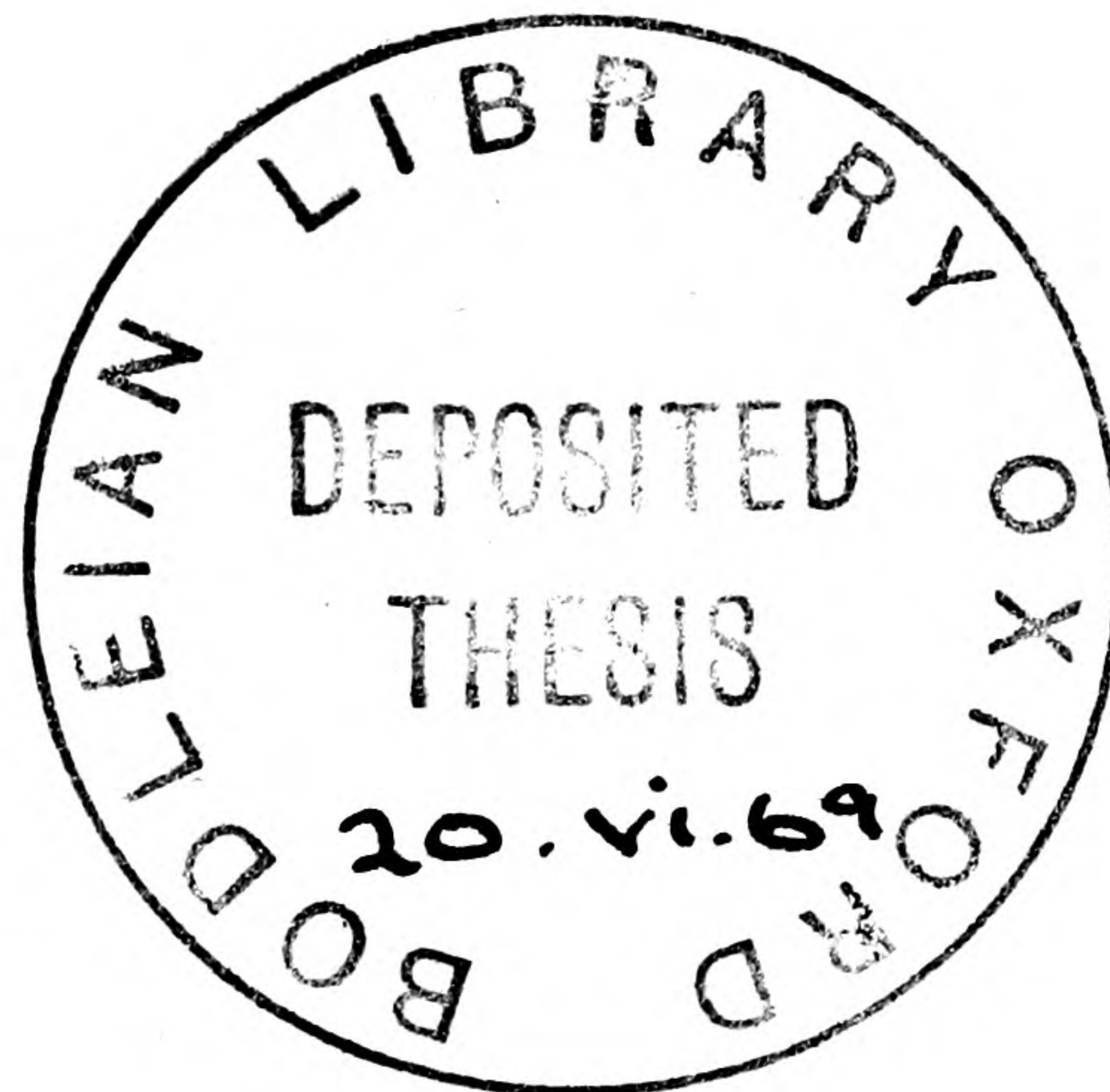


EMILE DURKHEIM; AN INTELLECTUAL BIOGRAPHY.

by

Steven Lukes.

(Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy
at Oxford University).



Balliol College,
Oxford.

Trinity Term 1968.

[i.e. 1969] m

PART TWO.

C O N T E N T S.

PART TWO

Volume II.

List of Abbreviations	1
---------------------------------	---

BIBLIOGRAPHIES

Bibliography of the Publications of Emile Durkheim	4
Comprehensive Bibliography of writings on and directly relevant to Emile Durkheim	52

APPENDICES

(A) Courses of Lectures given by Durkheim at Bordeaux and Paris	85
(B) Durkheim as Examiner	89
(C) <u>De l'Enseignement de la Morale a l'Ecole Primaire</u> (Lecture notes)	144
(D) <u>La Morale</u> (Lecture notes)	248
(E) Marcel Mauss	298
(F) Contributing Editors of the <u>Annee Sociologique</u> vols 1-12	312
(G) Durkheim's Family-tree	313
(H) Mistranslations in the <u>Division of Labour</u> and the <u>Rules of Sociological Method</u>	315

LIST OF ABBREVIATIONS

AFLEB	Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux
AJS	American Journal of Sociology
AS	Annales Sociologiques
APDSJ	Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique
AS	Année Sociologique
ASR	American Sociological Review
BJS	British Journal of Sociology
BSEF	Bulletin de la Société Française de Philosophie
CIS	Cahiers Internationaux de Sociologie
EJS	European Journal of Sociology
JSSR	Journal for the Scientific Study of Religions.
KZS	Kölnner Zeitschrift für Soziologie
MF	Mercure de France
NC	Notes Critiques - Sciences Sociales
PSQ	Political Science Quarterly
RB	Revue Bleue
RSP	Revue d'Economie Politique
RFS	Revue Française de Sociologie
RIE	Revue Internationale de l'Enseignement
Ri It S	Rivista Italiana di Sociologia
RIS	Revue Internationale de Sociologie
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale
RNS	Revue Néo-Scholastique

RP Revue Philosophique
RS La Riforma Sociale
RSH Revue de Synthèse Historique
SP Sociological Papers
SR Sociological Review
SR^{ch} Social Research

BIBLIOGRAPHIES.

BIBLIOGRAPHY OF THE PUBLICATIONS

OF EMILE DURKHEIM*

- 1885a "Schaeffle, A., Bau und Leben des Sozialen Körpers: Erster Band, RP, XIX, pp. 84-101 (Review).
- 1885b "Fouillée, A., La Propriété Sociale et la Démocratie", RP, XIX, pp. 446-453 (Review).
- 1885c "Gumplowicz, Ludwig, Grundriss der Soziologie", RP, XX, pp. 627-634 (Review).
- 1886a "Les Etudes de Science Sociale", RP, XXII, pp. 61-80 (Review of H. Spencer, Ecclesiastical Institutions: part 6 of Principles of Sociology; A. Regnard, L'Etat, ses Origines, sa Nature et son But; A. Coste, Aug. Burdeau et L. Arréat, Les Questions Sociales Contemporaines; A. Schaeffle, Die Quintessenz des Sozialismus).
- 1886b "DeGreef, Guillaume, Introduction à la Sociologie", RP, XXII, pp. 658-663 (Review).
- 1887a "La Philosophie dans les Universités Allemandes", RIE, XIII, pp. 313-338, 423-440.
- 1887b "Guyau, M., L'Irreligion de l'Avenir", RP, XXIII, pp. 299-311 (Review).
- 1887c "La Science Positive de la Morale en Allemagne", RP, XXIV, pp. 33-58, 113-142, 275-284 (Study of Wagner, Schmoller, Schaeffle, Ihering, Wundt, Post).
- 1887d "Nécrologie d'Hommay", L'Annuaire de l'Association des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure.
- 1888a "Cours de Science Sociale: Leçon d'Ouverture", RIE, XV, pp. 23-48 (Opening lecture of Durkheim's first course at Bordeaux entitled "La Solidarité Sociale" given during 1887-88).
- 1888b "Le Programme Economique de M. Schaeffle", REP, II, pp. 3-7.

* This bibliography is, it is hoped, complete. In compiling it I have made use of those of Alpert, 1939a and Cuvillier, 1959a. It includes a great many additional items and in particular, all reviews (other than those of less than 6 lines). Where the authorship is in doubt, this is indicated. English translations are listed separately at the end (with the exception of 1905c and 1905d).

- 1888c "Introduction à la Sociologie de la Famille", AFLB, pp. 257-281. (Opening lecture of the 1888-9 course entitled "La Famille: Origines, Types Principaux").
- 1888d "Suicide et Natalité: Etude de Statistique Morale", RP, XXVI, pp. 446-463.
- 1889a "Lutoslawski, W., Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles, und Machiavelli", RP, XXVII, pp. 317-319 (Review).
- 1889b "Tönnies, F., Gemeinschaft und Gesellschaft," RP, XXVII, pp. 416-422 (Review).
- 1890a "Les Principes de 1789 et la Sociologie", RIE, XIX, pp. 450-456 (Review of Fernuil, Th., Les Principes de 1789 et la Science Sociale).
- 1892a Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit (Bordeaux: Gounquilha). (tr. into French: 1937b and 1953a; tr. into English: 1960b).
- 1893a "Richard, G., Essai sur l'origine de l'idée de Droit", RP, XXXV, pp. 290-296 (Review).
- 1893b De la Division du travail social: Etude sur l'organisation des sociétés supérieures (Paris: Alcan). (tr.: 1933b).
- 1893c "Note sur la définition du socialisme", RP, XXXVI, pp. 506-512.
- 1894a "Les Règles de la Méthode Sociologique", RP, XXXVII, pp. 465-498, 577-607; XXXVIII, pp. 14-39, 168-182.
- 1895a Les Règles de la Méthode Sociologique (Paris: Alcan). (The above articles, with slight modifications, and a preface). (tr. 1938b).
- 1895b "L'Enseignement Philosophique et l'Agrégation de Philosophie", RP, XXXIX, pp. 121-147.
- 1895c "Crime et Santé Sociale", RP, XXXIX, pp. 518-523.
- 1895d "L'Origine du Mariage dans l'Espèce Humaine d'après Westermarck", RP, XL, pp. 606-623. (Review of Westermarck's History of Human Marriage).
- 1895e "Lo Stato attuale degli Studi Sociologici in Francia", RS, III, pp. 607-622, 691-707.

- 1896a Lettre au directeur de la Revue de Métaphysique et de Morale, RMM, IV, Supplément au 4 juillet, p. 20.
- 1897a Le Suicide: Etude de Sociologie (Paris: Alean) (tr. 1951a).
- 1897b "Il Suicidio dal Punto di vista sociologico", Ri It S, I, pp. 17-27 (a translation, with very slight modifications of Le Suicide: pp. 1-15).
- 1897c "Il Suicidio e l'Instabilità Economica", RS, VII, pp. 529-547. (A translation of Le Suicide: pp. 264-288).
- 1897d "Richard, G., Le Socialisme et la Science Sociale", RP, XLIV, pp. 200-205 (Review).
- 1897e "Labriola, Antonio, Essais sur la Conception Matérialiste de l'Histoire", RP, XLIV, pp. 645-651 (Review).
- 1897f Contribution to "Enquête sur l'Oeuvre de H. Taine", Revue Blanche, 13, pp. 287-291.
- 1898a L'Année Sociologique, Vol. I.
- (i) Preface, pp. i-vii (v. 1960c)
- (ii) Article:
- "La Prohibition de l'Inceste et ses Origines", pp. 1-70 (tr. 1963a).
- (iii) Note:
- "L'Anthroposociologie", p. 519.
- (iv) Reviews:
- (1) "Kohler, Professor J., Zur Urgeschichte der Ehe. Totemismus. Gruppenehe. Mutterrecht", pp. 306-319.
- (2) "Grosse, Ernest, Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft", pp. 319-332.
- (3) "Leist, Alt-Arisches Jus civile, 2. Abtheilung", pp. 333-338.
- (4) "Amoret, La Condition des Fœux en Egypte, dans la Famille, dans la Société etc", p. 338.

- (5) "Acimovic, von Iovan, Uebersicht des serbischen Erbrechts", p. 339.
- (6) "Miler, Ernest, Die Hauskommunion der Südslaven", pp. 339-340.
- (7) "Meynial, Ed., Le Mariage après les Invasions", pp. 340-343.
- (8) "Friederichs, Karl, Familienstufen und Eheformen", pp. 343-344.
- (9) "Garufi, C.- A., Ricerche sugli usi nuziali nel medio evo in Sicilia", p. 345.
- (10) "Schulenburg, Emil, Die Spuren des Brautraubes, etc.", pp. 346-347.
- (11) "Gunther, L., Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte, etc.", pp. 347-351.
- (12) "Kohler, J., Studien aus dem Strafrecht, etc." pp. 351-353.
- (13) "Mauss, Marcel, La Religion et les Origines du Droit Pénal", pp. 353-358.
- (14) "Baden-Powell, B.- H., The Indian Village Community," pp. 359-363.
- (15) "Jobbé-Duval, La Commune Annamite", pp. 363-366.
- (16) "Kovalewsky, Maxime, Le Système du Clan dans le Pays de Galles", p. 366.
- (17) "Kohler, J., Die Rechte der Urvoelker Nordamerikas", p. 389.
- (18) "Tamassia, V., Il 'Dharna' in Germania ed in Grecia?", pp. 389-390.
- (19) "Gusakov, Délits et Contrats, étude d'histoire juridique" p. 390.
- (20) "Ratzel, Friederich, Der Staat und sein Boden geographisch beobachtet", pp. 533-539.

- 1898b "Représentations Individuelles et Représentations Collectives", RMM, VI, pp. 273-302. (Reproduced in 1924a).
- 1898c "L'Individualisme et les intellectuels", RB, 4e série, X, pp. 7-13.
- 1898d "Letter to the Editor of the American Journal of Sociology", AJS, III, pp. 848-849.
- 1899a L'Année Sociologique, Vol. II.
- (i) Preface, pp. 1-vi (tr. 1960c).
- (ii) Article:
 "De la Définition des Phénomènes Religieux", pp. 1-28.
- (iii) Note:
 "Morphologie Sociale", p. 520-521.
- (iv) Reviews:
- (1) "Smirnov, Jean, Boyer, Paul, Les Populations Finnoises des Bassins de la Volga et de la Kama", pp. 226-229.
- (2) "Meyer, Elard Hugo, Deutsche Volkskunde", pp. 302-306.
- (3) "Hagelstange, Abel, Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter", pp. 306-309.
- (4) "Pandian, J.- B., Indian Village Folk, Their Works and Ways", pp. 309-310
- (5) "Becke, Louis, Wild Life in Southern Seas", p. 310.
- (6) "Rudeck, Wilhelm, Geschichte der oeffentlichen Sittlichkeit in Deutschland", pp. 310-313.
- (7) "Schaible, K. Heinrich, Die Frau im Altertum", p. 314.
- (8) "Reibmayr, Albert, Inzucht und Vermischung beim Menschen", p. 314.
- (9) "Ploss, H., Das Weib in der Natur und Voelkerkinde", pp. 314-315.
- (10) "Cunow, Heinrich, Die oekonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft", pp. 316-318.
- (11) "Kovalevski, M., L'Organizzazione del Clan nel Daghestan", pp. 318-320.

- (12) "Smirnov et Boyer, Les Populations Finnoises des Bassins de la Volga et de la Kana", pp. 320-321.
- (13) "Ciszewski, Stanislas, Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven", pp. 321-323.
- (14) "Margais, W., Des Parents et des Alliés Successibles en Droit Musulman", pp. 324-325.
- (15) "Lefas, A., L'Adoption Testamentaire à Rome, pp. 325-327.
- (16) "Cornil, George, Contribution à l'Etude de la 'Patria Potestas'", pp. 327-328.
- (17) "Thomas, William I., The Relation of Sex to Primitive Social Control", pp. 328-329.
- (18) "Flechter, A. - C., Häusliches Leben bei den Indianern", pp. 329-330.
- (19) "Hutchinson, Rev. H.- N., Marriage Customs in many Lands", pp. 331-334.
- (20) "Loebel, D. Théophil, Hochzeitsbräuche in der Türkei", pp. 331-336.
- (21) "Amran, David Werner, The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud", pp. 336-338.
- (22) "Schnitzer, Jos., Katholisches Eherecht," pp. 339-341.
- (23) "Meynial, Ed., Le Mariage après les Invasions", pp. 341-342.
- (24) "Zocco-Rosa, A., Sulle Cerimonie Nuziali dei Lusitani", p. 343.
- (25) "Bulow, v. W., Die Ehegesetze der Samoaner", p. 343.
- (26) "McNair, Major, et Barlow, T. L., Customs and Ceremonies observed at Betrothal and Wedding in the Pundjab", p. 343.
- (27) "Simcox, E. J., Primitive Civilizations or Outlines of the History of Ownership in Archaic Communities", pp. 348-349.

- (28) "Stafano, Gesmaro de, Il diritto Penale nell' Hamasen (Eritrea) ed il Fetha Neghest", pp. 349-352.
- (29) "Kohler, J., Studien aus dem Strafrecht", pp. 365-366.
- (30) "Gatschet, Albert, Die Osage Indianer", pp. 393.
- (31) "Melching, Karl, Die Staatenbildung in Melanesien", p. 393.
- (32) "Steinmetz, S.- R., Gli Antichi Scongluri Giuridici contro i Debitori", pp. 399-400.
- (33) "Ratzel, Friedrich, Politische Geographie", pp. 522-532.
- (34) "Vidal de la Blache, P., La Géographie Politique", p. 532.
- (35) "von Mayr, G., Statistik und Gesellschaftslehre. - II. Bevoelkerungs-statistik", pp. 533-536.
- (36) "Rietschel, Siegfried, Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhaeltniss", pp. 537-540.
- (37) "Hegel, Karl, Die Entstehung des deutschen Staetwesens", pp. 540-542.
- (38) "Meuriot, Paul, Des Agglomérations Urbaines dans l'Europe Contemporaine", pp. 542-546.
- (39) "Kaczynski, R., Der Zug nach der Stadt. Statistische Studien über Vorgeenge der Bevoelkerungsbewegung im deutschen Reiche", pp. 546-549
- (40) "Barberis, L., Lo Sviluppo della Rete Ferroviaria degli Stati Uniti", p. 550.
- (41) "Ratzel, Friedrich, Der Ursprung und das Wender der Voelker, geographisch beobachtet", p. 551.
- (42) "Lapie, Paul, Les Civilisations Tunisiennes", pp. 557-559.
- (43) "Bortkewitsch, L. von, Das Gesetz der Kleinen Zahlen", pp. 563-564.
- (44) "Bennini, R., Le Combinazioni Simpatiche in Demografia", pp. 564-565.

- 1899b Contribution to "Enquête sur la Guerre et le Militarisme", L'Humanité Nouvelle, May 1899, pp. 50-52.
- 1899c Contribution to "Enquête sur l'Introduction de la Sociologie dans l'Enseignement Secondaire", RIS, VII, p. 679.
- 1899d Contribution to H. Dagan, Enquête sur l'Antisémitisme (Paris: P. V. Stock), pp. 59-63.
- 1899e "Merlino (Saverio), Formes et Essence du Socialisme, avec une préface de G. Sorel", RP, XLVIII, pp. 433-439 (Review).
- 1900a L'Année Sociologique, Vol. III

(1) Reviews:

- (1) "Lindsay, S.- M., The Unit of Investigation in Sociology", p. 160.
- (2) "Villa, G., La Psicologia et le Scienze Morali", p. 161.
- (3) "Pareto, I Problemi della Sociologia", p. 163.
- (4) "Giner, F., Estudios y Fragmentos Sobre la Teoria de la Persona Social", pp. 182-183.
- (5) "Ellwood, A., Prolegomena to Social Psychology", pp. 183-184.
- (6) "Neukamp, Ernst, Das Zwangsmoment im Recht in entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung", pp. 324-325.
- (7) "Asturaro, A., La Scienza Morale e la Sociologia Generale", p. 330.
- (8) "Spencer, Baldwin, et Gillen, F.- J., The Native Tribes of Central Australia", pp. 330-336.
- (9) "Boas, Franz, Organisation Sociale et Sociétés Secrètes des Indiens Kwakiutls", pp. 336-340.
- (10) "Parkinson, R., Zur Ethnographie der nordwestlichen Salomo Inseln", pp. 340-341.
- (11) "Picard, E., Les Pyramées", pp. 341-343.
- (12) "Schmidt, Max, Ueber das Recht der tropischen Naturvoelker Südamerikas", pp. 344-346.

- (13) "Buhl, D. Frants, Die socialen Verhaeltnisse der Israeliten", pp. 346-348.
- (14) "Conrady, Alexander, Geschichte der Clanverfassung in den Schottischen Hochlanden", pp. 350-352.
- (15) "Wilbrandt, M., Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon", pp. 352-354.
- (16) "Courant, Maurice, Les Associations en Chine", pp. 354-356.
- (17) "Starcke, C.- V., La Famille dans les Différentes Sociétés", pp. 365-370.
- (18) "Junod, Henri, A., Les Ba-Ronga. Etude Ethnographique sur les Indigènes de la Baie de Delagoa", pp. 370-372.
- (19) "Grenard, P., Le Turkestan et le Tibet", pp. 373-378.
- (20) "Ritou, Eugène, De la Condition des Personnes chez les Basques Français jusqu'en 1879", pp. 378-379.
- (21) "Courant, Maurice, Les Associations en Chine", pp. 380-381.
- (22) "Schmoller, G., Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung", pp. 381-382.
- (23) "Tanassia, V., L'Allevamento dei Figli Nell'Antico diritto Irlandese", p. 382.
- (24) "Massarella, Guiseppe, La Condizione Giuridica del Marito nella Familia Matricarcale", pp. 383-385.
- (25) "Holt, R. B., Marriage Laws and Customs of the Cynari", pp. 385-386.
- (26) "Gurgens, Heinrich, Die Lehre von der ehelichen Gütergemeinschaft nach livlaendischem Stadtrecht," pp. 386-388.
- (27) "Klugmann, N., Vergleichende studien zur Stellung der Frau im Altertum. I. Die Frau im Talmud", pp. 388-389.
- (28) "Marx, Victor, Die Stellung der Frauen im Bablylonien", pp. 389-390.
- (29) "Friederici, Die Behandlung weiblicher Gefangener durch die Indianer von Nordamerika", p. 390.

