social. Jusque dans la pensée chinoise, nous dit H. Berr résumant M. Granet, « la société ne se distingue pas de l'univers : tout a une vertu ; les noms sont détenteurs de pouvoir, d'influence : ils *font* la parenté, ils possèdent les individus, bien plus que les individus ne les possèdent ; les paroles, les gestes, les attitudes sont doués d'efficace, mais surtout la musique et la danse : celles-ci ont pour fonction d'aménager le monde et de dompter la nature au profit des hommes », et cela, nous explique M. Granet, parce que la Société et l'Univers forment un même « système de civilisation ». Mais, en raison précisément de la façon dont s'est constituée cette idéologie, le sociologue attentif retrouve malgré tout derrière elle la vie d'un peuple essentiellement agriculteur : c'est « la vie aux champs » qui explique les fêtes, les coutumes ; dans les centons du calendrier, retentit l'écho de « remar-

ques paysannes sur les habitudes de la Nature » ; et dans les anecdotes des sages règne une bonhomie qui fait voir « qu'elles sortent d'un fond paysan ».

Ne peut-on admettre toutefois que c'est cette prédominance de « la considération du groupe », de l'univers social, qui explique cette prolifération idéologique qui joue dans la vie collective un rôle si important et qui masque souvent à nos yeux l'univers réel ?

De là, les représentations mythiques de la pensée « primitive » ; de là aussi, les modes d'action mystiques, les *rites* de toute espèce, — car, nous dit Roger Bastide, « si la religion est aujourd'hui avant tout un système de croyances, elle fut d'abord un ensemble de rites » —, et aussi ces pratiques magiques que l'on trouve en si grand nombre dans les sociétés peu évoluées. Paul Lacombe, dans son *Histoire considérée comme science*, émettait l'opinion que la religion, c'est « de l'économie imaginaire » ; qu'elle n'est nullement, à l'origine, une solution aux grands problèmes spéculatifs que d'ailleurs le sauvage ne se pose pas, mais qu'elle dérive d'un « sentiment intéressé » ; et qu'elle supplée ainsi, en quelque sorte, aux insuffisances du pouvoir économique de l'homme. M. Mauss, au cours d'une discussion à la Société française de Philosophie, observait que, dans ces formes primitives d'identification ou de « participation » qu'a décrites L. Lévy-Bruhl, « il y a un acte : l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même ». C'est ainsi que « les rituels efficaces du totémisme sont des efforts pour montrer à la nature, aux plantes et aux animaux qu'on est ce qu'ils sont » (*Bull. Soc. fr. Philos.*, 15 février 1923, p. 28). Technique donc encore, technique illusoire, mais technique quand même !

Mais, si beaucoup de « catégories », celles sur lesquelles a surtout insisté Durkheim, sont d'origine religieuse ou symbolique, il s'en faut — et c'est encore M. Mauss qui nous en avertit, — que toutes le soient : « Il reste à étudier bien d'autres catégories, des vivantes et des mortes, et de bien d'autres origines, en particulier les catégories de nature technique. Pour ne citer que les concepts mathématiques, du Nombre et de l'Espace, qui dira jamais assez et avec assez d'exactitude, la part que le tissage, la vannerie, la charpente, l'art nautique, la roue et le tour du potier ont eue

dans les origines de la géométrie, de l'arithmétique et de la mécanique : nous ne nous lasserons pas de répéter les belles observations de Cushing, observateur profond et sociologue génial, sur les *Manual Concepts*. »

Ne peut-on d'ailleurs considérer catégories et concepts scientifiques comme un véritable *outillage* mental, qui nous sert à construire une représentation objective, — et non plus, cette fois, illusoire et vaine, — de la nature, de sorte que la science elle-même apparaîtrait comme une autre sorte de technique, comme une reconstruction conceptuelle de la nature, parallèle et conjointe à la transformation matérielle de la nature par l'homme ? D'où la nécessité de réajuster sans cesse cet outillage mental aux progrès de la technique : selon P. Langevin, les difficultés avec lesquelles se trouve aux prises la physique contemporaine proviendraient de ce que nous transportons à un domaine pour lequel elles n'étaient pas faites (celui des atomes et de leurs corpuscules) les notions — telles que celles d'espace et de temps absolus, ou d'objet individuel, — qui sont « issues d'un contact ancestral et lointain » avec les choses familières. Dans un article sur *Psychologie et Technique*, le Dr Wallon reprenait cette idée en l'étendant, et il montrait que les « innovations de la technique nous imposent des façons de sentir inédites » et que, par exemple, notre perception de la vitesse est en train de se transformer sous l'action des transformations de la technique moderne.

La technique met donc en jeu toute la vie spirituelle de l'homme. Ainsi que l'écrivait M. Mauss, « dans l'art pratique, l'homme fait reculer ses limites. Il progresse dans la nature, en même temps qu'au-dessus de sa propre nature, parce qu'il l'ajuste à la nature. Il s'identifie à l'ordre mécanique, physique et chimique des choses. Il crée et, en même temps, il se crée lui-même, il crée à la fois ses moyens de vivre, des choses purement humaines, et sa pensée inscrite dans ces choses. Ici s'élabore la véritable raison pratique ».

CONCLUSION

Une conclusion, nous semble-t-il, se dégage de l'ensemble de cet exposé : celle-là même que nous indiquions sommairement après avoir étudié la façon dont se sont déterminés, au cours de son histoire, les problèmes que se pose la sociologie. C'est que, pour être une véritable science, celle-ci n'a besoin de négliger aucun des éléments proprement humains de la réalité sociale.

C'est une notion — nous l'avons vu dans la première partie — qui fut extrêmement lente à s'imposer et qui, à vrai dire, n'a pas encore complètement triomphé des préjugés philosophiques contraires. On fit d'abord, on fait encore parfois de la « nature humaine » une entité immobile, une sorte d'essence platonicienne, étrangère à toute vie et à toute histoire, et ce n'est que peu à peu que s'introduisit le « sens du relatif ».

Lorsqu'on eut pris conscience de cette première erreur, ce fut pour tomber dans les erreurs inverses de la « sociologie naturaliste ». On assimila le groupe social à un organisme, les luttes conscientes de l'humanité à l'inexorable loi de la « concurrence vitale », les sociétés humaines aux sociétés animales.