- (30) "Lampérière, Anna, Le Rôle Social de la Femme", pp. 390-391.
- (31) "Posado, A., Feminismo", p. 391.
- (32) "Marro, Le Rôle de la Puberté", p. 392.
- (33) "Des Marez, Guillaume, Etude sur la Propriété Foncière dans les villes du Moyen Age", pp. 393-395.
- (34) "Cohn, George, Gemeinderschaft und Hausgenossenschaft", pp. 396-398.
- (35) "Brentano, Lujo, Die Entwicklung des Englischen Erbrechts in das Grundeigentum", p. 398.
- (36) "Veblen, Thorstein, The Beginnings of Ownership", p. 398.
- (37) "Sée, H., Le Droit d'Usage et les Biens Communaux en France au Moyen Age", p. 399.
- (38) "Hutter, Der Abschluss von Blutsfreundschaft und Verträgen bei den Negern des Graslandes in Nordkamerun", pp. 402-403.
- (39) "Klemm, Kurt, Ordal und Eid in Hinterindien", p. 403.
- (40) "Castelli, D., Creditori e Debitori nell'Antica Società Ebraica", pp. 403-404.
- (41) "Steinmetz, Das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern", pp. 446-447.
- (42) "Wolf, Julius, Das Verhältniss von Eltern und Kindern bei dem Landvolk in Deutschland", pp. 447-448.
- (43) "De Marchi, Attilio, La Beneficenza in Roma Antica", pp. 448-449.
- (44) "Puinì, C., Del Concetto d'Uguaglianza nelle Doctrine Politiche del Confucianesimo", p. 449.
- (45) "Lasch, Richard, Religioser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer", p.p 480-481.
- (46) "Lasch, Richard, Rache als Selbstmordmotiv", p. 481.
- (47) "Ratzel, Friedrich, Anthropogeographie, Erster Theil: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte", pp. 550-558.

- (48) "Dumont, Arsène, Natalité et Démocratie", pp. 558-561.
- (49) "Goldstein, J., Die vermeintlichen und die wirklicher Ursachen des Bevoelkerungsstillstandes in Frankreich", pp. 561-563.
- (50) "Prinsing, Die Sterblichkeit der Ledigen und der Verheirateten", p. 563.
- (51) "Wolf, Julien, Die Fruchtbarkeit der Ehe auf dem Lande im deutschen Reich", pp. 563-564.
- (52) "Brandt, Alexandre von, L'Origine des Villages à Banlieue Morcelée et des Domaines Agglomérés", pp. 564-566.
- (53) "Bulow, G. von, Das aeltere deutsche Staedtwesen und Buergertum", pp. 566-570.
- (54) "James, Emond J., The Growth of great cities in Area and Population", p. 570.
- (55) "Schoenherr, A., Der Einfluss der Eisenbahnen auf die Bevoelkerungszunahme im Koenigreiche Sachsen", pp. 570-571.
- (56) "Salvioni, G. B., Zur Statistik der Haushaltungen", pp. 571-573.
- (57) "Conrau, Der Mittenbau der Voelker im nordlichen Kamerungebiet", pp. 573-574.
- 1900b "La Sociologie en France au XIXe siècle, RB, 4e série, XII, pp. 609-613, (1ère période: Saint-Simon et Auguste Comte) and 647-652 (2ème période: de 1870- à 1900).
- 1900c "La Sociologia ed il suo Dominio Scientifico", Ri It S, Anno IV, pp. 127-148 (tr. 1960c).
- 1901a L'Année Sociologique, Vol. IV
- (1) Article:
- "Deux Lois de l'Evolution Pénale", pp. 65-95.
- (11) Note:
- (1) "Sociologie Criminelle et Statistique Morale", pp. 433-436
- (2) "Technologie", pp. 593-594.

(111) Reviews:

- (1) "Vierkandt, Alfred, Das Kulturproblem", pp. 128-129.
- (2) "Tarde, G., L'Esprit de Groupe", p. 136.
- (3) "Palante, G., L'Esprit de Corps", p. 137.
- (4) "Schultze, Fritz, Psychologie der Naturvoelker", pp. 137-138.
- (5) "Flachs, Adolf, Rumaenische Hochzeits und Totengebräuche", p. 178.
- (6) "Ross, Edward Alsworth, The Genesis of Ethical Elements", pp. 308-309.
- (7) "Gorst, Harold E., China," pp. 323-325.
- (8) "Singer, H., Die Karolinen", pp. 327-328.
- (9) "Reinecke, Zur Kennzeichnung der Verhaeltnisse auf den Samoa-Inseln", p. 328.
- (10) "Henning, C. L., Die Onondaga Indianer des Staates New-York", p. 329.
- (11) "Hutter, Politische und Sociale Verhaeltnisse bei den Graslandstaemmen Nordkameruns", pp. 329-330.
- (12) "Rocca, Félix de, Les Zemskié Sobors", pp. 330-332.
- (13) "Commons, John R., A Sociological View of Sovereignty", p. 333.
- (14) "Liebenam, W., Staedteverwaltung im Roemischen Kaiserreiche", pp. 337-338.
- (15) "Stouff, Louis, Les Comtes de Bourgogne et leurs Villes Domaniales", pp. 338-339.
- * (16) "Bellangé, Charles, Le Gouvernement Local en France et l'Organisation du Canton", pp. 339-340.

* Unsigned - possibly by E. Durkheim.

- (17) "Steinmetz, S. R., Die Neueren Forschungen zur Geschichte der menschlichen Familie", pp. 340-342.
- (18) "Cahuzac, Albert, Essai sur les Institutions et le Droit Malgaches", pp. 342-345.
- (19) "Escher, Arnold, Der Einfluss des Geschlechtsunterschiedes der Descendenten im schweizerischen Erbrecht", pp. 345-347.
- (20) "Auffroy, Henri, Evolution du Testament en France", pp. 348-352.
- (21) "Hough, Walter, Korean Clan Organisation", p. 352.
- (22) "Flach, Jacques, Les Institutions Primitives. Les Origines de la Famille: Le Levirat", pp. 353-355.
- (23) "Puini, C., Il Matrimonio nel Tibet", pp. 355-356.
- (24) "Roeder, Fritz, Die Familie bei den Angelsachsen", pp. 357-358.
- (25) "Lefebvre, Charles, Leçons d'Introduction Générale à l'Histoire du Droit Matrimonial Français", pp. 358-362.
- (26) "Winter, A.-C., Eine Bauernhochzeit in Russisch-Karelien", pp. 362-363.
- (27) "Esmein, A., Trois Documents sur le Mariage par Vente", p. 363.
- (28) "Lourbet, Jacques, Le Problème des Sexes", p. 364.
- (29) "Fraser, J.-G., Suggestion as to the Origin of Gender in Language", pp. 364-365.
- (30) "Fuld, Ludwig, Die Frauen und das Bürgerliche Gesetzbuch", p. 365.
- (31) "Schurtz, Heinrich, Die Anfaenge des Landbesitzes", pp. 366-367.
- (32) "Dultzig, Eugen v., Das deutsche Grunderbrecht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft", pp. 367-369.
- (33) "Boas, Franz, Property Marks of Alaskan Eskimo", p. 373.

- (34) "Rakowski, Kasimir v., Entstehung des Grossgrundbesitzes im XV. und XVI. Jahrhundert in Polen", pp. 373-374.
- (35) "Glisson, Communautés saisibles et Communautés Coutumières depuis la Rédaction des Coutumes", p. 374.
- (36) "Grasshoff, Richard, Das Wechselrecht der Araber. Eine rechtsvergleichende Studie über die Herkunft des Wechsels", pp. 375-376.
- (37) "Chausse, A., Les Singularités de la Vente Romaine", pp. 376-377.
- (38) "Lattes, Alessandro, Il Diritto Consuetudinario nelle Città Lombarde", pp. 418-419.
- (39) "Vierkandt, A., Die Primitive Sittlichkeit der Naturvoelker", p. 422.
- (40) "Bard, E., Les Chinois Chez Eux", pp. 422-423.
- (41) "Kollmann, Paul, Die soziale Zusammensetzung der Bevoelkerung im deutschen Reiche", pp. 436-438.
- (42) "Prinzling, Grundzüge und Kosten eines Gesetzes über die Fürsorge für die Witwen und Waisen der Arbeiter",
- (43) "Fahlbeck, E., Contributo allo Studio Demografico delle Famiglie e delle Generazioni Umane", p. 440.
- (44) "Lindner, Friedrich, Die unehelichen Geburten als Sozialphänomen", pp. 441-443.
- (45) "Fouillée, Alfred, La France au Point de Vue Moral", pp. 443-445.
- (46) "Rein, W., Jungendliches Verbrechertum und seine Bekämpfung", pp. 451-452.
- (47) "Kellor, Frances A., Psychological and Environmental Study of Women Criminals", p. 452.

• Unsigned - by E. Durkheim and/or E. Levy.

- (48) "Marro, Antonio, Influence of the Puberal Development upon the Moral Character",
- (49) "Tarnowski, E., La MendicITÀ in Russia", pp. 460-461.
- (50) "Lasch, Richard, Die Behandlung der Leiche des Selbstmoerders. Die Verbleibsorte der Abgeschiedenen Seelen der Selbstmoerder", pp. 462-463.
- (51) "Lasch, Richard, Der Selbstmord aus erotischen Motiven bei den primitiven Voelkern", p. 463.
- (52) "Duprat, G.- L., Les Causes Sociales de la Folie", pp. 475-476.
- (53) "Ratzel, Friedrich, Das Meer als Quelle der Voelker-grosse", pp. 565-567.
- (54) "Ratzel, F., Der Ursprung und die Wanderungen der Voelker geographisch betrachtet", pp. 576-568.
- (55) "Cauderlier, G., Les Lois de la Population et leur Application à la Belgique", pp. 569-574.
- (56) "Beloch, Julius, Die Bevoelkerung im Altertum", p. 574.
- (57) "Beloch, Julius, Die Bevoelkerung Europas im Mittelalter", p. 575.
- (58) "Mariotti, A., L'Emigrazione Italiana", p. 575.
- (59) "Kornemann, Ernst, Zur Stadtentstehung in den ehemals keltischen und germanischen Gebieten des Roemerreichs", pp. 576-577.
- (60) "Weber, Adna-Ferrin, The Growth of the Cities in the Nineteenth Century", pp. 577-582.
- 1901b "De la Méthode Objective en Sociologie", RSH, II, pp. 3-17.
(The Preface to the Second Edition of Les Règles) (tr. 1938b).
- 1901e Les Règles de la Méthode Sociologique, revue et augmentée d'une préface nouvelle (2nd ed.; Paris: Alcan) (tr. 1938b).
- 1901d "Lettre au Directeur de la Revue Philosophique", RP, LII, p. 704.
- 1901e "Simmel, G., Philosophie des Geldes", N. C., 2e année, para. 400
pp. 65-69. (Review)

- 1901f "Desmolins, E., Les Grandes Routes des Peuples: Essai de Géographie Sociale. Comment la Route crée le Type Social", N. C., 2e année, para. 1009, pp. 152-153 (Review).
- 1901g "Lambert, E., La Tradition Romaine sur la Succession", N. C., 2e année, para. 1631, pp. 269-270 (Review).
- 1901h Compte-rendu d'une Conférence sur "Religion et Libre Pensée", devant les membres de la Fédération de Jeunesse Laïque (donnée le 22 mai 1901), La Petite Gironde, 24 mai 1901.]
- 1902a L'Année Sociologique, Vol. V.
- (i) Article:
- "Sur le Totémisme", pp. 82-121.
- (ii) Note:
- "Civilisation en Général et Types de Civilisation", pp. 167-168.
- (iii) Reviews:
- (1) "Seignobos, C., La Méthode Historique appliquée aux Sciences Sociales," pp. 123-127.
- (2) "Novicow, Les Castes et la Sociologie Biologique", pp. 127-129.
- (3) "Espinas, A., Etre ou ne pas être ou du Postulat de la Sociologie", pp. 127-129.
- (items (2) and (3) reviewed together)
- (4) "Small, Albion W., The Scope of Sociology", pp. 133-134.
- (5) "Ward, Lester F., La Mécanique Sociale", p. 137.
- (6) "Simmel, George, Philosophie des Geldes", pp. 140-145.
- (7) "Gumplowicz, Aperçus Sociologiques", pp. 154-155.
- (8) "Studi Sociologici, publiées par le Dr Cosentini", p. 155.
- (9) "Ellwood, Charles A., The Theory of Imitation in Social Psychology", pp. 155-156.

- (10) "Ammon, Otto, Der Ursprung der Socialen Triebe", p. 156.
- (11) "Palante, Le Mensonge de Groupe: Etude Sociologique", p. 167.
- (12) "Chailley-Bert, J., Java et ses Habitants", pp. 184-185.
- (13) "Dumont, Arsène, La Morale Basée sur la Démocratie", pp. 320-322.
- (14) "Westermarck, E., L'Élémento Morale nelle Consuetudini e nelle Leggi", pp. 326-327.
- (15) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. I. Das Recht der Herrero", pp. 330-332.
- (16) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. II. Das Recht der Papuas", pp. 332-333.
- (17) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. IV. Das Banturecht in Ostafrika", pp. 333-334.
- (18) "Rhys, J., et Brynmor-Jones, D., The Welsh People", pp. 334-335.
- (19) "Doniol, Henri, Serfs et Vilains au Moyen-Age", pp. 336-339.
- (20) "Sée, Henri, Les Classes rurales et le Régime Domaniale en France au Moyen-Age", pp. 339-342.
- (21) "Fukuda, Tokuzo, Die Gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Japan", pp. 342-347.
- (22) "Milioukov, P., Essais sur l'Histoire de la Civilisation Russe", pp. 358-359.
- (23) "Abou'l- Hassan El-Maverdi, Traité de Droit Public Musulman", pp. 362-363.
- (24) "Sumner, W. G., The Yakuts", pp. 364-366.
- (25) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. II. Das Recht der Papuas", pp. 366-368.
- (26) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete. III. Das Recht der Marschablinsulaner", pp. 368-371.

- (27) "Darinsky, A., Die Familie bei den kaukasischen Voelkern", pp. 371-373.
- (28) "Lambert, Edouard, La Tradition Romaine sur la Succession des Formes du Testament devant l'Histoire Comparative", pp. 373-376.
- (29) "Grenédan, J., Du Plessis de, Histoire de l'Autorité Paternelle et de la Société Familiale en France avant 1789, pp. 376-379.
- (30) "Dupré la Tour, Félix, De la Recherche de la Paternité en Droit Comparé et Principalement en Suisse, en Angleterre et en Allemagne, pp. 379-381.
- (31) "Grasserie, Raoul de la, La Famille Artificielle", p. 381.
- (32) "Kovalewsky, Maxime, La Gens et le Clan", pp. 381-382.
- (33) "Rivers, W. H. R., A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", p. 382.
- (34) "Kohler, J., Das Recht der Ba-Ronga", pp. 382-383.
- (35) "Binet, Observations sur les Dahoméens", p. 383.
- (36) "Kaindl, R. F., Bericht über neue anthropologische und volkskundliche Arbeiten in Galizien", p. 383.
- (37) "Muller, Otto, Untersuchungen zur Geschichte des attischen Bürger-und Eherechts", p. 384-387.
- (38) "Marcou, Edmond, De l'Autorisation Maritale au XIII^e siècle Comparée à celle du Code Civil", pp. 387-389.
- (39) "Kaindl, R. F., Ruthenische Hochzeitgebraeuche in der Bukowina", pp. 389-390.
- (40) "Lolek, Emilian, Vermaehlungsbraeuche in Bosnien und der Hercegovina", p. 390.
- (41) "Mazzarrella, G., Nuove ricerche sulla condizione del marito nella famiglia primitiva", pp. 390-391.
- (42) "Mazzarrella, G., L'Esogamia presso i popoli semitici", p. 391.

- (43) "Muller, Joseph, Das Sexuelle Leben der Naturvoelken", p. 392.
- (44) "Ellis, Havelock, Studies in the Psychology of Sex", p. 392.
- (45) "Beyerle, Konrad, Grundeigentumsverhaeltnisse und Bürgerrecht im mittelalterlichen Konstranz", pp. 393-394.
- (46) "Van den Berg, L. W. C., Het Inlandsche Gemeentewezen of Java en Madoera", pp. 394-395.
- (47) "Beauchet, L., De la Propriété Familiale dans l'Ancien Droit Suédois", p. 395.
- (48) "Friesen, Heinrich Freiherr V., Die Familienanwartschaften", p. 396.
- (49) "Seidel, H., Pfandwesen und Schuldhafte in Wogo", pp. 396-397.
- (50) "Marez, G. des, La Lettre de Foire à Ypres au XII^e siècle", pp. 397-399.
- (51) "Hopkins, Washburn, On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance", pp. 399-400.
- (52) "Bertillon, J., Nombre d'Enfants par Famille", pp. 435-436.
- (53) "Prinzling, Friedrich, Die eheliche Fruchtbarkeit in Deutschland", pp. 436-437.
- (54) "Dumont, Arsène, De l'Infécondité chez Certaines Populations Industrielles", p. 438.
- (55) "Work, Monroe N., Crime among the Negroes Chicago," pp. 449-450.
- (56) "Lasch, Richard, Die Anfaenge des Gewerbestandes", p. 514.
- (57) "Demolins, Edmond, Les Grandes Routes des Peuples", pp. 560-562.
- (58) "Martonne, E. de, Sur la Toponymie Naturelle des Régions de Haute Montagne, en particulier dans les Karpates Méridionales", p. 562.

- (59) "Goldstein, J., Bevoelkerungsprobleme und Berufsgliederung in Frankreich", pp. 562-565.
- (60) "Bertillon, Jacques, Statistique Internationale Résultant des Recensements de la Population", p. 565.
- (61) "Cilleuls, A des, La Population Française en 1800 et en 1900", pp. 565-566.
- (62) "Sitta, P., La Popolazione della Repubblica Argentina", p. 566.
- (63) "Piolet, J. B., La France hors de France", pp. 566-567.
- (64) "Firenne, H., Histoire de la Belgique", pp. 567-571.
- (65) "Bucmberger, Ferdinand, Bevoelkerungs und Vermoegenstatistik in der Stadt und Landschaft Freiburg", pp. 571-574.
- (66) "Jullian, C., A propos des 'Pagi' Gaulois avant la Conquête Romaine", pp. 574-575.
- (67) "Prinzing, Fr., Die Kindersterblichkeit in Stadt und Land", p. 576.
- (68) "Mazzola, Ugo, Il Momento Economico nell'arte", p. 592.
- (69) "Sorel, G., La Valeur Sociale de l'Art", p. 592.
- 1902b De La Division du Travail Social, avec une nouvelle préface intitulée "quelques Remarques sur les Groupements Professionels", (2nd ed.: Paris: Alcan) (tr. 1933b).
- 1902c "Palante, G., Précis de Sociologie", RSH, IV, pp. 114-115 (Review).
- 1902d Contribution to "Enquête sur l'Influence Allemande: II - Sociologie et Economie Politique", MF, no 156, t. XLIV, pp. 647-648 (Dec. 1902).
- 1902e "Demuth, E., Die wechselseitigen Verfügungen von Todtsweegen nach alamannisch - sürgessin Recht, N.C., 3e année, para. 444, pp. 77-78 (Review).
- 1902f "Bauer, A., Les Classes Sociales, N.C., 3e année, para. 1453, pp. 257-258- (Review).

1903a L'Année Sociologique, Vol. VI.

(1) Article:

"De Quelques Formes Primitives de Classification: Contribution à l'Etude des Représentations Collectives", pp. 1-72 (with M. Mauss) (tr. 1963b).

(ii) Notes:

- (1) "Systèmes Juridiques", p. 305 (with P. Fauconnet)
- (2) "Organisation Sociale", p. 316.