Il était assez naturel qu'on fût amené par réaction à mettre en évidence les facteurs psychiques du comportement de l'homme vivant en groupes. Mais, tandis que la sociologie naturaliste nous amenait à méconnaître les facteurs proprement humains de la vie en société, la « sociologie psychologique » aboutissait à une notion

extrêmement vague de la « conscience collective », lorsqu'elle ne dissolvait pas le psychisme collectif dans le psychisme individuel, méconnaissant ainsi la spécificité du fait social que l'organicisme avait au contraire contribué à mettre en lumière.

Mais la fin de cet exposé historique nous laissait entrevoir qu'on peut affirmer à la fois la spécificité des phénomènes sociaux et leur déterminisme, sans aucunement méconnaître le rôle des facteurs psychiques et sans tomber dans le fatalisme.

Cette impression s'est confirmée par l'examen des postulats nécessaires à la recherche sociologique. Cette étude nous a montré d'abord que le souci d'objectivité, qui lui est indispensable comme à toute science, ne la conduit pas plus à séparer par une cloison étanche la théorie et la pratique qu'à s'abstraire du temps et de la réalité vivante, mais requiert au contraire de l'homme en société une attitude qui lui fasse prendre conscience de lui-même comme objet d'étude et de connaissance. Elle nous a fait comprendre d'autre part que, si la « contrainte » peut être prise, en un sens, comme critérium, comme signe distinctif des phénomènes sociaux, cette contrainte est elle-même un produit de l'activité collective des hommes, et qu'ainsi la dépendance où l'homme se trouve à l'égard des conditions objectives de la vie en société est en définitive une dépendance vis-à-vis de lui-même. Elle nous a permis de définir la « conscience collective », non comme une entité qui planerait au-dessus des conditions concrètes de la vie humaine, mais comme un produit de ces conditions. Elle nous a révélé enfin que le déterminisme sociologique est, par excellence, un déterminisme complexe, impliquant la « récurrence » des causes et des effets et l'interdépendance des multiples éléments de la vie collective.

C'est encore le sentiment de ces interdépendances qui dirige, en sociologie, l'emploi des différentes méthodes. C'est peut-être, à vrai dire, le résultat le plus précieux qu'il y ait à retirer des descriptions monographiques. Quant aux méthodes historico-comparative, ethnographique, statistique, des enquêtes, nécessaires à l'analyse de ces ensembles si complexes, nous pensons avoir suffisamment montré avec quelles précautions elles doivent être appliquées, pour

qu'ici encore des notions trop simples, comme celle d'une évolution unilinéaire et mécanique de l'humanité, soient éliminées.

Mais c'est surtout au cours de notre étude des hypothèses de travail nécessaire à la sociologie que s'est confirmée cette idée que tout déterminisme étranger à l'homme et qui, par suite, prendrait, par rapport à lui, le caractère d'un fatalisme : fatalité de la race, de l'instinct procréateur, du milieu géographique, etc., est décidément inadéquat à la complexité des faits. La morphologie durkheimienne elle-même nous a semblé ne pas tenir suffisamment compte de la réaction propre à l'homme sur le « substrat » matériel des groupements sociaux.

C'est, en définitive, dans cette action de l'homme sur la nature que nous avons cru trouver le « substrat » social fondamental : le lien du travail, pourvu qu'on le conçoive sous une forme assez large, tel nous a paru être le lien social par excellence.

Ce n'est nullement là, comme on l'a dit parfois, « déshumaniser » la sociologie. Si l'on a pu s'y tromper, c'est que l'on a confondu l'acte humain de la production avec un certain système économique qui, lui, aboutit à une véritable « aliénation de l'homme ». Le « fétichisme de la marchandise » qui fait apparaître la valeur, c'est-à-dire le « caractère social du travail », comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes, nous voile le côté humain de la vie économique. Les sciences sociales et celles qui s'y apparentent ont souvent été faussées par ce mirage. Tel géographe ne craint pas d'écrire qu'un désert comme le Sahara est un territoire « dont la valeur économique est nulle ». En parlant ainsi, objectait déjà L. Febvre dans le livre que nous avons eu maintes fois l'occasion de citer, l'auteur « ne se laisse-t-il pas aller à parler, non en géographe, mais, à tort évidemment, en homme d'affaires ou en gouvernant d'un pays occidental, évaluant les bénéfiques vraisemblables, le rendement possible d'une occupation ou d'une exploitation de territoires coloniaux » ? Aujourd'hui plus que jamais, l'opinion en question apparaît comme beaucoup trop simpliste. De même si l'on disait que le Thibet, par exemple, est sans valeur économique : « Et cependant, répond L. Febvre, dans les hautes vallées du Sud, sortes

d'oasis de vie parmi les solitudes désolées de l'Asie centrale, une civilisation s'est formée qui a ses lettrés et ses artistes, ses ressources matérielles aussi, une agriculture, un élevage très suffisants pour la soutenir. Valeur économique nulle ? Ici encore la formule ne serait pas de mise. Ou plutôt, elle n'aurait qu'un sens financier et mercantile. »

Loin de « déshumaniser » la sociologie, l'hypothèse directrice que nous proposons, pourvu qu'elle n'exclue pas le sens de la complexité des faits et des multiples interactions qui s'y enchevêtrent, mettra au contraire le sociologue en garde contre de telles déviations. Elle permettra à la sociologie de devenir ce que ses fondateurs, en France, avaient voulu qu'elle fût : la véritable « science de l'homme ».

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

BIBLIOGRAPHIES

GRANDIN, A., *Bibliographie générale des sciences juridiques, politiques, économiques et sociales*, Paris, 1926, avec suppléments pour les années suivantes.

EUBANK, E., *The Concepts of Sociology*, New York, 1832 (bibliographie classée d'après les concepts de base).

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Bulletin analytique*, puis *Bulletin Signalétique, Section sociologie*, Paris, depuis 1947.

SCHAEDER, R. et CURTH, H., *Bibliographie der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, depuis 1950.

Bibliographie internationale des Sciences sociales : Sociologie, U.N.E.S.C.O., 1952-1961; ensuite Chicago, Aldine Publishing Company, et Londres, Stevens and sons, puis Tavistock Publications.

CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES (C.N.R.S.), *Sociologie et Psychologie sociale en France (1945-1965)*, introd. par REYNAUD, J.-D., 1966.