(iii) Reviews:

- (1) "Salvemini, G., La Storia Considerata come Scienza", pp. 123-125.
- (2) "Croce, B., La Storia Considerata come Scienza", pp. 123-125.
- (3) "Sorel, G., Storia e Scienze Sociali", pp. 123-125.
(items (1), (2) and (3) reviewed together)
- (4) "Vierkandt, A., Natur und Kultur in Sozialem Individuum", pp. 145-146.
- (5) "Steinmetz, S. R., Der erbliche Rassen und Volkscharakter", pp. 146-147.
- (6) "Wallis, Louis, The Capitalisation of Social Development", p. 147.
- (7) "Gumplowicz, L., Una Legge Sociologica della Storia", p. 147.
- (8) "Sergi, G., L'Evoluzione in Biologia e nell'uomo", pp. 147-148.
- (9) "Robertis, R., Resta de, La Psicologia Colletiva della Scuola", pp. 151-152.
- (10) "Romano, P., La Pedagogia nelle sue Relazioni con la Sociologia", pp. 151-152.
(items (9) and (10) reviewed together)

- (11) "Savigny, L. von, Das Naturrechtsproblem und die Methode seiner Loesung...
Saleilles, R., Ecole Historique et Droit Naturel,
pp. 302-303.
- (12) "Bonfaute, P., La Progressiva Diversificazione del Diritto Pubblico e Privato", pp. 304-305.
- (13) "Kohler, J., Rechte der deutschen Schutzgebiete",
pp. 306-308
- (14) "Conradt, L., Die Ngumba in Sud Kamerun", p. 308.
- (15) "Koch, T., Die Guaikurustaemme", p. 309.
- (16) "Mazzarella, Le Istituzioni Giuridiche di una tribu dell'America Settentrionale", p. 309.
- (17) "Bogoras, W., The Chukchi of Northern Asia", p. 309.
- (18) "Gautier, Victor, La Langue, les Noms et le Droit des Anciens Germains", pp. 309-310.
- (19) "Schurts, Heinrich, Altersklassen und Maennerbünde",
pp. 317-323.
- (20) "McGee, W. J., The Seri Indians", pp. 323-324.
- (21) "Ssanto, Emil, Die Griechischen Phylen", pp. 324-327.
- (22) "Holzapfel, L., Die drei aeltesten roemischen Tribus",
pp. 324-327.
- (Items (21) and (22) reviewed together).
- (23) "Wittich, Werner, Die Frage der Freibauern", pp.
331-333.
- (24) "Guilhiermos, P., Essai sur l'Origine de la Noblesse en France", pp. 333-337.
- (25) "Viollet, Paul, Les Communes Francaises au Moyen-Age",
pp. 337-341.
- (26) "Loncao, La Genesi Sociale dei Comuni Italiani", p. 342.
- (27) "Lavallée, A., Notes Ethnographiques sur Divers Tribus du Sud-Est de l'Indo-Chine", pp. 342-343.

- (28) "Nicholas, F.- C., The Aborigines of the Province of Santa Maria", p. 343.
- (29) "Rundstein, S., Die vergleichende Methode in ihrer Anwendung auf die slawische Rechtsgeschichte", pp. 343-345.
- (30) "Marchand, Lucien, Les Gard'orphènes à Lille", p. 345.
- (31) "Caillener, R., Origines et Développement de l'Exécution Testamentaire", pp. 345-350.
- (32) "Crawley, Ernest, The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage", pp. 352-358.
- (33) "Thomas, Wilson, Der Ursprung der Exogamie", pp. 358-359.
- (34) "Esmein, A., Les Coutumes Primitives dans les Ecrits des Mythologues Grecs et Romains", pp. 359-361.
- (35) "Révész, Géza, Das Trauerjahr der Wittwe", pp. 361-365.
- (36) "Weitzecker, G., La Donna fra i Basuto", p. 365.
- (37) "Lefebvre, C., Le Mariage Civil n'est-il qu'un Contrat?" pp. 365-366.
- (38) "Rullkoeter, William, The Legal Protection of Woman among the Ancient Germans", pp. 366-367.
- (39) "Courant, Maurice, En China", pp. 367-369.
- (40) "Vierkandt, Alfred, Die politischen Verhaeltnisse der Naturvoelker", pp. 372-373.
- (41) "Francotte, Henri, Formation des Villes, des Etats, des Confédérations et des Liques dans la Grèce Ancienne", pp. 373-376.
- (42) "Iovanovic, Milan Paul, Die agrarischen Rechtsverhaeltnisse im Türkischen Reiche", pp. 383-385.
- (43) "Huvelin, P., Les Tablettes Mariques et le Droit Romain", pp. 388-390.
- (44) "Loncaio, Enrico, L'Inviolabilità del Domicilio nell' Antico diritto Germanico", pp. 413-414.

- (45) "Vecchio, G. del, Evoluzione dell'Ospitalità", p. 414.
- (46) "Pouzol, Abel, La Recherche de la Paternité", pp. 415-418.
- (47) "Dépinay, J., Le Régime Dotal", pp. 418-420.
- (48) "Griveau, Paul, Le Régime Dotal en France", pp. 418-420.
(items (47) and (48) reviewed together)
- (49) "Bomberger, F., Die Schweizerische Ehesetzgebung im Lichte der Statistik", pp. 420-422.
- (50) "Prinzing, Friedrich, Die Ehescheidungen in Berlin und andervaerts", pp. 422-423.
- (51) "Prinzing, Friedrich, Die uneheliche Fruchtbarkeit in Deutschland", p. 423.
- (52) "Schrader, Frans, Le Facteur Planétaire de l'Evolution Humaine". "Lois Terrestres et Coutumes Humaines", pp. 539-540.
- (53) "Coste, Le Facteur Population dans l'Evolution Sociale", pp. 540-541.
- (54) "Verrijn Stuart, C.- A., Untersuchungen über die Beziehung zwischen Wohlstand Natalität und Kindersterblichkeit in den Niederlanden", pp. 546-547.
- (55) "Ottolenghi, C., La Popolazione del Piemonte nel secolo XVI", p. 549.
- (56) "X^e Congrès International d'Hygiène et de Démographie: Paris 1900", pp. 549-550.
- (57) "Fournier de Fleix, E., Statistique et Consistance des Religions à la fin du XIX^e siècle", pp. 550-551.
- (58) "Jullian, Camille, Notes Gallo-Romaines", p. 552.
- (59) "Allendorf, Hans, Der Zusag in die Staedte", pp. 552-556.
- (60) "Meuriot, P., La Population de Berlin et de Vienne d'après les Dénombrements Récents", pp. 556-557.

- (61) "Coste, A., De l'Influence des Agglomérations Urbaines sur l'Etat Matériel et Moral d'un Pays", p. 557.
- 1903b "Pédagogie et Sociologie", RMM, XI, pp. 37-54. (Reproduced in 1922a Opening lecture of 1902-3 course on "L'Education Morale".
- 1903c "Sociologie et Sciences Sociales", RP, LV, pp. 465-497 (with P. Faucconnet) (abridged tr.: 1905d).
- 1903d "Lang, A., Social Origins and Atkinson, J. J., Primal Law", Folklore, XIV, pp. 420-425.(Review).
- 1903e "Letourneau, C., La Condition de la Femme dans les diverses Races et Civilisations", N.C., 4e année, para. 289, pp. 65-66 (Review).
- 1903f "Markovic, M., Die Serbische Heuskomunion (Zadruga) und ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart", N.C., 4e année, para. 837, pp. 199-200 (Review).
- 1904a L'Année Sociologique, Vol. VII.

Reviews:

- (1) "Ross, Edward-Alsworth, Moot points in Sociology. I. The Scope and Task of Sociology", pp. 158-159.
- (2) "Steinmetz, S.- R., Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie", pp. 159-160.
- (3) "Allin, Arthur, The Basis of Sociality", p. 185.
- (4) "Lambert, Edouard, La Fonction du Droit Civil Comparé", pp. 374-379.
- (5) "Lévy-Brahl, L., La Morale et la Science des Moeurs", pp. 380-384.
- (6) "Steinmetz, S. R., Rechtsverhaeltnisse von eingeborenen Voelkern in Afrika und Oceanien", pp. 389-394.
- (7) "Merker, M., Rechtsverhaeltnisse und Sitten der Wadschagga", pp. 394-396.
- (8) "Lang, Andrew, Social Origins", pp. 407-411.
- (9) "Atkinson, J. J., Primal Law," pp. 407-411.
(items (8) and (9) reviewed together).

- (10) "Obersiner, Giovanni, Origine della Plebe Romana", pp. 412-413.
- (11) "Amadori-Virgili, Giovanni, L'Istituto Familiare nelle Società Primordiali", pp. 416-417.
- (12) "Wilutsky, Paul, Vorgeschichte des Rechts", pp. 417-418.
- (13) "Thal, Max, Mutterrecht, Frauenfrage und Weltanschauung", p. 418.
- (14) "Niese, Richard, Das Personen - und Familienrecht der Suaheli", pp. 421-423.
- (15) "Markovic, Milan, Die serbische Hauskommunion (Zadruga) and ihre Bedeutung in der Vergangenheit und Gegenwart", pp. 425-427.
- (16) "Stockar, Hans, Ueber den Entzug der väterlichen Gewalt im römischen Recht", pp. 427-428.
- (17) "Glasson, E., Histoire du Droit et des Institutions de la France", pp. 428-433.
- (18) "Letourneau, C., La Condition de la Femme dans les Diverses Races et Civilisations", pp. 433-434.
- (19) "Gaufrey-Demombynes, Les Cérémonies du Mariage chez les Indigènes de l'Algérie", pp. 435-436.
- (20) "Pidoux, Pierre-André, Histoire du Mariage et du droit des Gens Mariés en Franche-Comté", pp. 436-438.
- (21) "Bauer, Max, Das Geschlechtsleben in der deutschen Vergangenheit", pp. 439-440.
- (22) "Khamm, Karl, Der Verkehr der Geschlechter unter den Slaven in seinen Gegensätzlichen Erscheinungen", p. 441.
- (23) "Budanov, V., L'Autorité dans la Russie ancienne", pp. 447-450.
- (24) "Pirenne, H., L'Histoire de la Belgique", pp. 453-454.
- (25) "Girault, Arthur, Les Barbares", p. 464.
- (26) "Duprat, G.-L., Le Mensonge", pp. 512-513.
- (27) "Prinzing, Friederich, Die Wandlungen der Heiratshäufigkeit und des mittleren Heiratsalters", pp. 520-521.

- (28) "Lowenstimm, August, Aberglaube und Verbrechen", p. 523.
- (29) "Simmel, Georg, Ueber räumliche projectionen sozialer Formen", p. 646-647.
- (30) "Simmel, Georg, The number of Members as determining the Sociological Form of the Group", pp. 647-649.
- (31) "Cauderlier, G., Les Lois de la Population", p. 651.
- (32) "Lang, Hans, Die Entwicklung der Bevoelkerung in Württemberg", pp. 651-654.
- (33) "Turquan, Victor, Contribution à l'Etude de la Population et de la Dépopulation", p. 655.
- (34) "Maurel, E., Causes de notre Dépopulation", p. 655
- (35) "Prinzing, Fr., Die Kindersterblichkeit in Oesterreich", p. 656.
- (36) "Reisner, Wilhelm, Die Einwohnerzahl deutscher Staedte in früheren Jahrhunderten", pp. 656-657.
- (37) "Vandervelde, E., L'Exode Rural et le Retour aux Champs", pp. 658-662.
- (38) "Meuriot, Paul, Du Centre Mathématique d'une Population", p. 662.
- (39) "Schultz, Alwin, Das Häusliche Leben der Europäischen Kulturvoelker", pp. 664-665.
- (40) "Durkheim, Emile, Pédagogie et Sociologie", pp. 683-686.
- (41) "Barth, Paul, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung", pp. 683-686.

(items (40) and (41) reviewed together).

- 1904b "La Sociologie et les Sciences Sociales", RIS, XII, pp. 83-84
(Résumé d'une Conférence; followed by discussion, pp. 86-87)
- 1904c "Lambert, E., La Fonction du Droit Civil Comparé:
1) Les Conceptions étroites et unilatérales", N. C., 5e année,
para. 43, pp. 10-12 (Review).

1904d "Réponse à M. Lang", Letter in Folklore, XV, pp. 215-216.

1904e Contribution to "L'Elite Intellectuelle et la Démocratie", RB, 5e série, t. 1, no. 23, pp. 705-706, (4 June 1904).

1905a L'Année Sociologique, Vol. VIII.

(i) Article:

"Sur l'Organisation Matrimoniale des Sociétés Australiennes", pp. 118-147.

(ii) Reviews:

- (1) "Thomas, William, Der Mangel an Generalisationsvermoegeu bei den Negeru", pp. 198.
- (2) "Pelisson, Maurice, La Sécularisation de la Morale au XVIII siècle", pp. 381-382.
- (3) "Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits", pp. 382-391.
- (4) "Koehler, Arthur, Verfassung, soziale Gliederung, Recht und Wirtschaft der Tuareg", pp. 392-393.
- * (5) "Cook, S.- A., The Laws of Moses and the Code of Hammurabi", pp. 393-395.
- * (6) "Daiches, S., Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie", pp. 393-395.
- (7) "Lot, Ferdinand, Fidèles ou Vassaux?", pp. 403-404.
- (8) "Kruyt, Alb.- C., Beobachtungen an Leben und Tod, Ehe und Familie in Zentralcelebes", pp. 408-409.
- (9) "Tsugaru, Fusamaro, Die Lehre von der Japanischen Adoption", pp. 409-413.
- (10) "Engelmann, Jean, Les Testaments Coutumiers au XV^e siècle", pp. 413-414.
- (11) "Penot, Joseph, Evolution du Mariage et Consanguinité", p. 415.

* Items (5) and (6) reviewed together, but unsigned - probably by E. Durkheim or P. Fauconnet.

- (12) "Nietzold, Johannes, Die Ehe in Aegypten zur ptolemäisch-romischen Zeit", pp. 415-418.
- (13) "Ruggiero, Roberto de, Studi Papirologici sul Matrimonio et sul Divorzio nell' Egitto Greco-Romano", pp. 418-419.
- (14) "Mielziner, M., The Jewish Law of Marriage and Divorce", pp. 419-421.
- (15) "Twasaky, Kojiro, Das Japanische Eherecht", pp. 421-425.
- (16) "Sakamoto, Saburo, Das Ehescheidungsrecht Japans", pp. 421-425.
- (items (15) and (16) reviewed together).
- (17) "Bartsch, Robert, Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter", pp. 425-427.
- (18) "Typaldo-Bassia, A., La Communauté de biens conjugale dans l'ancien Droit Français", pp. 427-429.
- (19) "Saguez, Eugène, Etude sur le Droit des Gens Mariés dans les Coutumes d'Amiens", pp. 429-431.
- (20) "Kulischer, E., Untersuchungen über das primitive Strafrecht", pp. 460-463.
- (21) "Usteri, P., Aechtung und Verbannung im Griechischen Recht", p. 464.
- (22) "Glots, Gustave, La Solidarité de la Famille dans le Droit Criminel en Grèce", pp. 465-472.
- (23) "Havelin, P., La Notion de l' "Injuria" dans le très ancien Droit Romain", pp. 472-474.
- (24) "Leonhard, R., Der Schutz der Ehre im Alten Rom", pp. 472-474.
- (items (23) and (24) reviewed together).
- (25) "Daresté, R., Les Anciennes Coutumes Albanaises", pp. 474-475.
- * (26) "Kwiatkowski, E. von, Die Constitutio Criminalis Theresiana", pp. 475-476.

- (27) "Labriola, Teresa, Ragione e Sviluppo della Giustizia Punitiva", pp. 476-477.
- (28) "Loening, R., Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre", pp. 477-479.
- (29) "Kurella, H., Die Grenzen der Zurechnungsfähigkeit und die Kriminal-Anthropologie", p. 479.
- (30) "Glots, G., L'Ordealie dans la Grèce Primitive", pp. 480-483.
- (31) "Grierson, Hamilton P.- J., The Silent Trade", pp. 483-486.
- (32) "Prinzing, Friederich, Heirathschaufigkeit und Heirathsalter nach Stand und Beruf", pp. 487-488
- (33) "Stchoukine, Ivan, Le Suicide Collectif dans le Raskol Russe," pp. 499-500.
- (34) "Rost, Hans, Der Selbstmord in den Städten", p. 502.
- (35) "Juglar, Clément, Tableau des Naissances", pp. 616-617.
- (36) "Klaer, A.- N., Statistische Beiträge zur Beleuchtung der ehelichen Fruchtbarkeit", pp. 618-619.
- (37) "Casagrandi, O., La Popolazione, le Nascite, le Morti a Roma negli ultimi due Secoli", pp. 619-620.
- (38) "Klatt, Max, Die Alters und Sterblichkeitsverhältnisse der preussischen Richter und Staatsanwälte", p. 620.
- (39) "Wagner, Eduard, Die Bevoelkerungsdichte in Sudhannover und deren Ursachen", p. 625.
- (40) "Dade, Heinrich, Die landwirtschaftliche Bevoelkerung des deutschen Reichs um die Wende des 19 Jahrhunderts", pp. 625-626.

1905b Contribution to "La Morale Sans Dieu: Essai de Solution Collective"
La Revue, LIX, pp. 306-308.

* unsigned - by E. Durkheim or P. Fauconnet.

- 1905c "On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy", SP, I, Macmillan, London. (Abstract of a paper laid before the Sociological Society at the School of Economics and Political Science /University of London/, June 20, 1904, pp. 197-200, and Reply to Criticisms*, p. 257.)
- 1905d "Sociology and the Social Sciences", SP, I, London, pp. 258-280 (with P. Fauconnet). (An abridged translation of 1903c, omitting pp. 473-484).
- 1905e Contribution to discussion, "Sur la Séparation des Eglises et de l'Etat" in Libres Entretiens, 1^{ère} série, pp. 369-371, 496-500, and to discussion "Sur l'Internationalisme: définition des termes: Internationalisme économique; Patriotisme national et lutte des classes" in Libres Entretiens, 2^e série, pp. 17, 27, 30-33, 35, 39-42, 45, 56-57, 147-148, 150, 153, 412, 480-484, 425-434, 436.
- 1906a L'Année Sociologique, Vol. IX

Reviews:

- (1) "Tarde, G., L'Interpsychologie", pp. 133-135.
 - (2) "Xenopol, A.D., Sociologia e Storia", pp. 139-140.
 - (3) "Andreotti, A., L'Induzione Sociologica nelle Studio del diritto Penale", pp. 141-142.
 - (4) "Matteucci, U., Intorno al Riconoscimento della Sociologia come Scienza Autonoma", pp. 141-142.
 - (5) "Matteucci, U., L'Insegnamento della Sociologia", pp. 141-142.
- (items (3), (4) and (5) reviewed together)
- (6) "Tonolo, Giuseppe, L'Odierno Problema Sociologico", pp. 142-143.
 - (7) "Carini, P., Saggio di una Classificazione delle Società", pp. 143-144.

* By B. Bosanquet, J.H. Bridges, E. Reich, Shadworth Hodgson, J.A. Hobson, J.M. Robertson, L.T. Hobhouse, P. Barth, M. Bernès, L. Lévy-Bruhl, J. Bryce, J. Bury, S.J. Chapman, Combe de Lestrade, Prof. Cosentini, C. Gi B. Crozier, R. Daresté, A. Fouillée, C.J. de J. Stuart-Glennie, J.H. Harley, Prof. Ingram, Kovalevsky, Latta, A. Loria, J.H. Muirhead, H. Osman Newland, J.S. Nicholson, A.S. Pringle-Pattison, B. Russell, R. Sorley, L. Stein, S.R. Steinmetz, J.L. Tayler, F. Tonnies, L. Winiarski and

- (8) "Ribot, Th., La Logique des Sentiments", pp. 156-158.
- (9) "de Robertis, R. Resta, L'Anima delle Folle", pp. 159-160.
- (10) "Hoeffding, Harald, On the Relation between Sociology and Ethics", pp. 323-324.
- (11) "Bayet, Albert, La Morale Scientifique", pp. 324-326.
- (12) "Kohler, Josef, Zum Rechte der Tshimak", pp. 330-331.
- (13) "Merker, M., Die Masai Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes", pp. 331-337.
- (14) "Farjanel, Fernand, Le Peuple Chinois. Ses Moeurs et ses Institutions", pp. 338-339.
- (15) "Grenard, F., Le Tibet. Le Pays et les Habitants", p. 340.
- (16) "Dareste, R., La Loi des Homérites", pp. 340-342.
- (17) "Chadwick, H. Munro, Studies on Anglo-Saxon Institutions", pp. 345-346.
- (18) "Hitier, Joseph, La Doctrine de L'Absolutisme", pp. 354-355.
- (19) "Howitt, A. W., The Native Tribes of South-East Australia", pp. 355-368.
- (20) "Kohler, Josef, Aus dem malayischer Recht", pp. 368-369.
- (21) "Kovalewsky, Maxime, Le Clan chez les Tribus Indigènes de la Russie", p. 369.
- (22) "Doutté, Edmond, L'Organisation Domestique et Sociale chez les H'âh'a", pp. 369-372.
- (23) "Lévy, Louis-Germain, La Famille dans l'Antiquité Israélite pp. 372-373.
- (24) "Duarte, José Castillejo y, et Ruben, Ernst, Die Hausgemeinschaft im heutigen spanischen Gewonheits rechte", pp. 375-377.
- (25) "Platon, G., Du Droit de la Famille dans ses Rapports avec le Régime des biens en droit andorran", pp. 375-377.
- (items (24) and (25) reviewed together)

- (26) "Kohler, Josef, Zur Urgeschichte der Ehe", pp. 378-380.
- (27) "Westermarck, Edward, The Position of Women in early civilization", p. 380.
- (28) "Hermann, E., Zur Geschichte des Brautkaufs bei den indigermanischen Völkern", pp. 381-383.
- (29) "Behre, Ernst, Die Eigentumsverhältnisse im ehelichen Güterrecht des Sachsenspiegels und magdeburger Rechts", pp. 383-384.
- (30) "Howard, George Elliott, A History of Matrimonial Institutions", pp. 384-392.
- (31) "Kelles-Kraus, Casimir de, L'Origine des Interdictions Sexuelles", pp. 393-394.
- (32) "Guiraud, P., La Propriété Primitive à Rome", pp. 398-400.
- (33) "Dereux, George, De l'Interprétation des Actes Juridiques Privés", pp. 418-420.
- (34) "Spann, Othmar, Die Stiefvaterfamilie unehelichen Ursprungs zugleich eine Studie zur Methodologie der Unehelichkeits-Statistik", pp. 435-438.
- (35) "Valensi, Alfred, L'Application de la Loi du Divorce en France", pp. 438-443.
- (36) "Frauenstaedt, Paul, Zwanzig Jahre Kriminalstatistik", pp. 448-449.
- 1906b "La Détermination du Fait Moral", BSFP, VI, Séances du 11 février et du 22 mars, 1906. (Reproduced with excerpts from the discussion in 1924a).
- 1906c "L'Evolution et le Rôle de l'Enseignement Secondaire en France", RB, 5e série, V, pp. 70-77. (Reproduced in 1922a). Opening lecture of 1905-6 course on "Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France".
- 1906d "Le Divorce par Consentement Mutuel", RB, 5e série, V, pp. 549-554.