RECUEILS ET REVUES

L'année sociologique, dir. E. DURKHEIM, 1896-1912, 12 vol., — nouv. série, dir. M. MAUSS, 1923-1925, 2 vol.; — *Annales sociologiques*, 1934-1942; 19 fasc.; — troisième série, secr. L. GERNET, puis R. BASTIDE, depuis 1949, 15 vol. parus.

The American Journal of Sociology, fond. A.W. SMALL, éd. Everett C. HUGHES, Chicago, depuis 1895.

American Social Review, dir. Ch. PAGE, Northampton, depuis 1936.

Revista Internacional de Sociologia, Madrid, Institut Balmes, depuis 1943.

Wölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, fond. L. VON WIESE, dir. R. KENIG, Cologne, depuis 1921 ; nouv. série depuis 1948.

Revista Mexicana de Sociologia, fond. L. MENDIETA Y NUNEZ, Mexico, depuis 1939.

Sosyoloji Dergisi (Revue Sociologique), dir. H. Z. ULKEN, Istanbul, depuis 1945.

Revue de l'Institut de sociologie (Solvay), Bruxelles, depuis 1920.

Cahiers internationaux de sociologie, fond. G. GURVITCH, dir. G. BALADIER, Paris, P.U.F., depuis 1946.

Revue de psychologie des peuples, dir. A. MIROGLIO, Le Havre, depuis 1946.

The British Journal of Sociology, ed. M. GINSBERG, D. GLASS et Th. MARSHALL, Londres, depuis 1950.

Revue (anciennement *Bulletin*) *Internationale des Sciences sociales*, Paris, U.N.E.S.C.O., depuis 1949.

Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Göttingen, depuis 1950.

Quaderni di Sociologia, Turin, depuis 1951.

Acta Sociologica, Copenhague, depuis 1956.

Revue française de sociologie, Paris, C.N.R.S., dir. J. STOETZEL, depuis 1960.

Archives européennes de sociologie, réd. R. ARON, Th. BOTTOMORE, M. CROZIER, etc., Paris Plon, depuis 1960.

International Journal of Comparative Sociology, ed. K. ISHWARAN, Karnatak University, depuis 1960.

Revista Interamericana de Sociologia, dir. L. MENDIETA Y NUNEZ, Mexico, depuis 1966.

DICTIONNAIRES

L. ELSTER, A. WEBER et Fr. WEISER, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, nouv. éd. par R. SCHAEDEER et H. JECHT, 1951 et s.

A. VIERKANDT, *Handwörterbuch der Sociologie*, Stuttgart, 1931.

E. SELIGMAN et A. JOHNSON, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York et Londres, 15 vol., 1930-1935; rééd. 1963.

- H. FAIRCHILD, *Dictionary of Sociology*, New York, 1944.
- E. WILLEMS, *Dictionario de Sociologia*, Sao Paulo, 1950 ; adaptation franç. par A. CUVILLIER, P.S.B.I., 1960, nouv. éd., 1969.
- W. BERNSDORF et Fr. BULOW, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1955.
- C. A. ECHANOVE T., *Dictionario de Sociologia*, 2^e éd., Mexico, 1957.
- René KENIG, *Soziologie*, Fischer Lexikon, 1958.
- W. BERNSDORF, *Internationales Soziologen Lexikon*, Stuttgart, 1959.

COLLECTIONS

Travaux de « l'Année Sociologique », dir. Marcel MAUSS, Paris, Alcan, 1908-1939 : ouvrages de Bouglé, Davy, Durkheim, Fauconnet, Granet, Halbwachs, Hubert et Mauss, L. Lévy-Bruhl, Le Cœur, Ray.

L'Evolution de l'humanité, fond. Henri BERR, Paris, Albin Michel : ouvrages de L. Febvre, Pittard, Moret et Davy, H. Hubert, Granet, M. Bloch, etc. (en abrégé : E. H.) ; rééd. format de poche, 1968 sq.

Publications du *Centre international de synthèse*, Paris, Albin Michel, secr. Paul CHALUS.

Cuadernos de Sociologia, dir. L. MENDIETA Y NUNEZ, Mexico, depuis 1947 (en abrégé : C.S.).

International Library of Sociology and Social Reconstruction, fond. K. MANNHEIM, dir. W. J.H. SPOTT, Londres, depuis 1945.

Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, A. Colin, depuis 1947 (en abrégé : C.F.N.S.P.).

Bibliothèque de sociologie contemporaine, fond G. GURVITCH, dir. G. BALANDIER, Paris, P.U.F., depuis 1950 (en abrégé : B.S.C.).

Petite bibliothèque sociologue internationale, dir. A. CUVILLIER, Paris, M. Rivière, depuis 1953 (en abrégé : P.B.S.I.).

Recherches en sciences humaines, éd. E. de DAMPIERRE et L. BERTHE, Paris, Plon, depuis 1953 (en abrégé : R.S.H.).

Studien zur Soziologie, éd. R. DAHRENDORF, München, depuis 1965.

Le Sociologue, dir. G. BALANDIER, Paris, P.U.F., depuis 1966.

Bibliothèque des Sciences humaines, Paris, Gallimard, depuis 1966 (en abrégé : B.S.H.).

AUTRES OUVRAGES

ANCEL (J.), *Géopolitique*, Paris, 1956.

ARON (Raymond), *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, 1936 ; — *L'Homme contre les tyrans*, 1946 ; — *L'Opium des intellectuels*, 1955 ; — *Espoir et peur du siècle*, 1957 ; — *La Société industrielle et la Guerre*, 1959 ; — *Sociologie des sociétés industrielles*, 1959 ; — *Les Grandes Doctrines de sociologie historique*, 1960 ; — *18 Leçons sur la société industrielle*, 1962 ; — *Démocratie et totalitarisme*, 1965 ; — *Essais sur les libertés*, 1965 ; — *Trois Essais sur l'âge industriel*, 1966 ; — *Les Etapes de la pensée sociologique*, B.S.H., 1957.

ATTESLANDER (P.), *Methoden der empirischen socialforschung*, Berlin, 1969.

AYALA (F.), *Tratado de Sociologia*, Buenos Aires, 3 vol., 1947.

AYMARD (G.), *Durkheim et la science économique*, Paris, 1962.

AZEVEDO (F. de), *Principios de Sociologia*, Sao Paulo, 1936.

BALANDIER (G.), *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, 1955 ; — (ed.), *Le Tiers Monde*, I.N.E.D., 1956 ; — *Afrique ambiguë*, 1957 ; — *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, B.S.C., 2^e éd., 1963.

BASTIDE (R.), *Eléments de Sociologie religieuse*, Paris, 1935 ; — *Sociologie et Psychanalyse*, B.S.C., 1950 ; — *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines*, 1962 ; — *Les Religions africaines au Brésil*, B.S.C., 1960 ; — *Sociologie des maladies mentales*, 1965.

BERNSDORF (W.) et EISERMANN (G.), *Die Einheit der Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1958.

BERR (H.), *La Synthèse en histoire*, E.H., 1911 ; rééd. 1953 ; — *L'Histoire traditionnelle et la synthèse historique*, 1924 ; — *En marge de l'Histoire universelle*, 2 vol., E.H., 1951-1953.

BETTELHEIM (Ch.) et FRERE (S.), *Auxerre en 1950*, Paris, 1950.

BLONDEL (Ch.), *Introduction à la psychologie collective*, Paris, 1928.

BOUGLE (C.), *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, 1907 ; — *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922 ; — *Eléments de sociologie, textes choisis*, 1930 ; — *Bilan de la sociologie française contemporaine*, 1935.

BOUTHOU (G.), *Traité de sociologie*, Paris, 2 vol., 1946 et 1954 ; — *Les Guerres*, 1951 ; — *Sociologie de la politique*, 1965.

BRAUDEL (F.), Histoire et Sociologie, dans le *Traité de Sociologie* de G. Gurvitch, t. 5, p. 83-98.

BUREAU (P.), *La science des mœurs, introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923.

CAZENEUVE (J.), *Les Rites et la condition humaine*, Paris, 1958 ; — *La Mentalité archaïque*, 1961.

CHOMBART DE LAUWE (P.H.), *Paris et l'agglomération parisienne*, Paris, C.N.R.S., 2 vol., 1952 ; — *Famille et habitation*, 2 vol., Groupe d'ethnologie sociale, 1959-1960 ; — *Images de la Femme dans la société*, 1964 ; — *Paris, essais de sociologie 1952-1964*, 1965 ; — *Des Hommes et des villes*, 1965 ; — *Images de la Culture*, 1966.

COMTE (Aug.), *Cours de philosophie positive*, 48e à 52e leçons.

CROZIER (M.), *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, 1964 ; — *Le Monde des employés de bureau*, 1965.

CUVILLIER (A.), *Manuel de sociologie*, Paris, 2 vol. 1950 ; 6e éd., 1968 ; — *Où va la sociologie française ?*, P.S.B.I., 1953 ; — *Las Ideologias a la luz de la Sociologia del Conocimiento*, Mexico, C.S., 1957 ; — *Partis Pris sur l'art, la philosophie, l'histoire*, Paris, 1956 ; — *Sociologie et problèmes actuels*, 1958, rééd. 1961.

DAHRENDORF (R.), *Struktur und Funktion in der Soziologie*, Stuttgart, 1957 ; — *Homo sociologicus*, Cologne, 1959.

DAVY (G.), *La Foi jurée*, Paris, 1922 ; — *Des Clans aux Empires* (avec A. Moret), E. H., 1924 ; — *Sociologie politique*, 1924 ; — *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, 1931 ; — « Le Pouvoir », dans *Annales de Philosophie politique*, 1956 ; — « L'Université comme corps et l'esprit propre à ce corps », dans *Année sociologique*, 1959.

DESROCHE (H.), *Marxisme et Religions*, Paris, 1962 ; — *Coopération et Développement*, 1964 ; — *Sociologie religieuse*, P.U.F., 1968.

DOURADO DE GUSMAO (P.), *Introdução à Sociologia*, Rio de Janeiro, 1959 ; — *Manuel de Sociologia*, Rio, 1966.

DUFRENNE (M.), *La Personnalité de base*, B.S.C., 1953.

DUMONT (L.), *Homo hierarchicus, essai sur le régime des castes*, B. S.H., 1966.

DURKHEIM (E.), *De la Division du travail social*, Paris, 1893 ; — *Les Règles de la méthode sociologique*, 1894 ; — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912 ; — *Sociologie et philosophie*, 1925 ; — *Leçons de Sociologie*, Istanbul et Paris, 1950 ; — *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*, P.B.S.I., 1953 ; — *Pragmatisme et sociologie*, 1953.

DUVERGER (M.), *Partis politiques et classes sociales en France*, C.F.N.S.P., 1961 ; — *Méthode des sciences sociales*, 1961.

ECHANOVE T. (C.A.), *La Sociologia en Hispanoamérica*, La Havane, 1935 ;

- *Sociologues d'aujourd'hui*, Congrès de Sociologie, Mexico, 1960; — *Aspectos sociológicos de nuestro tiempo*, Mexico, 1965.
- ELLUL (J.), *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, 1954; — *Propagandes*, 1962; — *L'illusion politique*, 1964.
- EISERMANN (G.), *Sociologie von heute*, Stuttgart, 1957; — *Die Lehre von der Gesellschaft*, 1958.
- PARIS (R.E.), *Handbook of Modern Sociology*, Chicago, 1961.
- FAUCONNET (P.) et MAUSS (M.), article *Sociologie*, dans la Grande Encyclopédie, Paris, tome XXX, p. 165 (vers 1910).
- FOUGEYROLLAS (P.), *Le Marxisme en question*, Paris, 1959; — *La Conscience politique dans la France contemporaine*, 1963.
- FOURASTIE (J.), *Le Grand Espoir du XX^e siècle*, Paris, 1949; — *Machinisme et bien-être*, 1951; — *Les 40 000 heures*, 1965.
- FREYER (H.), *Einleitung in die Soziologie*, Leipzig, 1931.
- FRIEDMANN (G.), *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, 1946, rééd. 1961; — *Où va le travail humain?*, 1950, rééd. 1964; — *Le Travail en miettes*, 1956, rééd. 1964; — *Problèmes d'Amérique latine*, 2 vol., 1959-1961; — (avec P. NAVILLE) *Traité de sociologie du travail*, 2 vol., 1961-1962.
- GAUDEMET (J.), *Les Communautés familiales*, P.B.S.I., 1963.
- GEORGE (P.), *La Ville, le fait urbain à travers le monde*, Paris, 1952; — *La Campagne, le fait rural à travers le monde*, 1956; — *Géographie de la consommation*, 1963; — *L'Action humaine, étude géographique*, P.U.F., 1968.
- GIDDINGS (F.), *The principles of sociology*, New York, 1896.
- GINSBERG (M.), *Sociology*, Londres, 1934; — *The Study of society*, 1939.
- GIRARD (A.), (avec P. MEUTEY), *Développement économique et mobilité des travailleurs*, I.N.E.D., 1956; — (avec L. HENRY et R. NISTRU), *Facteurs sociaux et culturels de la mortalité infantile*, 1960; — *La Réussite sociale en France*, 1961; — *Le Choix du conjoint, enquête psycho-sociologique*, 1964.
- GIROD (R.), *Attitudes collectives et relations humaines*, B.S.C., 1953.
- GOGUEL (F.) et DUPEUX (G.), *Sociologie électorale*, C.F.N.S.P., 1951.
- GRANET (M.), *La Religion des Chinois*, Paris, 1922; — *La Civilisation chinoise et La Pensée chinoise*, E.H., 1929 et 1934.
- GREEF (G. de), *Introduction à la sociologie*, Paris, 1886.
- GURVITCH (G.), *La sociologie au XX^e siècle* (ed. avec W.E. MOORE), Paris, 2 vol., 1947; — *Industrialisation et technocratie*, 1949; — *La Vocation*