1906e Summary by A. Lalande of a lecture by Durkheim on religion and morality, delivered at the Ecole des Hautes Etudes in the winter of 1905-06, Philosophical Review (New York), XV, pp. 255-257.

1907a L'Année Sociologique, Vol. X.

Reviews:

- (1) "Jankelevitch, Dr. S., Nature et Société", pp. 171-174.
- (2) "Neville, Adrien, La Sociologie Abstraite et ses Divisions", p. 176.
- (3) "Fouillée, Alfred, Les Eléments Sociologiques de la Morale", pp. 352-369
- (4) "Belot, Gustave, En quête d'une Morale Positive", pp. 352-369.
- (5) "Landry, Adolphe, Principes de Morale Rationnelle", pp. 352-369.
(items (3), (4) and (5) reviewed together)
- (6) "Miceli, V., Il Diritto quale Fenomeno di Credenza Collettiva", p. 381.
- (7) "Colozza, M., Le Fonti del Diritto e la Credenza", p. 381
- (8) "Brugi, R., Il Diritto Greco Classico et la Sociologia", pp. 381-382.
- (9) "Richard, G., Les Lois de la Solidarité Morale", pp. 382-383.
- (10) "Westermarck, Edward, The Origin and Development of the Moral Ideas", pp. 383-395.
- (11) "Meyer, Félix, Wirtschaft und Recht der Herero", pp. 395-398
- (12) "Irls, J., Die Herero," pp. 395-398.
(items (11) and (12) reviewed together)
- (13) "Kohler, Josef, Ueber das Recht der Herero, p. 398.
- (14) "Kohler, Josef, Zum Rechte der Papuas", pp. 398-399.

- (15) "Farjanel, F., La Morale Chinoise. Fondement des Sociétés d'Extrême-Orient", p. 399
- (16) "Lang, Andrew, The Secret of the Totem", pp. 400-409.
- (17) "Frazer, J. G., Lectures on the Early History of the Kingship", pp. 411-415.
- (18) "Moore, Levis, Malabar Law and Custom", pp. 420-424.
- (19) "D'Arbois de Jubainville, H., La Famille Celtique", pp. 424-427.
- (20) "Engert, Thad., Ehe-und-Familienrecht der Hebräer", pp. 427-429.
- (21) "Lefebvre, Charles, Cours de Doctorat sur l'Histoire Matrimoniale Française", pp. 429-433.
- (22) "Dainville, Albert de, Des Pactes Successoraux dans l'Ancien Droit Français", pp. 433-434.
- (23) "Guigon, Henri, La Succession des Bâtards dans l'Ancienne Bourgogne", pp. 435-436.
- (24) "Bryce, James, Marriage and Divorce", pp. 436-437.
- (25) "Rol, Auguste, L'Evolution du Divorce", pp. 437-438.
- (26) "Mallard, Henri, Etude sur le Droit des Gens Mariés", pp. 438-439.
- (27) "Blau, Bruno, Die Kriminalität der deutschen Juden", pp. 494-495.
- (28) "Krose, H. A., Der Selbstmord in 19 Jahrhundert nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke", pp. 499-500.
- 1907b Lettres au Directeur de la Revue Néo-scholastique, RNS, XIV, pp. 606-607, 612-614.
- 1907c Contribution to La Question Religieuse: Enquête Internationale, MF, LXVII, p. 51. (Reprinted in volume of same title edited by Fr. Charpin, 1908, pp. 95-97)
- 1907d Contributions to discussion, "Sur la Réforme des Institutions Judiciaires: L'Enseignement du Droit", in Libres Entretiens, 3e série, pp. 361, 366, 371-373, 388-391, 394, 397-399, 414-417, 419-421.

1907e Article on O. Hamelin in Le Temps, 18 September, 1907.

1907f "Cours d'Emile Durkheim à la Sorbonne", Revue de Philosophie VII: no. 5, pp. 528-539; no. 7, pp. 92-114; and no. 12, pp. 620-638. Summary by E. Fontana of 1906-07 lecture course: "La Religion: Origines".

1908a Contribution to discussions of:

- (1) "Pacifisme et Patriotisme", séance du 30 décembre 1907, pp. 44-49, 51-52, 66-67, 69.
- (2) "La Morale Positive: Examen de quelques Difficultés", séance du 26 mars, 1908, pp. 189-200.
- (3) "L'Inconnu et l'Inconscient en Histoire", séance du 28 mai, 1908, pp. 229-245.
in B S F P, VIII.

1908b "Aux lecteurs de l'Année Sociologique" in Bouglé, C., Essais sur le Régime des Castes (Paris: Alcan), pp. v-viii.

1908c Contribution to discussions of:

- (1) "De la Position de l'Economie Politique dans l'Ensemble des Sciences Sociales" in Bulletin de la Société d'Economie Politique, séance du 4 avril, 1908, pp. 61-73.
- (2) "Ditto in Journal des Economistes, XVIII, avril 1908, pp. 113-115, 117-120.

1908d Contributions to discussion, "Sur l'Etat, les Fonctionnaires et le Public: Le Fonctionnaire Citoyen; Syndicats de Fonctionnaires" in Libres Entretiens, 4e série, pp. 137-138, 140, 142-145, 148, 150-152, 161-163, 169-170, 176, 190, 194-197, 243, 245, 252-256, 257-259, 261-266, 272, 275, 279-281, 283, 292-295.

1909a Contribution to discussions of:

- (1) "Science et Religion", séance du 19 novembre, 1908, pp. 56-60.
- (2) "L'Efficacité des Doctrines Morales", séance du 20 mai, 1909.

in B S F P, IX.

- 1909b "Note sur la Spécialisation des Facultés des Lettres et l'Agrégation de Philosophie", RIE, LVII, pp. 159-161.
- 1909c "Examen Critique des Systèmes Classiques sur les Origines de la Pensée Religieuse", RP, LXVII, pp. 1-28, 142-162 (Corresponding to Chapters II and III of 1912a).
- 1909d "Sociologie Religieuse et Théorie de la Connaissance", RMM, XVII, pp. 733-758. (The Introduction to 1912a. As incorporated in the volume, section III, of this article [pp. 754-758], is omitted.)
- 1909e "Sociologie et Sciences Sociales", in De la Méthode dans les Sciences (1ère série; Paris: Alcan), pp. 259-285.
- 1909f Contributions to discussion, "Marriage et Divorce", in Libres Entretiens, 5e série, pp. 258-259, 261-262, 266-267, 270, 273, 277-279, 279-283, 293.
- 1910a L'Année Sociologique, Vol. XI.
- (i) Preface, pp. i-iii.
- (ii) Notes:
- (1) "Les Conditions Sociologiques de la Connaissance", pp. 41-42. (with C. Bouglé)
- * (2) "Systèmes Juridiques et Moraux", pp. 286-288.
- (iii) Reviews:
- (1) "Meyer, Eduard, Geschichte des Altertums", pp. 5-13.
- (2) "Jérusalem, Wilhelm, Soziologie des Erkennens", pp. 42-45.
- ** (3) "Strehlow, C., Die Aranda und Loritja-Staemme in Zentral-Australien", pp. 76-81.
- (4) "Seligmann, Note on the Totemism in New Guinea", p. 106.
- (5) "Wundt, W., Die Anfaenge der Gesellschaft", pp. 291-293.

* Unsigned - probably by E. Durkheim.

** With M. Mauss.

- (6) "Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. VI", pp. 298-301.
- (7) "Thomas, Northcote W., Kinship Organisation and Group Marriage in Australia", pp. 335-343.
- (8) "Stanischitsch, Alexa, Ueber den Ursprung der Zadruga", pp. 343-347.
- (9) "Lounspaoh, C.- W.- L., State and Family in Early Rome", pp. 347-348.
- (10) "Obrist, Alfred, Essai sur les Origines du Testament Romain", pp. 352-355.
- (11) "Roberts, Rob., Das Familien-Sklaven-und Erbrecht im Qoran", pp. 355-357.
- (12) "Kohler, Joseph, Ueber Totemismus und Urehe", pp. 359-361.
- (13) "Kohler, Joseph, Eskimo und Gruppenehe", pp. 359-361.
- (14) "Kohler, Joseph, Nochmals ueber Gruppenehe und Totemismus" pp. 359-361.
- (items (12), (13) and (14) reviewed together)
- (15) "Crawley, A.- E., Exogamy and the Mating of Cousins", pp. 361-362.
- (16) "Lang, A., Australian Problems", pp. 361-362.
- (items (15) and (16) reviewed together)
- (17) "Weber, Marianne, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung", pp. 363-369.
- (18) "Richard, Gaston, La Femme dans l'Histoire", pp. 369-371.
- (19) "Stoll, Otto, Das Geschlechtsleben in der Voelkerpsychologie", pp. 375-383.
- (20) "Bouglé, C., Essais sur le Régime des Castes", pp. 384-387.
- (21) "Cramer, Julius, Die Verfassungsgeschichte der Germanen und Kelten", pp. 387-395.

- (22) "Schwerin, Claudius von, Die Altgermanische Hundertschaft", pp. 387-395.
(items (21) and (22) reviewed together).
- (23) "Preuss, H., Die Entwicklung des deutschen Staetdewesens", pp. 396-401.
- (24) "Lasch, Richard, Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvoelker", pp. 460-465.
- (25) "Friederici, Georg, Der Traenenruss der Indianer", pp. 469-470.
- (26) "Buschan, Georg, Geschlecht und Verbrechen", pp. 492-494.
- (27) "Krose, H. A., Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit", pp. 511-515.

1910b Contribution to discussion of:

"La Notion d'Egalité Sociale", séance du 30 décembre, 1909, in B S F P, X, pp. 59-63, 65-67, 69-70.

1911a Contribution to discussion of:

"L'Education Sexuelle", séance du 28 février, 1911 in B S F P, XI, pp. 33-38, 44-47.

1911b "Jugements de Valeur et Jugements de Réalité", in Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia (Bologna: 1911), Vol. I, pp. 99-114 (Published also in RMM, XIX, pp. 437-453. Reproduced in 1924a).

1911c Articles:

- (1) "Education", pp. 529-536.
- (2) "Enfance", pp. 552-553 (with F. Buisson).
- (3) "Pédagogie", pp. 1538-1543.

in Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'Instruction Primaire
Publié sous la Direction de F. Buisson (Paris: Hachette).
(1 and 3 reproduced in 1922a).

- 1911d "Préface" in Hamelin, O., Le Système de Descartes, publié par L. Robin (Paris: Alcan), pp. v-xi.
- 1912a Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie (Paris: Alcan) (tr. 1915d).
- 1912b Contributions to discussion of "Sur la Culture Générale et la Réforme de l'Enseignement", in Libres Entretiens, 8e série, pp. 319-370, 322, 332.
- 1913a L'Année Sociologique, Vol. XII.

(i) Notes:

- (1) "Sur la Notion de Civilisation", pp. 46-50 (with M. Mauss).
- (2) "Sur les Systèmes Religieux des Sociétés Inférieures", pp. 90-91.
- (3) "Sur les Systèmes Juridiques", pp. 365-366.
- (4) "Sur les Systèmes Juridiques Tribaux", pp. 379-380.

(ii) Reviews:

- (1) "Richard, Gaston, La Sociologie Générale et les Lois Sociologiques", pp. 1-3.
- (2) "Belliot, R. P. A., Manuel de Sociologie Catholique", p. 14.
- (3) "Le Premier Congrès allemand de Sociologie", pp. 23-26.
- (4) "Berr, Henri, La Synthèse en Histoire", pp. 26-27.
- (5) "Boas, Franz, The Mind of the Primitive Man", pp. 31-33.
- (6) "Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures", pp. 33-37.
- (7) "Durkheim, Emile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse", pp. 33-37.

(items (6) and (7) reviewed together)

- (8) "Wundt, Wilhelm, Elemente der Voelkerpsychologie", pp. 50-61.
- (9) "Patten, The Social Basis of Religion", pp. 79-80.
- (10) "Visscher, H., Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern", pp. 83-88.
- * (11) "Frazer, Totemism and Exogamy", pp. 91-98.
- * (12) "Durkheim, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse", pp. 91-98.
(items (11) and (12) reviewed together)
- (13) "Goldenweiser, A. A., Totemism, an analytical Study", pp. 100-101.
- (14) "Claus, Heinrich, Die Naxoso", pp. 134-135.
- (15) "Deplouge, Simon, Le Conflit de la Morale et de la Sociologie", pp. 326-328.
- (16) "Fletcher, Alice C., et La Flesche, Francis, The Omaha Tribe", pp. 366-371.
- *a (17) "Kndle, Sidney, The Kacharis", pp. 375-376.
- (18) "Hutereau, A., Notes sur la Vie Familiale et Juridique de quelques Populations du Congo Belge", pp. 380-384.
- (19) "Calonne-Beaufaict, A. de, Les Ababua", pp. 380-384.
(items (18) and (19) reviewed together)
- *b (20) "Torday et Joyce, Notes Ethnographiques sur les Peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les Peuplades Apparentées, Les Bushongo", pp. 384-390.
- *b (21) "Hilton-Simpson, Land and Peoples of the Kasai", pp. 384-390.
(items (20) and (21) reviewed together)

* With M. Mauss.

*a With M. Mauss.

*b With M. Bianconi.

- (22) "Roscoe, John, The Baganda, their Customs and Beliefs", pp. 390-394.
- (23) "Guttman, Bruno, Dichten und Denken der Dschanga-Neger," pp. 394-397.
- (24) "Hollis, The Nandi", pp. 395-397.
- (25) "Hobley, C. W., Ethnology of Akamba and other East African Tribes", pp. 395-397.
(items (23), (24) and (25) reviewed together)
- (26) "Seligmann, C. G., and Brenda, Z., The Veddas", pp. 400-402.
- (27) "Bogoras, W., The Chukchee, III. Social Organisation", pp. 402-405.
- (28) "Hartland, E. Sidney, Primitive Paternity", pp. 410-414.
- (29) "Gebhard, Richard, Russisches Familien- und Erbrecht", pp. 424-426.
- (30) "Avebury, Lord, Marriage, Totemism and Exogamy", p. 429.
- (31) "Frazer, Totemism and Exogamy", pp. 429-432.
- (32) "Opet, Otto, Brauttradition und Consensusgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualen", p. 433.
- (33) "Neubecker, F.-K., Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung", p. 434.
- (34) "Aubéry, Gaston, La Communauté de Biens Conjugale", pp. 434-437.
- (35) "Laborde, Laurent, La Dot dans les Fors et Coutumes du Béarn", pp. 437-438.
- (36) "Bloch, G., La Plèbe Romaine", pp. 441-443.
- (37) "Brunhes, Jean, La Géographie Humaine", pp. 818-821.

1913b Contribution to discussion of "Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine", séance du 4 février, 1913, in B S F P, XIII, pp. 6-75, 80-87, 90-100, 103-111 (Discussion of 1912a).

- 1914a "Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales", Scientia, XV, pp. 206-221 (tr. 1960c).
- 1914b Contributions to discussion of:
 "Une Nouvelle Position du Problème Moral", séance du 2 janvier, 1914, B S F P, XIV, pp. 26-29, 34-36.
- 1915a "La Sociologie", in La Science Française (Paris: Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts), Vol. I, pp. 39-49. (Reprinted separately in La Science Française, Vol. I, Paris: Larousse.) (tr. 1960c) Written for the "Exposition Universelle et Internationale de San Francisco".
- 1915b Qui a Voulu la Guerre ? ; Les Origines de la Guerre d'après les Documents Diplomatiques (Paris: Colin). (with E. Denis) (tr. 1915e).
- 1915c L'Allemagne au-dessus de Tout: la Mentalité Allemande et la Guerre (Paris: Colin) (tr. 1915f).
- 1916a Lettres à tous les Français (Paris: Comité de publication). 1st letter: "Patience, Effort, Confiance"; 5th letter: "Les Alliés de l'Allemagne en Orient: Turquie, Bulgarie"; 10th letter: "Les Forces Italiennes - La Belgique, La Serbie, Le Monténégro" (the last section by Durkheim); 11th letter: "Les Forces Françaises".
- 1917a "Notice sur André-Armand Durkheim", L'Annuaire de l'Association des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure, pp. 201-205.

PUBLISHED POSTHUMOUSLY

- 1917b Contributions to discussion of:
 "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie", BSFP, XV, pp. 1-2 ("Sacre"). p. 57 ("Société").
- 1918a La Vie Universitaire à Paris (Paris: Colin). (with others). (Preface; Première partie, chapitres I et II; Deuxième partie, introduction signed by Durkheim).

- 1918b "Le Contrat Social de Rousseau", RMM, XXV, pp. 1-23, 129-161 (Reproduced in 1953a; tr. 1960b).
- 1919a "La Pédagogie de Rousseau", RMM, XXVI, pp. 153-180.
- 1919b Contribution to Abauzit, F., et al., Le Sentiment Religieux à l'heure actuelle, (Paris: Vrin). Meetings and discussions of the Union de Libres Penseurs et de Libres Croyants pour la Culture Morale during Winter of 1913-14. Durkheim's contribution is to meeting of 18 January 1914 on "La Conception Sociale de la Religion", pp. 97-105 and 142-143*.
- 1920a "Introduction à la Morale", RP, LXXXIX, pp. 79-97, with note by M. Mauss. (Intended as part of projected work on La Morale).
- 1921a "La Famille Conjugale: Conclusion du Cours sur la Famille", RP, XC, pp. 1-14. (Last lecture in the 1891-92 course at Bordeaux entitled "La Famille (à partir de la Famille Patriarcale)". Edited with note by M. Mauss (tr. 1965a).
- 1921b "Définition du Socialisme", RMM, XXVIII, pp. 479-495, 591-614. (Reproduced in 1928a).
- 1922a Education et Sociologie, Introduction by P. Fauconnet (Paris: Alcan). (Reproduced 1911e1, 1911e3, 1903b, 1906c.) (tr. 1956a).
- 1923a "Histoire du Socialisme: Le Socialisme au XVIIIe Siècle", RMM, XXX, pp. 389-413. (Reproduced in 1928a).
- 1924a Sociologie et Philosophie, Preface by C. Bouglé (Paris: Alcan). (Reproduced 1898b, 1906b, 1911b.) (tr. 1953b).
- 1925a L'Education Morale, Foreword by P. Fauconnet (Paris: Alcan). (tr. 1961a).
- 1925b "Saint-Simon, Fondateur du Positivisme et de la Sociologie", RP, XCIX, pp. 321-341. (Reproduced in 1928a).

* The other contributions included are from Gustave Belot and Marco Boegner.

- 1926a "Critiques de Saint-Simon et du Saint-Simonisme", *RMM*, XXXIII, pp. 433-454. (Reproduced in 1928a).
- 1928a Le Socialisme, edited with Introduction by M. Mauss, (Paris: Alcan) (Includes 1921b, 1923a, 1925b and 1926a; tr. 1958b).
- 1933a "La Sociologie" in La Science Française. (Nouvelle édition entièrement refondue; Paris: Larousse), Vol. I, pp. 27-35 (Reprint of 1915a, followed by a note on "La Sociologie en France depuis 1914", by M. Mauss, pp. 36-47.)
- 1937a "Morale Professionnelle", *RMM*, XLIV, pp. 527-544, 711-738, with note by M. Mauss (Included in 1950a; tr. 1957a).
- 1937b "Montesquieu: Sa Part dans la Fondation des Sciences Politiques et de la Science des Sociétés", translated from the Latin by F. Alengry, Revue d'Histoire Politique et Constitutionnelle, I, pp. 405-463. (A translation of 1892a).
- 1938a L'évolution Pédagogique en France, Introduction by M. Halbwachs (Paris: Alcan). Volume I: Des Origines à la Renaissance; Volume II: De la Renaissance à nos Jours.
- 1950a Leçons de Sociologie: Physique des Mœurs et du Droit. Foreword by H. N. Kibali; Introduction by G. Davy (Istanbul: L'Université d'Istanbul, "Publications de l'Université, Faculté de Droit", no. 111; and Paris: Presses Universitaires de France) (tr. 1957a).
- 1953a Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie. Foreword by A. Cuvillier; Introductory note by G. Davy (Paris: Marcel Rivière, "Petite Bibliothèque Sociologique Internationale") A new translation by A. Cuvillier of 1892a, replacing 1937b together with reprint of 1918b (tr. 1960b).
- 1955a Pragmatisme et Sociologie. Cours Inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-14 et restitué d'après des Notes d'Étudiants et avec Préface par A. Cuvillier (Paris: Vrin) (tr. 1960c - in part).

- 1958a "L'Etat", *RP*, CXLVIII, pp. 433-437 (presented by Raymond Lenoir - v. Appendix C).
- 1959a "La Démocratie" (in Spanish translation), *Revista Mexicana de Sociología*, 31, 3, pp. 819-830 (presented by Raymond Lenoir - v. Appendix C).
- 1960a "Les Raisons d'Être, Morale de la Société en Général", *Annales de l'Université de Paris*, No. 1, pp. 52-54 (presented by Raymond Lenoir - v. Appendix C).
- 1967a "Discours aux Lycéens de Sens". Discours prononcé à la distribution des prix du Lycée de Sens, le 6 août 1883. Preceded by introduction by Tiryakian, E. A., *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLIII, pp. 25-32. (Found in the Archives d'Epinal).
- n.d. "Hommage à M. Pierre-Félix Pécaut (avec des extraits de Pécaut) (Alençon, Imprimerie de Courbière et Jugain: n.d.).

ENGLISH TRANSLATIONS*

- 1915d The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology. Translation of 1912a by J. W. Swain (London: Allen and Unwin; New York: Macmillan).
- 1915e Who Wanted War? The Origin of the War according to Diplomatic Documents. (Paris: Colin). Translation of 1915b.
- 1915f "Germany Above All" German Mentality and the War. (Paris: Colin). Translation of 1915c.
- 1933b The Division of Labour in Society. Translation of 1893b by G. Simpson, with Introduction (New York: Macmillan).

* The quality of these varies from the very poor to the excellent. Particular caution is recommended in the cases of 1933b, 1938b and 1958a (v. Appendix H).

- 1938b The Rules of Sociological Method. Translation of 1895a by S. A. Solovay and J. H. Mueller and edited with Introduction by G. E. G. Catlin (Chicago: University of Chicago Press, republished 1950 by Glencoe, Ill.; Free Press of Glencoe) (Translation defective - N.B. omission of paragraph at foot of page 10).
- 1951a Suicide: A Study in Sociology. Translation of 1897a by J. A. Spaulding and G. Simpson and edited with Introduction by G. Simpson (Glencoe, Ill.; Free Press of Glencoe; and (1952) London: Routledge and Kegan Paul).
- 1953b Sociology and Philosophy. Translation of 1924a by D. F. Pocock with Introduction by J. G. Peristiany (London: Cohen and West; and Glencoe, Ill.; Free Press of Glencoe).
- 1956a Education and Sociology. Translation of 1922a by S. D. Fox with Introduction by Translator and Foreword by T. Parsons (Glencoe, Ill., Free Press of Glencoe).
- 1957a Professional Ethics and Civic Morals. Translation of 1950a by C. Brookfield. (London: Routledge and Kegan Paul).
- 1958b Socialism and Saint-Simon. Translation of 1958a by C. Sattler and edited with Introduction by A. T. Gouldner (Yellow Springs, Ohio: Antioch Press; and (1959) London: Routledge and Kegan Paul).
- 1960b Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology. Translation of 1953a by R. Manheim with Foreword by H. Peyre (Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press).
- 1960c Translations in Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays and Translations and a Bibliography edited by Kurt H. Wolff. Translations of hitherto unpublished letter from Durkheim to Radcliffe-Brown by J. G. Peristiany; of 1914a by Charles Blend; of 1898a (1) and 1899a (1) and of 1900c by Kurt H. Wolff; of 1915a by Jerome B. Folkman; and of lectures 1, 2, 3, 4, 5, 13 and 14 in 1955a by Charles Blend (Columbus, Ohio: Ohio State University Press).

- 1961a Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education. Translation of 1925a by Everett K. Wilson and Herman Schmurser and edited with Introduction by Everett K. Wilson (New York: Free Press of Glencoe).
- 1963a Incest: The Nature and Origin of the taboo. (together with A. Ellis, The Origins and Development of the Incest Taboo). Translation of 1898a (1) with Introduction by Edward Sagarin (New York: Lyle Stuart).
- 1963b Primitive Classification: Translation of 1903a and edited with Introduction by Rodney Needham (London: Cohen and West; and Chicago: University of Chicago Press).
- 1965a "A Durkheim Fragment". Translation of 1921a by G. Simpson with Note in AJS, LXX, 5, pp. 527-536.

COMPREHENSIVE BIBLIOGRAPHY OF WRITINGS ON OR DIRECTLY RELEVANT TO
EMILE DURKHEIM

- Adams, G. P. 1916 "The Interpretation of Religion in Royce and Durkheim," Philosophical Review, 25, pp. 297-304.
- Aimard, G., 1962 Durkheim et la Science Economique, (Paris).
- Alberoni, F., 1964 "Riflessioni su Durkheim: Individuo e Societa", Studi di Sociologia, 2, pp. 125-144
- Allport, F. H., 1924 "The Group Mind Fallacy in relation to Social Science", Journal of Abnormal and Social Psychology, 19, pp. 60-73.
- Alpert, H., 1937 "France's First University Course in Sociology", ASR, 2, pp. 311-317.
- 1938 "Durkheim's Functional Theory of Ritual" Sociology and Social Research, 23, pp. 103-108, (reprinted in Nisbet, 1965).
- 1939a Emile Durkheim and his Sociology, (New York: republished 1961).
- 1939b "Emile Durkheim and Sociologismic Psychology", AJS, 45, pp. 64-70.
- 1939c "Explaining the Social Socially", Social Forces, 17, pp. 361-365.
- 1941 "Emile Durkheim and the Theory of Social Integration", Journal of Social Philosophy, 6, pp. 172-184.
- 1958 "Emile Durkheim, Enemy of Fixed Psychological Elements", AJS, 62, pp. 662-664, (Durkheim-Simmel Commemorative issue).
- 1959 "Emile Durkheim, A Perspective and Appreciation", ASR, 24, pp. 462-465.
- 1960 See under Tiryakian et al.

- Andler, C., 1896a "Sociologie et Démocratie", RMM, 4, pp. 243-256. Critique of Bouglé, 1896b.
- 1896b "Réponse aux Objections", RMM, 4, pp. 371-373.
- Apchid, M., 1936 "Quelques Remarques Critiques sur la Sociologie d'Emile Durkheim", APDSJ, 6, pp. 182-195.
- Aron, R. 1960 See under Divers.
- 1962 Les Grandes Doctrines de Sociologie Historique, 2: Durkheim, Pareto, Weber (Paris, Centre de documentation universitaire) Leçon 1 and part 1 (republished in Les Etapes de la Pensée Sociologique, Paris, 1967).
- Aron, R., & Demangeon, A., & Meuvret, J., et al. 1937 Les Sciences Sociales en France: Enseignement et Recherche, (Paris).
- Baba, A., 1958 "Durkheim and Simmel", Nihon Daigaku Shakaijaku Ronshu, 13, pp. 37-41, (in Japanese).
- Barnes, H.E., 1920 "Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory", PSQ, 35, pp. 236-254.
- Barnes, H. E., & Becker, H. 1938 Social Thought from Lore to Science (New York) [republished as Becker, H., and Barnes, H. E. /With assistance of Benoit-Smullyan, E. and others/ Social Thought from Lore to Science (3rd edition, 3 vols, Dover Publications, New York: 1961), v. especially vol. 3, Ch. 22, (contributed by E. Benoit-Smullyan) on "Sociology in the French Language" (page references to this edition).
- Barnes, J. A., 1966 "Durkheim's Division of Labour in Society", MAN, 1, 2, pp. 158-175.
- Barth, P., 1897 Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, (Leipzig: 4th edition: 1922) vol.1, pp. 628-642.
- Bayet, A., 1903 "La Philosophie de Durkheim", RB, 19, pp. 693 sqq.

- Bayet, A., 1907 "Sur la Distinction du Normal et du Pathologique", RP, 63, pp. 67-80.
- 1923 Le Suicide et la Morale (Paris)
- 1925 La Science des Faits Moraux (Paris)
- 1926 "Emile Durkheim: L'Éducation Morale", RP, 102, pp. 304-309.
- Bellah, R. N., 1959 "Durkheim and History", ASR, 24, pp. 447-461, (reprinted in Nisbet, 1965)
- 1960 See under Tiryakian et al.
- Belot, G., 1894 "L'Utilitarisme et ses Nouveaux Critiques", RMM, 2, pp. 404-464.
- 1898 "Emile Durkheim: L'Année Sociologique", RP, 45, pp. 649-657.
- 1900 "La Religion comme Principe Sociologique", RP, 49, pp. 288-299.
- 1903 "Emile Durkheim: L'Année Sociologique", RP, 55, pp. 96-103.
- 1905-6 "En Quête d'une Morale Positive", RMM, 13, pp. 39-74, 561-588, 727-763; and 14, pp. 163-195 (cf. Durkheim, 1907a (4)).
- 1907 Études de Morale Positive (Paris) t. 2, section 4, pp. 116-133.
- 1913 "Une Théorie Nouvelle de la Religion", RP, 75, pp. 329-379.
- Benoit-Smallyan, E., 1937 The Development of French Sociologism and its Critics in France (Unpublished doctoral dissertation: Widener Library, Harvard University & Library of University of Wisconsin)
- 1938 See under Barnes and Becker.
- 1948 "The Sociologism of Emile Durkheim and his School" in H. E. Barnes (ed.) An Introduction to the History of Sociology (Chicago) (Abridged paperback edition: Phoenix Books, Chicago and London: 1966).

- Benrubi, J., 1933 Les Sources et les Courants de la Philosophie Contemporaine en France (Paris) pp. 153-176.
- Bentley, A. F., 1926 "Simmel, Durkheim and Ratzel", *AJS*, 32, pp. 250-256.
- Bernès, M., 1895 "Sur la Méthode en Sociologie", *RP*, 39, pp. 238-257.
- Besse, Dom, 1913 Les Religions Laïques (Paris) Chapter on "M. Durkheim en Sorbonne".
- Bierstedt, H., 1966 Emile Durkheim (New York and London) Short biography, selective bibliography, selections with commentary.
- Biron, A., 1959 "Religion and Ideal in the thought of Durkheim". See under Divers.
- Blondel, G., 1913 La Conscience Morbide: Essai de Psychopathologie Générale (Paris) Synthesis of thought of Durkheim and Bergson.
- 1927 "La Psychologie selon Comte, Durkheim et Tarde", Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 24, pp. 381-383, 387-399 and 493-520.
- 1928 Introduction à la Psychologie Collective (Paris).
- 1933 Le Suicide (Strasbourg)
- Bohanan, P., 1960 "Conscience Collective and Culture" in Wolff, 1960.
- Bouglé, C., 1896a Les Sciences Sociales en Allemagne: Les Méthodes Actuelles, (Paris) Criticisms of Durkheim: pp. 147-599.
- 1896b "Sociologie et Démocratie", *RMM*, 4, pp. 118-128.
- 1896c "Sociologie, Psychologie et Histoire", *RMM*, 4, pp. 362-370.
- 1897 Review of Durkheim, 1896b, *AS*, 2, pp. 152-155.
- 1901 "Remarques sur l'Origine des Castes", *AS*, 4, pp. 1-64.

- Bouglé, C.,
- 1903 "Revue Générale des Théories Récentes sur la Division du Travail", AS, 6, pp. 73-122 (reprinted in Bouglé, 1907).
- 1905 "Individualisme et Sociologie", RB, 5^e série, t. 4, n° 18, pp. 553-555 and n° 19 pp. 587-589.
- 1907 Qu'est-ce que la Sociologie? (Paris: 3rd edition 1935)
- 1922 Leçons de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs (Paris), translated as The Evolution of Values by H. S. Sellars (New York; 1926)
- 1924 "Le Spiritualisme d'Emile Durkheim", RB, 62, pp. 550-553, reproduced as introduction to Durkheim, 1924a.
- 1925 "Die Philosophischen Tendenzen der Soziologie Durkheims", Jahrbuch für Soziologie, Bd. 1.
- 1930a "The Present Tendency of the Social Science in France", L. D. White (ed.) The New Social Sciences.
- 1930b See under Divers.
- 1930c "Emile Durkheim", Encyclopedia of the Social Sciences, 5, pp. 291-292.
- 1935 Bilan de la Sociologie Française (Paris)
- 1936 "La Méthodologie de F. Simiand et la Sociologie", ANS, série A.
- 1937 See under Aron et al.
- 1938 Humanisme, Sociologie, Philosophie: Remarques sur la Conception Française de la Culture Générale (Paris) esp. ch. II.
- Bouglé, C., & Déat, M.,
- 1921 Le Guide de l'Etudiant en Sociologie (Paris)
- Bourdieu, P., & Passeron, J.C.,
- 1967 "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject", SR,^{ch}34, 1, pp. 162-212.

- Bourgin, H., 1938 De Jaurès à Léon Blum, L'Ecole Normale et la Politique (Paris) especially pp. 215-227.
- 1942 Le Socialisme Universitaire (Paris) pp. 72-79.
- Branford, V., 1918 "Durkheim, a Brief Memoir", *SR*, 10, pp. 77-82.
- Bristol, L. M., 1915 Social Adaptation (Cambridge)
- Brunschvicg, L., 1922 L'Expérience Humaine et la Causalité Physique (Paris) Chapters 9 and 10: Critique of Durkheim's Sociological Theory of Knowledge.
- 1927 Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale (Paris) Book 7: "Les Synthèses Sociologiques".
- Brunschvicg, L., & Halévy, E., 1894 "L'Année Philosophique, 1893". *RMM*, pp. 564-590.
- Bureau, P., 1923 La Science des Moeurs: Introduction à la Méthode Sociologique (Paris) See especially preface for attack on Durkheim's "apriorism".
- Cantécor, G., 1904 "La Science Positive de la Morale" *RP*, 57, pp. 225-241 and 368-392.
- Cantoni, R., 1963 "Durkheim's Religious Sociology", Quaderni Sociologici, 12, 3, pp. 239-271 (in Italian).
- Case, C. M., 1924 "Durkheim's Educational Sociology", Journal of Applied Sociology, 3, pp. 30-33.
- Catlin, G. E. C., 1938 "Introduction to the Translation", Durkheim, 1938b, pp. x-xi.
- Cazeneuve, J., 1958 "Les Zonis dans l'Oeuvre de Durkheim", *RP*, 83, pp. 452-461.
- 1960a "Le Centenaire de Durkheim", Table Ronde, no. 145, p. 137.
- 1960b See under Divers.

- Chazel, F., 1967 "Considérations sur la Nature d'Anomie", RFS, 8, pp. 151-168.
- Chulliat, C., 1956 "Le Play et Durkheim: Essai de Synthèse", in Recueil d'études sociales à la Mémoire de Frédéric Le Play (Paris) pp. 15-22.
- Clifford-Vaughan, M., & Scotford-Norton, M., 1967 "Legal Norms and Social Order: Petrazzoki, Paboto, Durkheim", BJS, 18, pp. 269-277.
- Coser, L. A., 1960 "Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociological Theory" in Wolff, 1960.
- Conze, E., 1927 "Zur Bibliographie der Durkheim-Schule", Kölnner Vierteljahrshefte für Soziologie, 6, pp. 279-283.
- Cunnison, I., 1948 "Durkheim's Place in the Development of Social Anthropology", (Paper read at seminar; typescript deposited in Library of Institut of Social Anthropology, Oxford).
- Cuvillier, A., 1948 "Durkheim et Marx" ^{CIS,} 4, pp. 75-97; reproduce in Partis Pris sur l'Art, la Philosophie, l'Histoire (Paris: 1956)
- 1953 Où va la Sociologie Française? Avec une Etude d'Emile Durkheim sur la Sociologie Formaliste (1900c) (Paris).
- 1954 "Les Leçons de Sociologie d'E. Durkheim", Les Etudes Philosophiques, 9, reproduced in Partis Pris sur l'Art, la Philosophie, l'Histoire, (see above)
- 1955 Preface to Durkheim, 1955a.
- 1958 "E. Durkheim et le Pragmatisme" in Sociologie et Problèmes Actuels (Paris; 2nd edition 1961)
- 1959a "Bibliography of Works of Durkheim", See under Divers.
- 1959b "E. Durkheim et le Socialisme", Revue Socialiste, 122, pp. 33 seq.
- 1959c "Emile Durkheim and his Conception of Sociology", See under Divers.
- D'Araujo, Oscar 1899 "Durkheim and Comte", Revue Occidentale, n.s., 20, pp. 305-310.

- Davis, M., 1909 Psychological Interpretations of Society ("Studies in History, Economics and Public Law", vol. 33, no. 2, Columbia University, New York).
- Davy, G., 1911a Durkheim, Choix de Textes avec Etude du Systeme Sociologique. (Paris)
- 1911b "La Sociologie de M. Durkheim", RP, 72, pp. 42-71 and 160-185.
- 1919 "Emile Durkheim: l'Homme", RMM, 26, pp. 181-198.
- 1920 "Emile Durkheim: l'Oeuvre", RMM, 27, pp. 71-112.
- 1922 La Foi Jurée. Etude Sociologique du Probleme du Contrat, la Formation du Lien Contractuel (Paris).
- 1924a "La Sociologie" in Dumas, G., Traité de Psychologie (Paris) t. 2.
- 1924b Sociologie Politique (Paris)
- 1925 "Vues Sociologiques sur la Famille et la Parenté d'après Emile Durkheim", RP, 100, pp. 79-117 (republished in Davy, 1931, q. v. for page references).
- 1926 "La Sociologie Française de 1918 à 1925" Monist, reproduced as Introduction to Davy, 1931.
- 1928 "Sociology", Scharb (ed.) Philosophy Today (Chicago).
- 1930 See under Divers.
- 1931 Sociologies d'Hier et d'Aujourd'hui (Paris, 2nd edition 1950) Collection of previously published articles (with additional note on Lévy-Bruhl).
- 1949 "L'Explication Sociologique et le Recours à l'Histoire d'après Comte, Mill et Durkheim", RMM, 54, pp. 330-362.
- 1950 Introduction to Durkheim, 1950a.
- 1952 "Le Social et l'Humain dans la Sociologie Durkheimienne". RP. 112. no. 321-350.

- Davy, G., 1957 "In Memoriam: Emile Durkheim", AS, 3^e série, pp. vii-x.
- 1960a See under Divers.
- 1960b "E. Durkheim", RFS, 1, pp. 3-24.
- 1967 "Célestin Bouglé (1870-1940)", RFS, 7, pp. 3-13.
- Davy, G., & Moret, A., 1924 Des Clans aux Empires (Paris)
- De Azevedo, T., et al., 1959 Atualidade de Durkheim (Publicações da Universidade da Bahia, Brazil)
- De Grazia, S., 1947 Introduction to "On Suicide" (extract) in University Observer, 1, pp. 51-60.
- De Gré, G. L., 1943 Society and Ideology: An Inquiry into the Sociology of Knowledge (New York) Chapter iii, pp. 54-84.
- Deledalle, G., 1959 "Durkheim et Dewey: un double Centenaire", Les Etudes Philosophiques, n.s. 4, pp. 493-498.
- Dennes, W. R., 1924 The Method and Presuppositions of Group Psychology (Berkeley: Los Angeles) Chapter iii, "Durkheim".
- Deploige, S., 1911 Le Conflit de la Morale et de la Sociologie (Louvain; 3rd edition 1923; tr. as The Conflict between Ethics and Sociology, St. Louis and London: 1938) (cf. 1913a (11) (15)).
- De Roberty, E., 1914 "Les nouveaux Courants d'Idées dans la Sociologie Contemporaine", RP, 77, pp. 1-31.
- Divers, 1930 "L'Oeuvre Sociologique d'Emile Durkheim", Europe, 23, pp. 281-304. Contributions by Bouglé, Davy, Granet, Lenoir, Maublanc.
- 1951 In Memoriam: Fauconnet, Bouglé, Granet, AS, 3, pp. xi, sqq.

- Divers, 1959 Special Issue for Durkheim's Centenary, Revista Mexicana de Sociologia, 21, 3, (Mexico) p. 790-1149. 14 articles on Durkheim and Bibliography (listed separately; all in Spanish).
- 1960 Centenaire de la Naissance de Durkheim: Avant-propos par Cazeneuve, J., Allocutions par Sarrailh, J., Janne, H., Davy, G., Lalande, A., Lacroze, R., Aron, R., Gurvitch, G., Lévy-Bruhl, H., Le Bras, G., Lévi-Strauss, C., et Note sur un Texte Inédit par Lenoir, R., et Durkheim 1960a Annales de l'Université de Paris, 1, pp. 3-54.
- Dōchoku, T., 1958 "Durkheim's Sociology", Nihon Daigaku Shakaigaku Ronshū, 13, pp. 1-10, (in Japanese).
- Dohrenwend, B.P., 1959 "Egoism, Altruism, Anomie: A conceptual Analysis of Durkheim's Types", ASR, 24, pp. 466-472.
- Douglas, J. D., 1966 "The Sociological Analysis of Social Meaning of Suicide", EJS, 7, 2, pp. 249-275.
- 1967 The Social Meanings of Suicide (Princeton) V. esp. Appendix I: "The Individual and Society in Durkheim's Suicide".
- Duguit, L., 1893 "Un Séminaire de Sociologie", RIS., 1, pp. 201-208.
- Duncan, H. D., 1960 "The Development of Durkheim's Concept of Ritual and the Problem of Social Disrelationships" in Wolff, 1960.
- Duprat, G. L., 1926 "La Psycho-sociologie en France", Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie, 37, pp. 133-160.
- 1932 "Auguste Comte et Emile Durkheim", Sozialwissenschaftliche Bausteine, Band, 4, pp. 109-140 (Jena).
- Duvignaud, J., 1965 Durkheim: Sa Vie, son Oeuvre avec un Exposé de sa Philosophie (Paris) Selected texts with Introduction.