actuelle de la sociologie, B.S.C., 1950, rééd. 2 vol., 1963; — *Le Concept de classes sociales de Marx à nos jours*, 1954; — *Traité de sociologie* (en collab.), 2 vol., B.S.C., 1958, rééd. 1960; — *Dialectique et sociologie*, 1962; — *Les Cadres sociaux de la Connaissance*, B.S.C., 1966.

HAESAERT (J.), *Sociologie générale*, Bruxelles, 1956.

HALBWACHS (M.), *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, 1912; — *Morphologie sociale*, 1938; — *La Mémoire collective*, B.S.C., 1950; — *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, P.B.S.I., 1955.

HOSTELET (G.), *L'Investigation scientifique des faits d'activité humaine*, 2 vol., P.B.S.I., 1955.

ISAMBERT (F.), *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, 1961; — *Buches ou l'âge théologique de la sociologie*, 1967.

KARDINER (A.), *The Individual and his Society*, New York, 1939; — *The Psychological Frontiers of Society*, 1945.

KCENIG (R.), *Materialien zur Soziologie der Familie*, Berne, 1946; — *Sociologie heute*, Zürich, 1949; — *Praktische Sozialforschung*, Cologne, 2 vol., 1952-1956; — *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, 1962.

LACOMBE (P.), *De l'Histoire considérée comme science*, Paris, 1894.

LACOMBE (R.-E.), *La Méthode de Durkheim*, Paris, 1926.

LE BRAS (G.), *Etudes de sociologie religieuse*, B.S.C., 2 vol., 1955-1956; — (en collabor.) *Aspects de la sociologie française*, Paris, 1966.

LEBRET (L.J.), *Guide pratique de l'Enquête sociale*, 3 vol., Paris, 1952-1955; — *La France en transition*, 1957.

LEENHARDT (M.), *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937; — *Dokamo, la Personne et le Mythe dans le monde mélanésien*, 1947.

LEFEBVRE (H.), *Le Matérialisme dialectique*, Paris, 1939; — *Problèmes actuel du marxisme*, 1958; — *Critique de la vie quotidienne*, 2 vol., 1958-1961; — *Introduction à la modernité*, 1962; — *La vallée de Campan*, B.S.C., 1963.

LEROI-GOURHAN (A.), *Evolution et techniques*, 2 vol., Paris, 1943-1945; — *Le Geste et la parole*, 2 vol., 1964-1965.

LEVI-STRAUSS (Cl.), *Les Structures élémentaires de la Parenté*, Paris, 1949; — *Tristes Tropiques*, 1955; — *Anthropologie structurale*, 1958; — *La Pensée sauvage*, 1962; — *Le Totémisme aujourd'hui*, 1962; — *Mythologiques*, 2 vol., 1964-1966.

LEVY-BRUHL (H.), *Aspects sociologiques du Droit*, P.B.S.I., 1955; — *Sociologie du Droit*, 1961; — *La Preuve judiciaire*, P.B.S.I., 1964.

LEVY-BRUHL (L.), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; — *La Mentalité primitive*, 1922; — *L'Âme primitive*, 1927; — *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931; — *La Mythologie primitive*, 1935; — *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938; — *Les Carnets de L. Lévy-Bruhl*, 1940 (posth.).

LINTON (R.), *The Cultural Background of Personality*, New York, 1945.

LYND (R.S. et H.M.), *Middletown, New York*, 1929; — *Middletown in transition*, 1937.

Mac DOUGALL (W.), *The Group Mind*, Cambridge, 1920.

Mac IVER (R.M.), *Society*, New York, 1937; rééd. 1949 en collab. avec C.H. PAGE; — *Social Causation*, 1942.

MAGET (M.), *Guide d'étude des comportements culturels*, Paris, 1953.

MANNHEIM (K.), *Diagnosis of our Time*, New York, 1944; rééd. 1956; — *Ideologie und Utopie*, 2^e éd., Bonn, 1952; trad. fr., P.B.S.I., 1956; — *Essays on the Sociology of Knowledge*, New York, 1952; — *Systematic Sociology*, Londres, 1958.

MAQUET (J.J.), *Sociologie de la connaissance*, Louvain, 1949.

MAUNIER (R.), *Introduction à la sociologie*, Paris, 1929; — *Précis d'un traité de sociologie*, 1943.

MAUS (H.), *Geschichte der Soziologie*, Stuttgart, 1959.

MAUSS (M.), *Manuel d'Ethnographie*, Paris, 1947; — *Sociologie et Anthropologie*, Paris, B.S.C., 1950; — nombreux articles, notamment dans *l'Année sociologique*.

MENDIETA Y NUNEZ (L.), *Las Clases sociales, Mexico*, C.D., 1947; rééd. 1957; — *Los Partidos políticos*, C.S., 1948; — *Teoria de los Agrupamientos sociales*, C.D., 1950; trad. franç. avec une étude sur *Le Droit social*, P.B.S.I., 1957; — *Teoria de la Revolucion*, C.S., 1959; — *Sociologia de la Burocracia*, C.S., 1961; — *Sociologia del Arte*, Mexico, 1962.