- Elliot, M., & Merrill, F., 1934 Social Disorganisation (New York) See Appendix on Social disorganisation in French sociology.
- Ellwood, C. A., 1916 "Objectivism in Sociology", *AJS*, 22, pp. 289-305.
- Essertier, D., 1927a Les Formes Inférieures de l'Explication (Paris)
- 1927b Psychologie et Sociologie, (Paris)
- 1929 La Psychologie (Paris)
- 1930 La Sociologie (Paris)
- Essertier, D., & Bouglé, C., 1934 "Sociologie et Psychologie: Remarques Générales", *ANS*, Ser. A., fasc. 1, pp. 121-148.
- Evans-Pritchard, E.E., 1965 Theories of Primitive Religion (Oxford) Especially Chapter 3: "Sociological Theories"
- Faublée, J., 1964 "Henri Berr et l'année Sociologique", Revue de Synthèse, 3e série, 35, pp. 68-74.
- Fauconnet, P., 1898 Review of Durkheim, 1897a, *RP*, 35, pp. 618-638.
- 1920 La Responsabilité, (Paris)
- 1922 "L'Oeuvre Pédagogique d'Emile Durkheim", *RP*, 93, pp. 185-209, reprinted and tr. in *AJS*, 33, pp. 529-553 (1923), used as Introduction to Durkheim 1922a, q.v. for page references.
- 1927 "The Durkheim School in France", *SR*, 19, pp. 15-20.
- Fauconnet P., & Mauss, M., 1901 "Sociologie" in La Grande Encyclopédie, 30, pp. 165-176 (Paris).
- Ferreira, L. P., 1959 "Synthesis of the Contribution of Durkheim to Sociology", see under Divers.
- Filloux, J. C., 1963 "Durkheimism and Socialism", The Review, a Quarterly Journal of Pluralist Socialism, 5, 2, pp. 66-85.

- Milloux, J. C., 1965 "Notes sur Durkheim et la Psychologie", Bulletin de Psychologie (Groupe D'Etudes de Psychologie de l'Université de Paris), 244, 19, 1, pp. 40-51.
- Floud, J., 1965 Review of Durkheim, 1938a, JSSR, 4,, pp. 250-252.
- Foskett, J. D., 1939 Emile Durkheim and the Problem of Social Order, (Ph. D. dissertation, Department of Sociology and Social Institutions, Univ. of California, Berkeley).
- 1940 "E. Durkheim's Contribution to the Problem of Social Order", Research Studies of the State College of Washington, vol. 8.
- Fouillée, A., 1905 Les Eléments Sociologiques de la Morale (Paris) Critique of Durkheim: pp. viii sqq., pp. 159-175 and pp. 238-286 (cf. Durkheim, 1907a (3)).
- Fox, S. D., 1956 Introduction to Durkheim, 1956a.
- Friedmann, G., 1955 "La Thèse de Durkheim et les Formes Contemporaines de la Division du Travail", CIS, 19, pp. 45-58.
- 1956 Le Travail en Miettes (Paris, trans. The Anatomy of Work, London: 1961) Chapter 5, "Durkheim's Theories: Contemporary Forms of the Division of Labour".
- Gabel, J., 1963 "An Inductive Vindication of Historical Materialism", Introduction to Translated reprint of Jaszi, O., 1906.
- Gehlke, C. E., 1915 Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory (New York)
- Giddens, A., 1965 "The Suicide Problem in French Sociology", BJS, 16, 1, pp. 1-18.
- 1966 "A Typology of Suicide", EJS, 7, 2, pp. 276-295.
- Gilbert, R., s.d. Durkheim (Collection: "Problèmes") (Paris) n.d.)

- Ginsberg, M., 1936 Ch. 16: "The Place of Sociology".
- 1951 Ch. 4: "Durkheim's Ethical Theory" (reprinted in Nisbet, 1965).
- 1953 Ch. 9: "The Individual and Society".
- 1955 Ch. 14: "Durkheim's Theory of Religion", Reproduced in On the Diversity of Morals (London 1956).
- Gisbert, P. 1959 "Social Facts and Durkheim's System", Anthropos, 54, pp. 353-369.
- Le Comte Goblet d'Alviella, 1913 "La Sociologie de M. Durkheim et l'Histoire des Religions", Revue de l'Histoire des Religions", 67, pp. 192-221.
- Gold, M., 1958 "Suicide, Homicide and the Socialization of Agression", AJS, 62, pp. 651-661.
- Goldenweiser, A. A., 1915 Review of Durkheim 1912a, American Anthropologist, 17, pp. 719-735.
- 1917 "Religion and Society: a Critique of Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", reprinted as Pt. 4, Ch. 1, of History, Psychology and Culture (New York: 1933).
- 1923 Early Civilisation: an Introduction to Anthropology (New York) Ch. 16: Critique of Durkheim.
- Goody, J., 1961 "Religion and Ritual: the Definitional Problem", BJS, 12, pp. 142-164. Critique of Durkheim's use of the distinction between the sacred and the profane.
- Gouldner, A. W., 1958 Introduction to Durkheim, 1958a.
- Granet, M., 1930 See under Divers.
- Gugler, J., 1961 Die Neuere Französische Soziologie (Neuwied am Rhein).
- Günzel, K., 1934 Die Gesellschaftliche Wirklichkeit: Ein Studie der Emile Durkheim's Soziologie (Ohlau i Schl., Eschenhagen).

- Gurvitch, G.,
- 1937 "La Science des Faits Moraux et la Morale théorique chez E. Durkheim", APDSJ, 7, pp. 18-44. Repr. in Gurvitch Essais de Sociologie (1938) and La Vocation Actuelle de la Sociologie (1950)
- 1938 Essais de Sociologie (Paris) republished in a revised and augmented form as La Vocation Actuelle de la Sociologie, 1950 2nd edition, 2 vols. 1957-1962.
In particular:
"Le Problème de la Conscience Collective dans la Sociologie de Durkheim"
"La Science des Faits Moraux et la Morale Théorique chez E. Durkheim".
"Les Faux Problèmes de la Sociologie au XIX^e siècle".
- 1939 "The Sociological Legacy of L. Lévy-Bruhl", Journal of Social Philosophy, 8, pp. 61-70. Discusses theoretical disagreements between Durkheim and Lévy-Bruhl.
- 1959 "Pour le Centenaire de la Naissance de Durkheim", CIS, 6, pp. 3-10.
- 1960 See under Divers.
- Halbwachs, M.,
- 1913 La Classe Ouvrière et les Niveaux de la Vie (Paris)
- 1918 "La doctrine d'Emile Durkheim", RP, 85, pp. 3-411. A particularly clear and authoritative summary.
- 1924 Les Origines du Sentiment Religieux d'après Durkheim (Paris) republished and translated as Sources of Religious Sentiment (trs. Spaulding, J. A., New York: 1962)
- 1925 Les Cadres Sociaux de la Mémoire (Paris)
- 1930 Les Causes Du Suicide (Paris) republished and translated as The Causes of Suicide (tr. J. D. Douglas, University of California Press, forthcoming)

- Halbwachs, M., 1938a Introduction to Durkheim, 1938a.
- 1938b Morphologie Sociale (Paris)
- 1939 "Individual Consciousness and the Collective Mind", *AJS*, 44, pp. 812-822 .
- Hart, H. L. A., 1967 "Social Solidarity and the Enforcement of Morales" University of Chicago Law Review, 55, pp. 1-13.
- Hartland, E. S., 1913 Review of Durkheim 1912a, Man, 13, 6, pp. 91-96.
- Hayward, J. E. S., 1960 "Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit", *SR*, n.s. 8, pp. 17-36 and pp. 185-202.
- Hermansen, R., 1927 "El Sociologo Frances Emilio Durkheim", Atenea, Ano 4, pp. 205-214.
- Herr, L., 1893 Review of Durkheim, 1893b, Revue Universitaire, 2, 1, p. 581.
- 1894 Review of Durkheim, 1895a, Revue Universitaire, 3, 2, pp. 487-488.
- Hertz, R., 1907 "Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort", *AS*, 10, pp. 48-137 (tr. Needham, R & C., London: 1960).
- Hinkle, R. C., (Jr.) 1960 "Durkheim in American Sociology", *Wolff*, 1960.
- Höffding, H., 1914 Review of Durkheim, 1912a, *RMM*, 22, pp. 828-848.
- Honigsheim, P., 1960a "The Influence of Durkheim and his School on the Study of Religion" in *Wolff*, 1960.
- 1960b "Reminiscences of the Durkheim School", in *Wolff*, 1960.
- Horton, J., 1964 "The Dehumanization of Anomie and Alienation", *BJS*, 15, 4, pp. 283-300.
- Hubert, H., & Mauss, M., 1904 "Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie", *AS*, 7, pp. 1-146.

- Hubert, H., & Mauss, M., 1899 "Essai sur la Nature et la Fonction de Sacrifice", AS, 2, pp. 29-138 (tr. Halls, W. D., London: 1964).
- Hubert, R., 1938 "Essai sur l'Histoire des origines et des progrès de la sociologie en France", Revue de l'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation, n.s., 6, pp. 111-155 and 281-310.
- Hueso, V., 1911 La Educación Moral en la Escuela Primaria, según Durkheim (Paris), forming vol. 18, of Anales of "Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas" (Madrid: 1916).
- Hughes, E. C., 1928 "Personality Types and the Division of Labour", AJS, 33, pp. 754-768.
- Hughes, H. S., 1958 Consciousness and Society (New York).
- Huvelin, P., 1907 "Magie et Droit Individuel", AS, 10, pp. 1-47.
- Indan, F., 1960 Pozytywizm Etyczny Emila Durkheima (le Positivisme Ethique d'Emile Durkheim) / Towarzystwo Naukowe w Toruniu Prace Wydziału Filologiczno - Filozoficznego, t 9, zeszyt 1, Torun Poland / with résumé in French.
- Jacovella, O., 1925 "Sociologia e Pedagogia in Emilio Durkheim" Rivista Pedagogica, 18, pp. 280-309, 445-473, 536-586.
- Jassi, O., 1906 "An Inductive Vindication of Historical Materialism", first publ. in the review, Huszadik Szazad (Budapest) and reprinted (in English) with an introduction by J. Gabel in The Review: a Quarterly of Pluralist Socialism (Brussels) 5, 2, pp. 51-65.
Discusses Mauss & Beuchat, 1906, in the light of the Marxist Theory of Historical Materialism.
- Johnson, B. D., 1964 Emile Durkheim and the Theory of Social Integration (Unpublished M.A. Thesis, University of California, Berkeley).

- Johnson, B. D., 1965 "Durkheim's One Cause of Suicide", ASA, 30, 6, pp. 875-886.
- Jyan, Choy 1926 Etude Comparative sur les Doctrines Pédagogiques de Durkheim et de Dewey (Lyon).
- Kagan, G., 1938 "Durkheim et Marx", Revue de l'Histoire Economique et Sociale, 24, 3, pp. 233-245.
- Kardiner, A., & Preble, E., 1961 They Studied Man (London) Chapter on Durkheim, pp. 108-133.
- Kattsoff, L. O., 1954 "Methodological Commentaries on Sociology", Revista Mexicana de Sociología, 16, pp. 185-195, (in Spanish).
- König, R., 1956 "Drei Unbekannte Werke von E. Durkheim", KZS, 8, pp. 642-647.
- 1958 "E. Durkheim", KZS, 10, pp. 561-586.
- 1962 "Die Religionssoziologie bei Emile Durkheim", Probleme der Religionssoziologie, ed. by D. Goldschmidt & J. Matthes, Sonderheft 6 der KZS, pp. 36-49 (Köln und Opladen).
- Koseki, T., 1955 "Social Factors in E. Durkheim's Theory", Japanese Sociological Review, 6, pp. 51-67 (in Japanese).
- Kroeber, A. L., 1935 "History and Science in Anthropology", American Anthropologist, n.s., 37.
- Kruijt, J. P., 1958 "Het Sociologisme van E. Durkheim", Mens en Maatschappij, 33, pp. 3, sqq. (Amsterdam) (in Dutch).
- Kubali, H. N., 1950 Preface to Durkheim, 1950a.
- Murauchi, K., 1958 "Japan and Durkheim's Sociology", Japanese Sociological Review, 34, pp. 21, sqq. (In Japanese).
- 1960 "Durkheim's Influence on Japanese Sociology", in Wolff, 1960.
- Lacombe, P., 1911 "Etudes sur la Génésique, le Totémisme et l'Exogamie d'après Emile Durkheim", RSH, 23, pp. 1-19 and 165-178.

- Lacombe, R., 1925 "L'interprétation des Faits Matériels dans la Méthode de Durkheim", RP, 99, pp. 369-388.
- 1926a La Méthode Sociologique de Durkheim (Paris).
- 1926b "La Thèse Sociologique en Psychologie", RMM, 33, pp. 351-377.
- Lacroze, R., 1960a "Emile Durkheim à Bordeaux", Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux, 4e série, 17, pp. 1-6.
- 1960b See under Divers.
- La Fontaine, A. P., 1926 La Philosophie d'E. Durkheim (Sociologie Générale) (Paris).
- Lalande, A., 1960 See under Divers.
- Landry, A., 1906 Principes de Morale Rationnelle (Paris) (cf. Durkheim, 1907a (5)).
- Lang, A., 1904 "Dr. Durkheim on 'Social Origins'", Folklore, 15, pp. 100-102.
- Lasserre, P., 1913 La Doctrine Officielle de l'Université (Paris) pp. 173-246.
- Lear, E. N., 1961 "Emile Durkheim as Educator", Journal of Educational Sociology, 34, pp. 193-204.
- Le Bras, G., 1960 See under Divers.
- 1966 "Note sur la Sociologie Religieuse dans l'Année Sociologique," Archives de Sociologie des Religions, 21, pp. 47-53.
- Leguay, P., 1912 "M. Emile Durkheim", Universitaires d'aujourd'hui (Paris).
- Lenoir, R., 1918 "Emile Durkheim et la Conscience Moderne", MF, 77, pp. 577-595.
- 1930 See under Divers.
- 1959 "Emile Durkheim and the Social Environment of his Time", See under Divers.

- Lencir, R., 1960 See under Divers.
- Leuba, J. H., 1913 "Sociology and Psychology: The Conception of Religion and Magic and the place of Psychology in Sociological Studies", *AJS*, 19, pp. 323-342. Discussion of views of Durkheim and of Hubert and Mauss.
- Lévi-Strauss, C., 1945 "French Sociology" in Survitch, G., and Moore, W. E., Twentieth Century Sociology (New York).
- 1950 Introduction de Mauss, M., Sociologie et Anthropologie (Paris).
- 1960 "Ce que l'Ethnologie doit à Durkheim", See under Divers.
- 1962a Le Totémisme Aujourd'hui (Paris).
- 1962b La Pensée Sauvage (Paris)
- Lévy-Bruhl, H., 1937 "Rapports du Droit et de la Sociologie", *APDSJ*, 7, pp. 21-25.
- 1951 "In memoriam: Marcel Mauss", *AS*, 3e série, pp. 1-4.
- Lévy-Bruhl, L., 1903 La Morale et la Science des Moeurs (Paris) Translated as Ethics and Moral Science (London: 1905).
- 1910 Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures (Paris).
- 1922 La Mentalité Primitive (Paris).
- 1927 L'Ame Primitive (Paris).
- 1931 Le surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive (Paris).
- 1935 La Mythologie Primitive (Paris).
- 1938 L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs (Paris).
- 1949 Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl (Préface de Maurice Léonhardt) (Paris).

- Lowie, R. H., 1924 Primitive Religion (New York)
- 1937 The History of Ethnological Theory (New York) Chapter xii, pp. 196-229.
- Lukes, S. M., 1966 "On the History of Sociological Theory", BJS, 17, 2, pp. 194-203.
- 1967 "Alienation and Anomie" in Laslett, P., and Runciman, W. G., Philosophy, Politics and Society, Series III (Oxford)
- 1968 "Marcel Mauss" in International Encyclopedia of the Social Sciences (New York)
- Lupu, I., 1931 Die Grundlagen der Gesellschaft, das Recht und die Religion in der Durkheim-schule: Ihr besonderer widerhall in der Jenenser Jerusalemischen Soziologie (Iasi: Viata Romacasa).
- Mac Kensie, J. S., 1925 "L'Education Morale d'Emile Durkheim", Litteris, pp. 185-196 (Dec)
- Maclean, Y Estenos, R., 1959 "The Importance of Emile Durkheim in the History of Sociology", See under Divers.
- Madge, J., 1962 The Origins of Scientific Sociology (London) Chapter 1: "Suicide and Anomie".
- Malinowski, B., 1913 Review of Durkheim, 1912a, Folklore, 24, pp. 525-531.
- 1925 "Magic, Science and Religion" in Needham, J., (ed.) Science, Religion and Reality, (New York).
- 1926 Crime and Custom in Savage Society (London & New York).
- Marica, G. E., 1932 Emile Durkheim : Soziologie und Soziologismus: Sozialwissenschaftliche Bausteine, Band 6, (Jena).
- Marjolin, R., 1937 "French Sociology: Comte and Durkheim", AJS, 42, pp. 693-704 and corrections pp. 901-902.
- Maritain, J., 1930 Religion et Culture (Paris)

- Masson-Coursel, P., 1947 "La Sociologie de Durkheim et la Psychoanalyse", Psyché: Revue Internationale de Psychoanalyse et des Sciences de l'Homme, 2, pp. 1439-1442.
- Maublanc, R., 1930 See under Divers.
- Mauchaussat, G., 1928 "Sur les Limites d'Interprétation Sociologique de la Morale", RMM, 35, pp. 347-379.
- Maunier, R., 1920 Manuel Bibliographique des Sciences Sociales et Economiques (Paris).
- Maus, H., 1956 A Short History of Sociology (Stuttgart: first publ. in English, London: 1962) Chapter 11, "Durkheim, his School and his Opponents".
- Mauss, M., 1920 Introduction to Durkheim, 1920a.
- 1924 "Rapports Réels et Pratiques de la Psychologie", AS, n.s. 2, pp. 95-176.
- 1925a "In Memoriam, l'Oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs", AS, n.s. 1, pp. 7-29.
- 1925b "Essai sur le Don", AS, n.s. 1, pp. 30-186 (reprinted in Mauss, 1950 and translated by Needham, R., London: 1954).
- 1927a "Notices Biographiques", AS, n.s., 2, pp. 3-9.
- 1927b "Division et Proportions des Divisions de la Sociologie", AS, n.s., 2, pp. 95-176.
- 1928 Introduction to Durkheim, 1928a.
- 1934 "Fragment d'un Plan de Sociologie Générale Descriptive. Classification et Méthode d'Observation des Phénomènes Généraux de la Vie Sociale dans les Sociétés de Types Archaïques (Phénomènes Spécifiques de la Vie Intérieure de la Société)", AS, ser. A, fasc. 1, pp. 1-56.

- Mauss, M., 1937 Introduction to Durkheim, 1937a.
- 1947 Manuel d'Ethnographie. Edited by Paulme, Denise (Paris) An edited record, made from shorthand notes, of a course given at the Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.
- 1950 Sociologie et Anthropologie. (Paris, 3rd edition, 1966) A collection of reprinted articles.
- Mauss, M., & Hubert, H., 1899 "Essai sur la Nature et la Fonction de Sacrifice", AS, 2, pp. 29-138 (reprinted in Mauss, 1909 and translated by Halls, W. D., London: 1964)
- Mauss, M., & Fauconnet, P., 1901 "Sociologie", La Grande Encyclopédie, 30, pp. 165-176.
- Mauss, M., & Durkheim, E., 1903 See under Durkheim 1903a (i).
- Mauss, M., & Beuchat, H., 1906 "Essai sur les Variations Saisonnières des Sociétés Eskimos. Etude de Morphologie Sociale", AS, 9, pp. 39-132 (reprinted in Mauss, 1950, 3rd edition 1966).
- Mauss, M., & Hubert, H., 1909 Mélanges d'Histoire des Religions. (Paris) Collection of reprinted articles.
- Maybury-Lewis, D. H. P., 1965 "Durkheim on Relationship Systems", JSSR, 4, pp. 253-260.
- Hazel, H., 1899 "Sociologies Contemporains", MF, 29, pp. 662-691. On Durkheim, v. pp. 675-691.
- Meillet, A., 1906 "Comment les Mots changent de Sens", AS, 9, pp. 1-38.
- Mendieta & Nunez, L. 1959a "A Short Panegyric Essay in Honour of E. Durkheim", See under Divers.
- 1959b "Emile Durkheim: the State and Democracy". See under Divers (reprinted in JSSR, 3, pp. 255-260).
- Merton, R. K., 1934a "Durkheim's Division of Labour in Society", AJS, 40, pp. 319-328 [Reprinted in Nisbet 1965].

- Merton, R. K., 1934b "Recent French Sociology", Social Forces, 12, pp. 537-545.
- Mitchell, M. M., 1931 "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", PSQ, 46, pp. 87-106.
- Monnerot, J., 1946 Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses (Paris).
- Morrish, J., 1967 Disciplines of Education (London) Section on Durkheim.
- Murroni, B., 1960 "La Nozione di Coscienza Collettiva nella Sociologia di Sturzo con Riferimento alla Sociologia di Durkheim", Sociologia (Milan) 5, pp. 384-410.
- Nasgele, K. S., 1958 "Attachment and Alienation: Complementary Aspects of the Work of Durkheim and Simmel" AJS, 62, pp. 580-589.
- Naka, Y., 1961 "On the Basic Problems of Durkheim's Sociology" in Tetsugaku, 39, pp. 9-38 (In Japanese).
- Nakajima, A., 1960 "E. Durkheim's Theory of Education", Tohoku Shakaihakukai Kaihō, 10, pp. 8-14, (in Japanese).
- Needham, R., 1963 Introduction to Durkheim, 1963b.
- Neyer, J., 1960 "Individualism and Socialism in Durkheim", in Wolff, 1960.
- Nisbet, R. A., 1943 "The French Revolution and the Rise of Sociology in France", AJS, 49, pp. 156-164.
- 1952 "Conservatism and Sociology", AJS, 58, pp. 167-175.
- 1965 Emile Durkheim, (Englewood Cliffs, N. J.) with Selected Essays by Merton, R. K., (repr. of Merton, 1934a), Selvin, H. C., (revised version of Selvin, 1958), Ginsberg, M., (repr. of Ginsberg, 1951), and Bellah, R., (repr. of Bellah, 1959).
- 1966 The Sociological Tradition (New York).