MENDRAS (H.), *Etudes de sociologie rurale*, Paris, 1953; — *Sociologie rurale*, cours, 3 fasc., 1957; — (avec J. FAUVET) *Les Paysans et la politique*, 1958; — *Sociologie de la campagne française*, 1959; — (avec J.-D. REYNAUD) *Éléments de sociologie générale*, 2 vol., 1963.

METRAUX (A.), *Les Incas*, Paris, 1962; — *Religions et magies indiennes de l'Amérique du Sud*, 1967 (posth.).

MONDOLFO (H.), *Le Matérialisme historique d'après Fr. Engels*, Paris, 1917.

MORENO (J.-L.), *Who shall survive?*, New York, 1934; trad. fr. : *Fondements de la sociométrie*, B.S.C., 1954.

MORIN (E.), *L'Esprit du temps*, Paris, 1962; — *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, 1962.

MULLER (K.V.), *Begabung und soziale Schichtung*, Cologne, 1956.

NAVILLE (P.), *Théorie de l'orientation professionnelle*, Paris 1945; — *Psychologie, marxisme, matérialisme*, 1947; — *La vie de travail et ses problèmes*, 1954; — *Le Nouveau Léviathan*, 1957; — *Essai sur la qualification du travail*, 1956; — *L'Automation et le travail humain* (en collab.), 1961; — *Vers l'automatisme social?*, 1963; — *La Classe ouvrière et le régime gaulliste*, 1964.

OGBURN (W.F.) et NIMKOFF (M.F.), *Sociology*, Boston, 1940; éd. anglaise, *A Handbook of Sociology*, Londres, 1947.

PARK (R.E.) et BURGESS (E.W.), *An Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921.

REYNAUD (J.-D.), *Les Assurés et la sécurité sociale* (coll. A. CATRICE-LOREY), Paris, 1959; — *Les Syndicats en France*, 1963; — ed. *Tendances et volontés de la société française*, Soc. franç. de Sociologie, 1966. — Voir MENDRAS.

ROUCEK (J.S.) et collab., *Contemporary Sociology*, New York, 1958.

RUBEL (M.), *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957.

RUMNEY (J.), *The Science of Society*, Londres, 1938; rééd. New York, 1953.

SAUVY (A.), *Richesse et population*, Paris, 1943; — *Le Pouvoir et l'opinion*, 1949; — *Théorie générale de la population*, 2 vol., B.S.C., 1952-1954; — *La Bureaucratie*, 1956; — *La Nature sociale*, 1957; — *Mythologie de notre temps*, 1965.

SIMIAND (Fr.), *La Causalité en histoire*, dans le «Bull. de la Soc. fr. de Philos.», mai 1906; — *La Méthode positive en science économique*, Paris, 1912; — *Statistique et Expérience*, 1922; — *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, 3 vol., 1932.

SIMMEL (G.), *Soziologie*, Leipzig, 1908.

SOROKIN (P.A.), *Contemporary Sociological Theories*, New York, 1928; tr. fr., Paris, 1938; — *Social and Cultural Dynamics*, New York, 4 vol., 1937-1941; éd. abrégée, Boston, 1 vol., 1957; — *Sociocultural Causality, Space, Time*, Durham, 1943; — *Society, Culture and Personality*, New York, 1947; — *Fads and Foibles in modern Sociology*, 1956; trad. fr., Paris, 1959; — *The*

American Sex Revolution, Boston, 1956; — *Comment la Civilisation se transforme*, trad. fr., P.B.S.I., 1964; — *Power and Morality*, 1959; — *Sociological Theories of today*, New York et Londres, 1966.

SORRE (M.), *Les Fondements de la géographie humaine*, 3 vol., Paris, 1943-1952; — *Rencontres de la géographie et de la sociologie*, P.B.S.I., 1968.

SOUSTELLE (J.), *Le totémisme des Lacandons*, 1935; — *Les Phénomènes religieux*, in *Encycl. fr.*, VII, 1936; — *La Vie quotidienne des Aztèques*, 1955; — *Les quatre Soleils*, 1967.

SPENCER (H.), *Descriptive sociology*, Londres, 8 vol., 1873 et suiv.; *The Principles of Sociology*, 4 vol., 1876; trad. fr., Paris, 3 vol., 1878.

SPROTT (W.J.H.), *Sociology*, Londres, 1950; — *Sciences and Social Action*, Glencoe, 1955; — *Human Groups*, Londres, 1958.

STARK (W.), *The Sociology of Knowledge*, Londres, 2^e éd., 1960; — *The Sociology of Religion*, 3 vol., 1966-1967.

STEIN (L.), *Wesen und Aufgabe der Soziologie*, Berlin, 1898.

STETZEL (J.), *Théorie des Opinions*, Paris, 1943; — *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre*, 1954; — (avec A. GIRARD) *Français et immigrés*, I.N.E.D., 2 vol., 1954; — *La Psychologie sociale*, 1963.

SUMMER (W.G.) et KELLER (A.G.), *The Science of Society*, New York et Londres, 3 vol., 1927.

TARDE (G.), *Les lois de l'imitation*, Paris, 1895; — *Les Lois sociales*, 1898; — *L'Opinion et la foule*, 1901.

THOMAS (W.I.) et ZNANIECKI (F.), *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, 2^e éd., 1927.

TENNIES (Fr.), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887; trad. fr., Paris, 1944.

VARAGNAC (A.), *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948; — *L'Homme avant l'écriture*, 1959.

VEXLIARD (A.), *Introduction à la Sociologie du Vagabondage*, P.B.S.I., 1956; — *Le Clochard, étude de Psychologie sociale*, Paris, 1957.

VICTOROFF (D.), *Nouveau Guide de l'Etudiant en Sociologie*, Paris, 1949; — *G.H. Mead, sociologue et philosophe*, 1953.

VIERKANDT (A.), *Die Stetigkeit in Kultuwandel*, Leipzig, 1908; — *Kleine Gesellschaftslehre*, 1923; 2^e éd., Stuttgart, 1949.

WACH (J.), *Sociology of Religion*, Chicago, 1944; trad. fr., Paris, 1955.

WEBER (Max), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922; — *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol., 1922; — *Gesamm. Aufsätze zur*

soziologie und Sozialpolitik, 1924; — *Gesamm. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, trad. franç. : *Le savant et le politique*, R.S.H., 1959; — *Essais sur la théorie de la science*, R.S.H., 1965.

WIEHN (E.), *Theorien der sozialen Schichtung*, München, 1968.

WIESE (L. von), *System der allgemeinen Soziologie*, 2 vol., München, 1924-1929; — *Soziologie : Geschichte und Hauptprobleme*, Berlin, 1926; 5^e éd., 1954; — *Das Sociale im Leben und Denken*, Cologne, 1956; — *Spencers Einführung in die Sociologie*, 1960.

WILBOIS (J.), «La Notion philosophique de cause dans le monde social», dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1929, p. 503.

WOLFF (Kurt), *Versuch zu einer Wissenssoziologie*, Berlin, 1968.

WORMS (R.), *Organisme et société*, Paris, 1896; — *La Sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches*, Paris, 1921; rééd. 1926.

WUNDT (W.), *Völkerpsychologie*, Leipzig, 10 vol., 1900-1920.

YOUNG (W.), *Social Psychology*, New York, 1930; — *Sociology*, 1942.

ZIEGENFUSS (W.), *Handbuch der Sociologie*, Stuttgart, 1956.

ZNANIECKI (F.), *The Method of Sociology*, New York, 1934; — *Social Action*, 1936; — *The Social Role of the Man of Knowledge*, 1940; — *Cultural Sciences*, Chicago, 1952.

INDEX

DES PRINCIPAUX NOMS

A

- Achenwall G., 14.
Allport F.H., 45.
Aristote, 10, 154.
Aron Raymond, 125, 128, 190, 192.

B

- Bachofen J.J., 22.
Balandier G., 191, 192.
Bastian A., 25.
Bastide R., 148, 182, 189, 192.
Belot G., 83.
Berr H., 50, 51, 52, 106, 109, 121, 181, 191, 192.
Bettelheim Ch., 123, 192.
Bloch Marc, 132, 167.
Blondel Ch., 40, 41, 192.
Boas Fr., 25.
Bogardus E., 53.
Bonald L. de, 14, 16, 17.
Booth Ch., 124.
Bouglé C., 19, 49, 65, 68, 72, 75, 109, 174, 192.
Boukharine N., 73, 74, 77, 95.
Boulard F., 127.
Boule M., 155.
Bouvier E.-L., 35.
Bowley A.L., 138.
Braudel F., 128, 166, 192.
Breuil J., 157.
Brunhes J., 108, 157, 158, 159, 163, 165, 179.
Buche P.J.B., 29, 30, 195.
Bureau P., 87, 116, 119, 121, 163, 192.

C

- Carrel A., 153.
Chombart de Lauwe P., 123, 193.
Clark C., 125.
Comte A., 9, 28-30, 84, 92, 108, 193.
Condorcet, 13.
Cooley Ch., 44, 45.
Cornu A., 67.

D

- Daniel Y., 127.
Davy G., 22, 45, 85, 193.
Déchelette J., 103.
Demangeon A., 116, 166, 167.
Descamps P., 120, 121, 163.
Descartes R., 17.
Dion R., 166.
Dumézil G., 129.
Dumont L., 126, 193.
Dupeux G., 127, 194.
Dupréel E., 97.
Durkheim E., 11, 27, 40, 57-66, 74, 75, 85, 86-88, 91, 93-97, 102, 109-111, 117, 118, 131-136, 141, 146-147, 155, 170-172, 177, 182, 189, 193.
Dussaud R., 121, 122.

E

- Echanove C.A., 191, 193.
Ellwood Ch., 44.
Encyclopédistes, 28, 84.
Engels Fr., 66-78, 87.
Espinas A., 34, 35, 71, 85.

F

- Fauconnet P., 65, 90, 194.
 Febvre L., 90, 99, 103, 108, 109,
 116, 122, 149, 160-162, 166-169,
 173, 179-180, 187.
 Ferri E., 41.
 Feuerbach L., 20, 76, 77.
 Fourastié J., 125, 194.
 Frazer J., 24, 143, 148.
 Friedmann G., 125, 194.
 Frobenius L., 24-25.

G

- Gaudemet J., 23, 194.
 George P., 123, 127, 194.
 Giddings Fr., 44, 194.
 Girard A., 194.
 Glotz G., 22, 131.
 Gobineau A., 152, 154.
 Goguel Fr., 127.
 Goldenweiser A., 24.
 Granet M., 99, 134, 162, 181, 194.
 Greef G. de, 33, 35, 194.
 Grierson P.J., 23.
 Gumplovicz L., 153.
 Gurvitch G., 107, 190, 191, 194.
 Gusti D., 124.

H

- Halbwachs M., 15, 16, 141, 172,
 195.
 Halévy D., 19.
 Harrisson T., 125.
 Hauser H., 108.
 Hegel F.W., 17, 20, 42, 68, 169.
 Herder J.G., 12.
 Hubert Henri, 104, 167.
 Hubert René, 28.

I

- Ibn Khaldun, 12.
 Isambert F., 29, 195.

J

- Jobbé-Duval E., 22.
 Jones C., 124.

K

- Kardiner A., 46, 195.
 König R., 190, 191, 195.
 Koppers W., 145.
 Kroeber A.L., 24.

L

- Labriola A., 61.
 Lacombe Paul, 50-51, 94, 98, 173,
 182, 195.
 Lacombe R.-E., 60, 94-95, 147,
 195.
 Lahy J.M., 82.
 Lazarus M., 42.
 Le Bon G., 41, 42, 96, 97.
 Le Bras G., 127, 195.
 Lebreton L.J., 124, 195.
 Leenhardt M., 128, 195.
 Lefebvre H., 124, 195.
 Le Play Fr., 116-117, 119-120, 124,
 140, 163.
 Lévi-Strauss Cl., 122-123, 129, 148,
 195.
 Lévy-Bruhl L., 65, 91, 182, 195.
 Lilienfeld P., 32.
 Linton R., 46, 196.
 Lowie R., 24, 145, 160.
 Lynd R., 47, 196.

M

- MacDougall W., 45, 196.
 MacIver R., 47, 196.
 Maget M., 126, 128, 196.
 Maine H. Sumner, 21.
 Malinowski Br., 23, 161
 Manouvrier L., 155.
 Mantoux P., 51, 130.