- North, C. C., 1926 Social Differentiation (Chapel Hill) part 4.
- Olsen, M. D., 1965 "Durkheim's Two Concepts of Anomie", Sociological Quarterly, 6, 1, pp. 37-44.
- Ottaway, A. K. C., 1955 "The Educational Sociology of Emile Durkheim", BJS, 6, pp. 213-227.
- Ouy, A., 1926 "L'Education Morale", RIS, 34, pp. 199-206.
- 1927 "La Méthode Sociologique de Durkheim", RIS, 35, pp. 371-383 (Review of Lacombe, 1926a).
- 1939 "Les Sociologues et la Sociologie: Deuxième partie, le Sociologisme, Emile Durkheim", RIS, 47, pp. 245-275.
- Parodi, D., 1909 Traditionalisme et Démocratie (Paris) Discusses conservative implications of Durkheim's doctrines.
- 1919 La Philosophie Contemporaine en France (Paris: 2nd ed., 1926) Chapter 5, "Emile Durkheim et l'Ecole Sociologique," pp. 113-160.
- Parsons, T., 1937 The Structure of Social Action (New York) 2nd edition 1949) especially Chapters 8-12.
- 1960 "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", in Wolff, 1960.
- Pécaut, F., 1918 "Emile Durkheim", Revue Pédagogique, n.s., 72, pp. 1-20.
- 1920 "Un Spiritualisme Scientifique: la Philosophie d'Emile Durkheim", Revue de l'Enseignement Français hors de France, 2.
- 1921 "Auguste Comte et Emile Durkheim", RMM, 28, pp. 639-655.
- Péguy, C., 1897 Review of Durkheim, 1897a, Revue Socialiste 155, pp. 635-636 (Nov.). This is published under the pseudonym "Pierre Deloivre", which Péguy used for all his articles in the Revue Socialiste except the first (I must

thank Mr. E. Cahm for this reference).

- 1906 "De la Situation faite à l'Histoire et à la Sociologie dans les Temps Modernes", Cahiers de la Quinzaine, 3e Cahier de la 8e série. "De la situation faite au Parti Intellectuel dans le Monde Moderne", Ibid., 5e Cahier de la 8e série (reprinted in Oeuvres en Prose, Paris: 1959, pp. 991-1078); also in Situations, Paris: 1940).
- Peristiany, J. G., 1953 Introduction to Durkheim, 1953b.
- 1960 "Durkheim's Letter to Radcliffe-Brown", in Wolff, 1960.
- Perry, R. B., 1921 "Des Formes de l'Unité Sociale", Congrès des Sociétés Philosophiques Américaine, Anglaise, Belge, Italienne et Française, Communications et Discussions, (Paris) pp. 445-470. Followed by discussion by Lenoir, Fauconnet, Pécaut and Perry, pp. 470-473.
- 1926 General Theory of Value (New York) Especially Chapters 14-17.
- Petersen, C., 1944 Emile Durkheim: En Historisk Kritisk Studie: Medsærligt Heusyn til hans elmin-delige Sociologi eller Samfunds Filosofi (Emile Durkheim: A Historical Critical Study with Special Regard to his General Sociology or Social Philosophy). (Copenhagen: Ejnar Munksgaard,)
- Peterson, R. A., 1963 Comment on Steeman, 1963, JSSR, 3, pp. 108-110.
- Peyre, H., 1960a "Durkheim: The Man, his Time and his Intellectual Background", in Wolff, 1960.
- 1960b Foreword to Durkheim, 1960b.
- Piaget, J., 1928 "Logique Génétique et Sociologie", RP, 105, pp. 167-205.
- 1932 Le Jugement Moral chez l'Enfant (Paris) tr. as The Moral Judgment of the Child. (Illinois: 1948).
- Pierce, A., 1960 "Durkheim and Functionalism", in Wolff, 1960.

- Pizzorno, A., 1963 "Lecture Actuelle de Durkheim", EJS, 4, 1, pp. 1-36, repr. and tr. from Quaderni Sociologici, 12, 3, pp. 272-309.
- Porras, D., 1962 "Durkheim and Sociology", Revista Mexicana de Sociologia, 24, 1, pp. 225-234.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1952 Structure and Function in Primitive Society (London)
 Chap. vi The Sociological Theory of Totemism
 Chap. viii Religion and Society
 Chap. ix On the Concept of Function in Social Science.
- Ransby, O., 1957 Durkheim os andre on selvmord og social Struktur (Durkheim and others on Suicide and Social Structure) (Oslo, University of Oslo, Inst. of Sociology).
- Ramulf, S., 1955 "Methods of Sociology: with an Essay: Remarks on the Epistemology of Sociology", Acta Jutlandica, Amskrift for Aarhus Universitet, 27.
- Rauh, F., 1904 "Science et Conscience", RP, 57, pp. 359-367.
- Recaséns Siches, L., 1959 "Estimate of Durkheim", See under Divers.
- Rex, J., 1963 "Durkheim", New Society, 26.
- Richard, G., 1912 La Sociologie Générale (Paris)
- 1923 L'Athéisme dogmatique en Sociologie Religieuse (7e cahier de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Strasbourg)).
- 1928 "Nouvelles Tendances Sociologiques en France RIS, 36, pp. 648 sqq.
- 1932 "Auguste Comte et Emile Durkheim", RIS, 40, pp. 603-612.
- 1930 "La Pathologie sociale d'E. Durkheim", RIS, 38, pp. 113-126.
- 1935 "Avant-propos Inédit, écrit spécialement par M. Gaston Richard à l'occasion de ce Numéro Exceptionnel", RIS, Supp. 43, pp. 9-33.
 Account of Richard's career.

- Richter, M., 1960 "Durkheim's Politics and Political Theory", Wolff, 1960.
- Rossi, P. H., 1958 "Emile Durkheim and George Simmel", AJS, 62, p. 579.
- Rumney, J., 1934 Herbert Spencer's Sociology: A Study in The History of Social Theory (London)
See especially pp. 81-91 on Spencer and Durkheim.
- Salomon, A., 1960 "Some aspects of the legacy of Durkheim", in Wolff, 1960.
- Sarrailh, J., 1960 See under Divers.
- Schaub, E., 1920 "A Sociological Theory of Knowledge", Philosophical Review, 29, pp. 319-339.
- Schatz, A., 1907 L'Individualisme Economique et Sociale (Paris) Chapter viii, "L'Individualisme Sociologique".
- Schnore, L. F., 1958 "Social Morphology and Human Ecology", AJS, 62, pp. 620-634.
- Seger, Imogen, 1957 Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion (Monograph Series, Bureau of Applied Social Research, Columbia Univ., New York). A particularly useful survey.
- Selvin, H. C., 1958 "Durkheim's Suicide and Problems of Empirical Research", AJS, 62, pp. 607-619 (revised version in Nisbet, 1965).
- Sholtz, J., 1935 "Durkheim's Theory of Culture", Reflex.
- Sicard, E., 1960 "Essays on the Social Setting of Emile Durkheim's Works", Revista Mexicana de Sociologia, 21, pp. 893-956, and 23, pp. 465-490 (1961). (in Spanish).
- Siches, L. R., 1959 "Balance sobre Durkheim", See under Divers.
- Simiand, F., 1895 "L'Année Sociologique 1897", RHM, 6, pp. 608-653, v. pp. 644-649 on Durkheim 1895a and pp. 651-653 on AS, Première Année.
- 1903 "Méthode Historique et Science Sociale", Revue de Synthèse Historique, 6, pp. 1-22, 129-157.

- 1912 La Méthode Positive et la Science Economique (Paris)
- 1922 Statistique et Expérience, Remarques de Méthode (Paris)
- 1932 Le Salaire, l'Evolution Sociale et la Monnaie (Paris). Vol. 1, Methodological Introduction.
- Simon, W. M., 1963 European Positivism in the Nineteenth Century (Ithaca, New York)
- Simpson, G., 1933a "An Estimate of Durkheim's Work", The Division of Labour in Society (New York) (omitted in subsequent editions).
- 1933b "Emile Durkheim's Social Realism", Sociology and Social Research, 28, pp. 2-11.
- 1933c Introduction to Durkheim 1933b.
- 1950 "Methodological Problems in determining the Aetiology of Suicide", ASR, 16, pp. 658-663.
- 1963 Emile Durkheim (Selections from his work, with an introduction and commentaries).
- Small, A. W., 1898 Comments on Durkheim, 1898a, AJS, 3, p. 700
- 1899 Comments on Durkheim, 1899a, AJS, 5, p. 124
- 1900 Comments on Durkheim, 1900a, AJS, 6, pp. 276-277.
- 1902a Review of Durkheim, 1902b, AJS, 7, pp. 56-568.
- 1902b Comments on Durkheim, 1902a, AJS, 8, pp. 277-278.
- 1905 Comments on Durkheim, 1905a, AJS, 11, pp. 122-133.
- 1924 Review of Durkheim, 1922a, AJS, 29, pp. 608-609.
- Sorel, G., 1895 "Les Théories de M. Durkheim", Le Devenir Social, 1, pp. 1-26 and 148-180.

- Sorokin, P., 1928 Contemporary Sociological Theories (New York and London) Chapter viii, section 4, pp. 463-480.
- Spencer, R. F., 1958 "Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk", American Anthropologist, 60, pp. 640-657.
- Stanner, W. E. H., 1967 "Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion" in Freedman, M. (ed.) Social Organisation: Essays presented to Raymond Firth (London).
- Starcke, C. N. 1932 Laws of Social Evolution and Social Ideals (Copenhagen) especially pp. 294-315.
- Steman, T. M., 1963 "Durkheim's Professional Ethics", JSSR, 2, pp. 163-181.
- Stoetzel, J., 1957 "Sociology in France: an Empiricist View", H. Becker and A. Boskoff, Modern Sociological Theory in Continuity and Change (New York).
- Sumpf, J., 1965 "Durkheim et le Problème de l'Étude Sociologique de la Religion", Archives de Sociologie des Religions, 20, pp. 63-73.
- Tarde, G., 1893 "Questions Sociales", RP, 35, pp. 618-638.
- 1894 "Les Deux Éléments de la Sociologie", Lecture faite au 1^{er} Congrès International de Sociologie 1894, Annales de l'Institut International de Sociologie, t. 1., p. 895 sqq, repr. in Tarde, 1898a, pp. 63-94.
- 1895a La Logique Sociale (Paris).
- 1895b "Criminalité et Santé Sociale", RP, 39, pp. 148-162 repr. in Tarde, 1898a, pp. 136-158.
- 1895c "La Sociologie Élémentaire", Annales de l'Institut International de Sociologie, t. 2.
- 1898a Études de Psychologie Sociale (Paris)
- 1898b Les Lois Sociales (Paris)

- Taylor, S., 1963 "Some Implications of the Contribution of E. Durkheim to Religious Thought", Philosophical and Phenomenological Research; 24, 1, pp. 125-134.
- Teleshnikov, F., 1928 "E. Durkheim o predmete i Metode Sociologii", Vestnik Kommunisticheskoi Akademii, 30, pp. 159-188 (in Russian).
- Timashieff, N., 1955 Sociological Theory: its Nature and Growth, (Garden City, New York).
- Tiryakian, E. A., & Bellah, R. N., & Alpert, H., 1960 "On Durkheim: an exchange", ASR, 25, pp. 406-408.
- Tiryakian, E. A., 1962 Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. (Englewood Cliffs, N. J.).
- 1964a "Introduction to a Biographical Focus on Emile Durkheim", JSSR, 3, 2, pp. 247-254.
- 1964b "Durkheim's Two Laws of Penal Evolution", JSSR, 3, 2, pp. 261-266.
- 1965 "A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber" (Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association), EJS, 7, 2, pp. 330-336.
- 1967 Introduction to Durkheim, 1967a.
- Tönnies, F., 1898 Review of Durkheim, 1895a, Archiv für Systematische Philosophie, Band IV, pp. 495-499.
- 1929 Soziologische Studien und Kritiken (Jena) vol. 3, pp. 215-227.
- Tosti, G., 1898a "The Delusions of Durkheim's Sociological Objectivism", AJS, 4, pp. 171-177.
- 1898b "Suicide in the light of Recent Studies", AJS, 3, pp. 464-478.
- Tufts, J. H., 1896 "Recent Sociological Tendencies in France", AJS, 1, pp. 446-456.

- Ulken, H. Z., 1960 "Durkheim et l'Enseignement des Sciences Sociales en Turquie", Sosyoloji Dergisi, 15, pp. 7-29 (in Turkish).
- Van Gennep, A., 1920 L'Etat Actuel du Problème Totémique (Paris).
- Vialatoux, J., 1939 De Durkheim à Bergson (Paris).
- Viano, C. A., 1963 "La Dimensione Normativa nella Sociologia di Durkheim", Quaderni Sociologici, 12, 3, pp. 310-353.
- Villegas, O. U., 1959 "Durkheim's Sociological Method in its Application to the Study of Suicide", See under Divers.
- Wallis, W. D., 1914 "Durkheim's View of Religion", Journal of Religious Psychology, 7, pp. 252-267.
- Weatherby, U. G., 1917 Review of Durkheim 1912a, AJS, 18, pp. 843-846.
- Webb, C. C. J., 1916 Group Theories of Religion and the Individual (London).
- Webster, H., 1913 Review of Durkheim 1912a, AJS, 18, pp. 843-846.
- Weiss, H. P., 1964 "Durkheim, Denmark and Suicide", Acta Sociologica, 7, pp. 264-278.
- Wilson, E. M., 1934 "Emile Durkheim's Sociological Method", Sociology and Social Research, 18, pp. 511-558.
- Wilson, E. K., 1961 Introduction to Durkheim, 1961a.
- 1963 "L'Influence de Durkheim aux Etats-Unis: Recherches Empiriques sur le Suicide", RFS, 4, 1, pp. 3-11.
- Wirth, L., 1938 "Social Interaction: the Problems of the Individual and the Group", AJS, 44, pp. 965-979.
- Wolff, K. H., 1958 "The Challenge of Durkheim and Simmel", AJS, 62, pp. 590-596.

- 1960 Emile Durkheim (1858-1917) (Ohio).
A collection of Essays by Peyre, H.,
Neyer, J., Bohanan, P., Duncan, H. D.,
Parsons, T., Pierce, A., Richter, M.,
Coser, L. A., Honigsheim, P., Salomon, A.,
Hinkle, R. C., Kurachi, R., and Peristiany,
J. G., with translations of writings by
Durkheim and a Bibliography. Republ. as
Essays on Sociology and Philosophy, (New
York and London: 1964).
- Wolin, S. S., 1960 Politics and Vision: Continuity and
Innovation in Western Political Thought
(Boston: 1960; London: 1961) Chapter 10.
- Worms, R., 1907 Philosophie des Sciences Sociales, 3 vols.
(Paris).
- 1917 "Emile Durkheim", RIS, 25, pp. 561-568.
- 1921 La Sociologie, sa Nature, son Contenu, ses
Attaches (Paris).
- Worsley, P. M., 1956 "E. Durkheim's Theory of Knowledge", SR,
n.s. 4, pp. 47-62.

APPENDICES.

APPENDIX A.COURSES OF LECTURES GIVEN BY DURKHEIM AT BORDEAUX AND PARIS¹.Bordeaux

- 1887-8 Cours Public de Science Sociale: La Solidarité sociale
Conférence de Pédagogie.
- 1888-9 Cours Public de Sociologie: 1) La Famille, Origines,
Types Principaux; 2) Morale et Philosophie du
Droit chez Kant.
Conférence de Pédagogie: Explication des Auteurs.
Education de l'Intelligence
- 1889-90 Cours Public de Sociologie: Le Suicide.
Conférence de Pédagogie: Histoire de la Pédagogie.
Education Morale.
- 1890-1 Cours Public de Sociologie: Physiologie du Droit et
des Moeurs [La Famille].
Conférence de Pédagogie: Pédagogie française au
XVIII^e et XIX^e siècle.
Education Intellectuelle.
- 1891-2 Cours Public de Sociologie: La Famille (a partir de
la Famille Patriarcale).
Conférence de Pédagogie: L'Education et la Pédagogie
dans l'Antiquité.
Pédagogie Pratique.
- 1892-3 Cours de sociologie: La Sociologie Criminelle.
Conférence de Pédagogie: La Pédagogie au XIX^e siècle.
Cours de Psychologie appliquée à l'Education.
- 1893-4 Cours de Sociologie: La Sociologie Criminelle (suite):
La Peine; La Responsabilité; La Procédure.
Cours de Psychologie appliquée à l'Education.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation
de Philosophie.

1. This list, which is as complete as possible on available evidence, supersedes the selective list given in Alpert, 1939a, pp.64-66. In compiling it, I have made use of the Annuaire des Facultés de l'Université de Bordeaux, the Revue Universitaire, the Revue de Philosophie, the Revue Internationale de Sociologie, the supplements of the RUI, the various introductions and prefaces to Durkheim's works, and Mauss, 1925a. Where these indications differ, I have stated Mauss's information in square brackets: he cannot necessarily be relied upon for strict accuracy in information of this kind. On the other hand, the printed announcements may be misleading.

- 1894-5 Cours de Sociologie: La Religion.
Conférence de Psychologie.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1895-6 Cours de Sociologie: l'Histoire du Socialisme [La Famille].
Conférence de Psychologie: les Emotions; l'Activité.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1896-7 Cours de Sociologie: Physique Générale des Mœurs et du Droit.
Conférence de Psychologie.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1897-8 Cours de Sociologie: Physique Générale des Mœurs et du Droit.
Conférence de Psychologie.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1898-9 Cours de Sociologie: Physique Générale des Mœurs et du Droit.
[Théorie de l'Obligation, de la sanction et de la Moralité]
Cours de Pédagogie: l'Éducation Morale.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1899-1900 Cours de Sociologie: Physique Générale des Mœurs et du Droit (fin) (la Peine; la Responsabilité)
[Morale Civique et Professionnelle; Organisation Domestique et la Morale Domestique].
Cours de Pédagogie: l'Éducation Morale.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1900-1 Cours de Sociologie: Les Formes Élémentaires de la Religion.
Cours de Pédagogie: l'Éducation Intellectuelle.
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.
- 1901-2 Cours de Sociologie: Histoire des Doctrines Sociologiques
Cours de Pédagogie: Psychologie appliquée à l'Éducation
Exercices Pratiques pour les Candidats de l'Agrégation de Philosophie.

Paris

- 1902-3 [Physiologie du Droit et des Moeurs. Pt.I; Morale de la Société].
[L'Organisation Domestique]
L'Education Morale.
Conférences sur la Pédagogie de la Renaissance.
Exercices Pratiques pour les Candidats à l'Agrégation de Philosophie.
- 1903-4 [Physiologie du Droit et des Moeurs. Pt.II; Morale des Groupes Spéciaux de la Société: Famille, Groupes Professionnels, etc.]
La Pédagogie au Commencement du XIX^e siècle (Pestalozzi et Herbart).
De l'Enseignement de la Morale à l'Ecole Primaire.
Exercices Pratiques pour les Candidats à l'Agrégation de Philosophie.
- 1904-5 La Morale (incl. Morale Civique et Professionnelle).
L'Histoire de l'Enseignement Secondaire en France.*
- 1905-6 [La Famille.]
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
L'Education Intellectuelle à l'Ecole Primaire.
Exercices pour la Préparation au Diplôme d'Etudes et à l'Agrégation.
- 1906-7 La Religion: Origines (Cours Public).
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
L'Education Morale à l'Ecole.
- 1907-8 L'Evolution du Mariage et de la Famille.
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
L'Enseignement de la Morale à l'Ecole.
- 1908-9 La Morale.
[Physiologie du Droit et des Moeurs, Pt.I; Morale de la Société.]
[L'Organisation Domestique.]
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
Histoire des Doctrines Pédagogiques.
- 1909-10 La Morale (suite)
[Physiologie du Droit et des Moeurs, Pt.II; Morale des Groupes Spéciaux de la Société: Famille, Groupes Professionnels, etc.]
[La Famille.]
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
Histoire des Doctrines Pédagogiques.

* Delivered at the Ecole Normale Supérieure (v.1938a).

- 1910-11 La Morale (suite) - Droit de Propriété - Morale Contractuelle - Morale Individuelle.
L'Enseignement Secondaire en France.*
L'Education Intellectuelle.
- 1911-12 Théorie des Transactions dans la Responsabilité.
L'Education Morale à l'Ecole.
Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
Exercices pour les Etudiants à la Licence.
- 1912-13 Formation et Développement de l'Enseignement Secondaire en France.*
- 1913-14 Pragmatisme et Sociologie.
L'Enseignement de la Morale à l'Ecole.
Exercices Pratiques pour les Candidats à la Licence
- 1914-15 La Morale (incl. Morale Civique et Professionnelle)(?)
[La Morale Théorique.]
- 1915-16 La Philosophie Sociale d'Auguste Comte.
[La Morale Civique et Professionnelle.]
Les Grands Doctrines Pédagogiques du XVIII^e et du XIX^e siècle.
Exercices Pratiques pour les Candidats de la Licence

* Delivered at the Ecole Normale Supérieure (v. 1932).

DURKHEIM AS EXAMINER.Contents:

1. Essay on Characters (Ribéry).
2. Stirner and Nietzsche (Lévy).
3. Solidarity of the Family in the Criminal Law of Ancient Greece (Glötz).
4. The Family in Ancient Israel (Lévy).
5. The Pedagogy of Herbart (Gockler).
6. Fourier; a Contribution to the Study of French Socialism (Bourgin).
7. The Ethics of Guyau (Aslan).
8. The Psychology of a Religion (d'Allonnes).
9. Systematisation in the Sciences; its Conditions and its Principles (Mangé).
10. The First Intellectual Awakening of the Child (Gramaussel).
11. The Principles of Every Philosophy of Action (Pradines).
12. From Animal Training to Education (Mendousse).
13. Prayer; a Study in Religious Psychology (Segond).
14. Honour; sentiment and moral Principle (Terrailon).