March L., 139.
 Marin L., 125.
 Marx K., 20-21, 66-78, 92, 109,
 177, 179.
 Maublanc R., 72.
 Maunier R., 22, 72, 91, 104, 196.
 Mauss M., 23, 24, 60, 65, 90, 93,
 104, 125, 143, 145, 178, 179,
 180-183, 189, 194, 196.
 Mayo E., 125.
 Mead G.-H., 46.
 Mead Marg., 46.
 Mendieta y Nunez L., 190, 191,
 196.
 Mendras H., 124, 196.
 Mercier de la Rivière P., 13.
 Métraux A., 22.
 Mill J. Stuart, 132.
 Miroglio A., 190.
 Mondolfo R., 76, 196.
 Montesquieu, 12, 15, 167.
 Moreno J., 46, 197.
 Morgan L.H., 23.

N

Naville P., 197.

P

Petit-Dutaillis Ch., 50.
 Physiocrates, 13.
 Picard Fr., 36, 91, 161.
 Pittard E., 156, 157-159.
 Platon, 10, 11.
 Plekhanov G., 70, 73.
 Poyer G., 174.
 Prenant M., 36, 37.

Q

Quételet A., 15, 29.

R

Rabaud E., 35, 36, 176, 177.
 Raléa M., 100.
 Ratzel Fr., 164-165.
 Rauh Fr., 167.
 Riazanov D., 77.
 Richard G., 54.
 Rivet P., 145.
 Roman W., 84.
 Roscher W., 19.
 Rosenberg A., 153.
 Ross E.A., 45, 53.
 Rossi P., 41-42.
 Rousseau J.-J., 11, 160.

S

Saint-Simon, saint-simonisme, 19,
 28-29, 84.
 Saintyves P., 126.
 Sauvy A., 129, 180, 197.
 Savigny F. Ch. de, 19.
 Schaeffle A., 33, 35.
 Schlesinger R., 106.
 Schmidt W., 24, 144, 160.
 Semple Ellen, 165.
 Siegfried A., 126-127.
 Simiand Fr., 14, 85, 88, 99, 100,
 102, 105, 108, 113, 118, 120,
 129, 133-141, 150, 177, 197.
 Simmel G., 54, 169, 197.
 Sion J., 116, 121, 165, 166.
 Small A., 45, 189.
 Smets G., 106, 149-150.
 Smith Rob., 24.
 Soboul A., 124.
 Sorokin P.A., 47, 197-198.
 Sorre M., 166, 198.
 Spencer H., 23, 32, 34, 84, 146, 198.
 Soustelle J., 198.
 Steinmetz R., 125.
 Steinthal H., 42.
 Stœtzel J., 126, 190, 198.

Summer W.G., 44, 198.
Süssmilch, 15, 16.

T

Tarde G., 38-41, 198.
Thomas W.I., 46, 198.
Thomas d'Aquin St., 10.
Thurnwald R., 125.
Tönnies F., 53-54, 198.
Tourville H. de, 116, 119.
Tylor E.B., 24.

U

Ure A., 125.

V

Vacher de Lapouge G., 152, 153.
Van Gennep H., 126.
Varagnac A., 126, 198.
Vico J.-B., 12, 16.
Vidal de La Blache P., 98, 116,
166, 168.

Vierkandt A., 55, 190, 198.
Villermé L.R., 125.
Voltaire, 11, 12.

W

Ward L., 44.
Waxweiler E., 38.
Weber Max, 72, 198.
Westermarck E., 23.
Wiese L. von, 55-57, 190, 199.
Wilbois J., 106, 117, 199.
Willems E., 191.
Wissler Cl., 24.
Worms R., 34, 109, 133, 142, 199.
Wundt W., 43, 199.

X

Xenopol A.D., 51.

Z

Znaniecki F., 46, 199.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	5
PREMIERE PARTIE : LES PROBLEMES SOCIOLOGIQUES	
CHAPITRE 1 : Les antécédents : sens du positif et sens du relatif	9
Du point de vue normatif au point de vue positif	9
Le point de vue finaliste et normatif	10
La notion de « lois naturelles » en sociologie	10
Le sens du relatif	16
Influences relativistes	17
La variabilité dans le temps	18
La variabilité dans l'espace	21
CHAPITRE 2 : La spécificité du social : sociologie naturaliste et sociologie psychologique	27
Les précurseurs	27
La sociologie naturaliste	31
L'organicisme	31
La zoosociologie	35
La sociologie psychologique	37
Les théories de l'imitation et l'interpsychologie de Tarde	38
Les théories de l' « âme collective »	40
La psycho-sociologie américaine	43
CHAPITRE 3 : La spécificité du social : le point de vue proprement sociologique	49
Les historiens	49
La sociologie « formaliste »	53
La sociologie durkheimienne	57
La sociologie marxiste	65

DEUXIEME PARTIE : POSTULATS, METHODES ET HYPO- THESES

CHAPITRE 4 : Les postulats de la sociologie	81
La réalité sociale	81
Théorie et pratique	81
L'objectivisme sociologique	86
Le critère du social	89
La contrainte sociale	89
La « conscience collective »	93
Le déterminisme sociologique	98
La notion de « fait » ; événement historique et phénomène sociologique	98
La notion de type en sociologie	102
La notion de cause en sociologie	105
Les lois sociologiques	111
CHAPITRE 5 : Les méthodes sociologiques	115
La méthode monographique	115
Les enquêtes sociologiques	122
La méthode historico-comparative	129
La méthode statistique	137
La méthode ethnographique	142
CHAPITRE 6 : Les hypothèses directrices en sociologie	151
Le « substrat » biologique	151
Le facteur racial ; l'anthroposociologie	152
Le facteur génésique, la famille, cellule sociale	160
Le « substrat » physique : sociogéographie et géopolitique	163
Le « substrat » humain	169
La morphologie sociale durkheimienne et la démographie	169
Le travail humain	175
CONCLUSION	185
BIBLIOGRAPHIE	189
INDEX DES PRINCIPAUX NOMS	201

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE GROU-RADENEZ
A PARIS

Dépôt légal 3^e trimestre 1969
N^o A. Colin 4889

Imprimé en France

A. CUVILLIER

**INTRODUCTION
A LA SOCIOLOGIE**

Les antécédents : Sens du positif et sens du relatif

**La spécificité du social : sociologie naturaliste et
sociologie psychologique**

**La spécificité du social : le point de vue proprement
sociologique**

Les postulats de la sociologie

Les méthodes sociologiques

Les hypothèses directrices en sociologie