During his career at Paris, Durkheim regularly sat on juries to examine doctoral theses. Reports of the oral examinations appear in the supplements to the Revue de Métaphysique et de Morale and in the Revue de Philosophie (henceforth R.M. and R. de P). There follows a translation of all of Durkheim's contributions on these occasions, introduced by a summary account of the context of the discussion, where necessary. These contributions are set out chronologically under journal, volume, month and year,

together with the author and title of the thesis being examined. Where reports appear in both journals, the longer report is selected. (All candidates received their doctorates.)

S.L.

1. RMM, Volume XI, July 1903.

M. Ribéry. Essay on Characters¹.

The thesis deals with the classification of characters, seeking for a natural hierarchy of the elements of character. It attempts to provide a classification of temperaments, which are held to be dependent upon the laws of life, a classification which reproduces the order of nature. M. Ribéry claims to have improved upon Ribot's work on this subject.

Durkheim: I will ask you first why you have employed the deductive method. I am aware that, in a chapter in your book, you cover yourself by invoking the authority of J.S. Mill, who in effect recommends this method. But your argument does not seem to me to be sufficient. It seems to me, on the contrary, that in a science such as that of ethology, that is, in what one might call the science of individuals, the method needed is that which begins from observation.

1. i.e. character-dispositions, the subject of ethology.

Ribéry replies at length, saying that, according to Mill, the science of ethology begins from general laws, discovered by observation. He himself holds that it is necessary to begin with a priori ideas; particular observations may be biased and misleading. The time for observation is when a set of classifications has been established.

Durkheim: You say that emotion is altruistic. I shall ask you now, therefore, how you manage to deduce altruism from emotion.

Ribéry: I do not deduce altruism from emotion, but I assert simply that emotion is altruistic.

Durkheim: Could you give an example?

Ribéry: I might give as an example woman who is more altruistic than man.

Durkheim: Why do you say that the affective type, which corresponds to the sanguine temperament, is altruistic, since emotion, according to you, is not present in the affective type?

Ribéry: I did say that the sanguine temperament is altruistic. Its altruism is very modified. The sanguine type is a sensitive type, and what is predominant in his case is sensation. But sensation is no less the point of departure for emotion. It is not surprising therefore that there is in his case as it were the appearance of altruism.

Durkheim: The examples which you take, whether from literature or from history, do not appear to me to be very conclusive. So far as historical persons are concerned, we in general do not know them except as transformed by legend. And as to persons taken from literature, in any case imaginary beings, they can prove nothing at all.

Ribery: The choice of examples is in fact very difficult and has given me much trouble. Historical persons have this advantage for a general study such as I have undertaken, that they are known by all. Moreover, modern historical criticism permits us to know about them today or at least a certain number of them with sufficient precision. As to persons taken from literature, they have not existed, it is true; but the writers and the poets who have created them have observed, and their observations, although they do not have a properly scientific end, none the less have a very great value.

Durkheim: I will now ask you why you did not think of making habit one of the principal elements in your classification.

Ribery: Habit certainly plays a very great role in the life of man. But this power of inhibition is not primitive in man. The power of inhibition only establishes itself in us little by little by successive conquests. It is there-

fore through the power of inhibition that I might have been led to make of habit one of the fundamental elements of my classification, but if I have not spoken at the beginning of the power of inhibition, it is precisely for the very reason that this power does not appear until fairly late.

Durkheim: Finally, in your scheme, you say that the educator must define the distinct character of the child and that he must constantly have before his eyes this distinct or ideal character. Do you not think that the end which the educator should pursue lies outside the child?

Ribery: It is certainly true, on the one hand, that the child must be prepared for life. But it is no less true that the educator has the duty to respect the individual nature of each person. The problem will therefore be the following: given a particular determinate individual and determinate environment, how to adapt in the best possible manner that individual to that environment.

Durkheim: But you have not observed yourself that the rules which you derived from your classification seemed to have the effect of developing characters?

Ribery: I said that the rules which one may draw from the classification can only produce undesirable effects if one mis-applies them.

2. RMI, Volume XII, May 1904.

M. Albert Lévy. Stirner and Nietzsche.

Levy criticises the view that Stirner and Nietzsche were exponents of a similar "individualism", on the grounds that Stirner was a Left-Hegelian and Nietzsche a disciple of Schopenhauer. Nietzsche did not know Schopenhauer's work. Besides their doctrines differ profoundly.

Durkheim praises Lévy's thesis, "his method, his conscience", and asks, "Do you not think all the same that there is between Schopenhauer's and Nietzsche's thought a development, an advance, and that at bottom it is really the same thought in different forms; they are two mythologies of the individual, two variations on the same theme?"

3. R de P, Volume IV (2), October 1904.

M. Glotz. Solidarity of the Family in the Criminal Law of Ancient Greece.¹

M. Glotz argues that Greek law evolved very rapidly and his thesis is a study of this evolution with particular reference to the criminal law. He distinguishes three periods:-
 (1) the legendary period, in which the family acts (active solidarity) or is responsible (passive solidarity) for acts committed by any of its members or by its animals;
 (2) a second period in which passive solidarity declines, with the family rejecting the guilty from its bosom. In this

1. Cf. 1905a (ii)(22).

period individual responsibility begins to appear; (3) a third period in which the principle of individual responsibility is formulated, while at the same time the rights of the family are limited; crime is conceived as a social offence, and public action against it replaces private action.

This general evolution is linked to general features of Greek life. The possibility is suggested that it was because the Greek people were never enclosed in a too powerful religious formalism that social forces were able to act unhindered and spontaneously transform the criminal law. In the rapidity and precision of the evolution, one must see, once more the Greek miracle.

M. Durkheim is pleased to observe that historians are taking more and more account of the truth that between history and sociology there is no watertight division.

Durkheim: The value of your work derives less from its general theme, which is a little thin in relation to the breadth of the rest, than from the great mass of very interesting questions which it raises. I have been pleased to find in your thesis a mistrust of easy, so-called rational solutions in the explanation of social facts. You are aware that ancient institutions rested upon ideas that were not clear and simple, but on the contrary very confused, so

that we have great difficulty in rendering them intelligible, although it is at the very least indispensable to try. In order to understand ancient institutions it is necessary, however difficult it may be for us, to attempt to reproduce the ancient way of thinking. Comparative studies can help us here; they are thus the best propaedeutics for the examination of particular problems. I therefore have only praise for your method on this point.

Nevertheless, I have one reservation to make. Your liking for new solutions is not always accompanied by a sufficiently critical attitude; the proofs which you invoke are not always very substantial; and the use you make of certain texts is astonishing; finally (and the reproach I am now making is one I have myself sometimes deserved) you are not always sufficiently prudent in the comparisons that you make.

According to you, it is the which was, originally, the organ of collective prosecution of crime and which remained its principal agent; but you have made the mistake of confusing under the same name very different familial organisations. In effect, sometimes designates a monarchical organisation (omnipotence of the father), sometimes a group organised democratically, where the father has more limited rights and is subject to a rigorous control. As a result of this ambiguity, there are a good number of regrettable confusions in your thesis.

Your chapter on the $\alpha\lambda\acute{o}\omega\varsigma$ is very interesting; but you have not brought out the religious character of the $\alpha\lambda\acute{o}\omega\varsigma$.

You say that the theory of pollution was a late development; but this is not correct; there is, as you know, no religion without the idea of pollution, but according to you it was originally only a matter of physical pollution. That is a heresy. Originally, material and religious purity were not distinct.

In the explanation of the evolution of responsibility, you have neglected a very important factor. If certain crimes became public crimes, they became, at the same time, less important; crimes against the individual were originally considered as sacrilegious, which was why the whole family of the criminal was responsible for them. It is an important fact which one must not neglect. For crimes considered to be sacrilegious, this collective responsibility has always existed. Thus one can say collective responsibility has disappeared only because certain crimes have lost their importance, and in relation to these crimes only. There is here an important element which must be taken account of in the study of the evolution of collective responsibility.

4. R de P, Volume V(1) April 1905.

M. L-Germain Lévy. The Family in Ancient Israel.¹

This thesis is a study of the Israelite (not Jewish) family - that is, what one finds when one goes back as far as possible to the origins of Judaism. A number of different questions are studied:- (1) the relations between the family and religion. Religion pervades all institutions. Lévy rejects the hypothesis of totemism and of the cult of the dead. He adheres to the idea of power, life and fecundity as incarnated in Jehovah. The family in general consists of three groups: the family stricto sensu, the clan and the tribe. The clan is the oldest, comprising several families stricto sensu. The clan is founded on community of blood. Slaves are admitted into the family. Lévy also studies clients. (2) solidarity. The clan forms a closed group all of whose members are solidary. There are three forms of solidarity: juridical solidarity (vendetta), historial solidarity (genealogy, the importance of names), and territorial solidarity (collective property). (3) marriage. Lévy rejects the hypothesis of the matriarchate. The father is always the chief of the family; the woman has no rights, not even a personality. Various questions are studied concerning marriage: the different types of marriage, laws and rights in relation to marriage, the relations between parents and

1. Cf. 1906a (1)(23).

children, and succession.

Lévy seeks to show how the Israelite family has evolved under the influence of the idea of God, etc.

Durkheim: M. Lévy has included in his thesis important texts relating to the question he has studied. He has also made an attempt to interpret these texts as impartially as possible. Doubtless it is impossible ever to arrive at complete impartiality, and M. Lévy sometimes allows himself to believe that the Jewish people was a people apart; nevertheless, in a general way, the thesis is satisfactory in this respect.

But M. Durkheim finds that the actual execution of the thesis is not altogether happy; its design is defective; the texts are grouped in a somewhat artificial fashion.

Durkheim: For example, under the title "Familial solidarity" one finds that vendetta, genealogy and property are all studied. Now, it is certainly the case that these are very different phenomena. For example, the solidarity which is expressed in the practice of vendetta is a solidarity between persons, while that relating to property is a solidarity between things and persons. Again, one finds a chapter on the family in general; and it is in a different chapter that the mutual relations between kinsmen are studied. One finds the same uncertainty in the arrangement of details; one sees the same questions reappearing in different parts of the thesis: the levirate, for example. And there is another fault of the

same kind; the question of the vendetta and the penal law are studied and confused in the same chapter, although they are essentially distinct.

Lévy: In both cases punishment is inflicted by the collectivity.

Durkheim: Yes, but by essentially different collectivities. The quotations are generally exact, but the interpretations provided are often arbitrary. For example, you say that if, in certain cases, the mother seems to play a more important role than the father, this is because the latter, having several wives, is suspected of partiality vis a vis one or other of his children. But the text which you cite does not say any such thing. Your explanation is an arbitrary supposition. Likewise, with respect to the marriage of sadiqa (p.151), you rely, in order to assert its existence, on three texts which are in no way conclusive. In the first, for example, it is not a question of a legitimate wife, but rather of a concubine.

1. Durkheim next examines the very basis of the thesis. The first part is devoted to the relations between religion and the family. Without in the least denying the existence of such relations, M. Durkheim finds that the manner in which this development is presented in the thesis gives it the appearance of a digression. One does not see, in effect, in what way M. Lévy's conclusions on this question affect the rest

of the thesis. For example, M. Levy rejects totemism. In what way would the conclusions of the thesis have been changed if M. Levy had accepted it?

M. Levy replies that the Jewish family had not evolved in the same way as the families of peoples in which totemism is to be found. He adds that, furthermore, since he was studying the Israelite family, it was necessary that he should examine this question of totemism, which had been posed before him by those who had previously studied the Israelite family.

Durkheim: This question still remains external to the thesis. Besides, totemism, which was found in Hebraic societies, goes back to a period well before that which you have studied. Thus, it was not part of your subject.

And in any case, on this very question it seems to me that you make a mistake. One can no longer, as you seem to think, maintain today, as was once maintained, that all species of religion have passed through the totemic phase. For no one today maintains any longer that every new society which forms begins its evolution anew by starting with totemism; it is only a question of knowing if the society that one is considering began early enough in the scale of evolution such that one may find in it beliefs that are genuinely inferior.

Besides, the arguments with which you reject totemism in connection with Hebraic society are not convincing. The attitude which one should have in this matter is the following: totemism is a form so constant among primitive religions that, when one finds traces such as those you indicate yourself, there is a strong presumption in favour of a totemic origin. One example will suffice to show the inadequacy of your arguments. There are, you say, names of animals given to individuals, which are not taboo. That proves nothing. The animal designated might have been taboo at an earlier period. And I can adduce as a virtually decisive argument in favour of the totemic hypothesis that in Hebraic society we find many clans designated by the names of animals.

With respect to the primitive religious ideas of the Hebrews, I agree with you that certain instruments of the cult seem to make allusion to a phallic cult but I believe that you are looking for your demonstration a little too far afield, and that it should not give you so much trouble; for all religions have begun with the cult of life. They have all always had the aim of sustaining the life of men and gods.

You deny any trace in Hebraic society of the uterine family where filiation is through the woman. I wonder whether the text, "You will leave your father and your mother so as to follow your wife" does not relate to this

form of family. Other factors also seem to me to be explained by the same hypothesis: in the first place, the fact that he was permitted to marry his paternal sister; and again the fact of the independence he experienced from his wife. For I have noticed that, in general, this independence is linked to the existence of the uterine family.

You assert the existence of marriage by capture in the society you have studied. But the text which you cite speaks nowhere of marriage but only of the abduction of women. For the latter to become regular spouses, it would be necessary for them to undergo certain rites. Thus capture does not itself bring about marriage.

You do not distinguish, as you should have done, the levirate and the goël. There are great differences between these two. The levirate was obligatory; furthermore, it was imposed on brothers who lived together. The duty of the goël was not subject to this condition.

5. R de P., Volume V(1), May 1905.

M. Gockler. The Pedagogy of Herbart.

M. Gockler first justifies his choice of subject. It is practically important, has been much misunderstood and thus demands to be expounded as a whole. The principal parts of the thesis are as follows:- (1) Life and origins of ideas, influences, etc.; (2) Exposition of ideas. Herbart's doctrine is based on psychology (means) and ethics (end). Regarding

ethics, the basis of all morality is aesthetic judgement applied to the relations between human wills (which are of five different types); the object of all education is to form a powerful moral character. The educator acts on the will, directly by means of discipline, and indirectly by means of ideas. Herbart's theory of interest asserts that the educator must elaborate a multiple and well-balanced interest. Above all, education takes place in the family. The school is seen as an important auxiliary.

The third part of Gockler's thesis is (3) a discussion of Herbart's views. Gockler is in favour of these. They lead to a consideration of what is durable and can excite interest, as opposed to knowledge pure and simple. These ideas are conducive to mental stability; they imply an education which seeks to establish a unity and harmony of the mental life of young people by means of methodical concentration. The only way of resolving questions relative to teaching and education is by demanding that all those who devote themselves to teaching the young should become as familiar as possible with pedagogy.

Durkheim. The study which M. Gockler has just presented fills a real gap in the literature, not only in France but also in Germany. The few truly objective works that have been written so far on Herbart have most often been too condensed and dry; they slur over the difficulties of the doctrine

which they expound, and rarely confront them. M. Gockler, on the contrary, has not tried to conceal any of them. He has constantly confined himself to following his author with a great concern to be impartial and impersonal; he has achieved a work that is very precise and very honest. On the other hand, he has assimilated so well Herbart's thought, which is admittedly sometimes so difficult to grasp, that he moves within it with ease. But perhaps, for that very reason, he does not sufficiently foresee the difficulties which a French reader may find with it.

M. Durkheim also praises M. Gockler for having criticised Herbart with impartiality, and for judging him not as a docile disciple, but in a spirit which enables him entirely to keep his independence in face of a doctrine which he has deepened and whose value he fully appreciates. M. Durkheim adds also that M. Gockler has been able to collect, at the end of his thesis, information that is both useful and interesting; and that the style is not only correct but often even elegant.

In sum M. Gockler's thesis displays very fine qualities, and the general impression it creates is excellent.

M. Durkheim next indicates what criticisms he thinks this thesis merits.

In order to expound Herbart's pedagogy, he says, you have followed the following plan:- (1) moral and psychological bases of Herbart's pedagogy; (2) you have sought to show how from

the theories posed initially your author's pedagogy is derived. This method seems, at first sight, perfectly legitimate. But let us look at it more closely. This way of proceeding leads one to believe that the pedagogy is deduced from moral principles and psychological knowledge. Now, it is quite certain that it is not by a deduction of this type that pedagogy is established, and this is as true of Herbart as of other educational theorists. For neither psychology nor ethics offers a certainty and a scientific exactitude that are sufficient to serve as a basis and a point of departure for such a deduction. Further, in fact, pedagogues have not begun from psychological and ethical theories; educational theorists have begun from practice; it is here that they have acquired a more or less clear apprehension of what education ought to be. Psychology only intervenes subsequently, to provide a framework of argument, and to shore up practices that had been suggested in other ways. I hasten to say that it is very lucky that things have happened thus, for psychology has only tended in a scientific direction since very recently, and as for what there is of the science of morality, this is only just being born. What I have just suggested is true in a general way for all educators, and in particular for Herbart, who began, not from psychology and ethics, but indeed from pedagogy. Your exposition thus gives a picture

of the doctrine which it presents to us that does not correspond to its historical formation. If it were to have been fully accurate, it would have been preferable if you had, in your exposition, reproduced the genesis of the doctrine. That is to say that, starting from the pedagogical ideas of Herbart, you should have introduced psychology and ethics only at the point at which your author appealed to them in order to support his educational doctrines.

Cockler: I have followed the plan adopted by Herbart himself in his work; moreover, one cannot understand his pedagogical ideas unless one knows his theories about morality and psychology.

Durkheim: That's true, but the question is to what extent such knowledge is indispensable. Now, it is true to say that the plan which you have followed could not, in this respect, give you any indication, nor provide any limits for you. For if you begin, for example, by expounding psychology, what reason would you have for restricting yourself to the examination of such and such particular questions? The result is that your exposition sins at the same time through excess and through default. For example, you tell us about the notion of the soul according to Herbart. Now, I am convinced that this notion remains wholly external to his pedagogy and that, in order to expound this latter, it is at no point necessary to appeal to the idea

of the soul. You would have seen this immediately, if you had begun from the pedagogy. You would not then, I think, have encountered this idea at any point. For, since, according to Herbart, the soul does nothing, the notion remains for him practically useless. You will see by this that the method of exposition which you have followed puts a great distance between you and pedagogy. On the other hand, this same method has led you to make no reference to the theory of the faculties. Herbart's attitude in relation to this question is, however, most important; it admits that mental life reduces itself entirely to représentations; and consequently, if one concedes the existence of faculties, that is to say something other than représentations, his whole theory collapses ... and this question which you have left on one side in your exposition of the doctrine is so important that, in your critical section, you have indeed been compelled to introduce it.

Another criticism: in order to carry out your exposition, you have collated texts, in such a way that your personality does not intervene. I recognise that this method would be the ideal method; but it meets with practical difficulties that are insurmountable, especially in the case of an author as difficult as Herbart. For the texts, if one does not think them through anew on one's own account, and if one does not rearrange them somewhat, are very difficult to harmonise with one another. This is even more evident

when they come from different works.

Moreover, it happens that the texts which you cite include terms whose sense you have not yet given.

Thus, on p. 161, you assign as an end for education "multiple and well-equilibrated interest", without seeing that you are pre-supposing as given something which has not yet been treated.

Likewise, on p.162, when you speak of "the aesthetic representation of the world".

H. Gœckler replies that in that also he has followed the order of exposition adopted by Herbart.

Durkheim: It was not indispensable to the end which you set yourself to reproduce this order, if it was of such a nature as to create obscurities.

You have devoted to the question of multiple interest, of the encyclopaedic character of culture, an entire chapter (second part, chapter VI). Now, it is only at the end of this chapter that one finds presented, and very sketchily, the reasons invoked in favour of this culture. It was nevertheless very important to know what these reasons are; and I wonder whether the criticisms which you direct against this conception do not really derive from the rapidity with which you have passed over these reasons.

You have not made a special study of the notion of aesthetic representation of the world, to which Herbart,

in fact, attributed much importance, and of which he speaks in very strong terms.

Gockler: The reason is that Herbart himself seems to have renounced this theory; at least he did not keep this designation: "aesthetic representation of the world".

Durkheim: I wonder whether it is not just this designation that disappeared. I think that the theory itself was retained. In any case the question deserves to have been examined; did Herbart abandon this theory, or did he not? If he did, for what reason, and what elements of it did he retain?

I have already shown that your method, which consists in bringing the texts together without interpreting them, often leaves the reader in a state of great perplexity. It often happens that you confront him with difficulties, which you do not try to resolve. For example, on p.224, you give us the definition of analytic and synthetic teaching. These definitions are obscure, and you make no attempt to clarify them. Herbart says that analysis begins from given phenomena, and by its own means leads us to isolated characteristics, to forms, that is to say, to the abstract. But one does not at all see how he could believe that analysis, reduced to its own powers, has the capacity to enable us to attain the abstract, having started from the concrete.

Gockler: Analytic teaching consists in decomposing matter furnished by experience, in order to arrive thereby at

determining its specific and abstract features.

Durkheim: But in order to arrive at the abstract notion, one must, after having used an analysis which decomposed given concrete matter into concrete elements, turn to synthesis which, by the bringing together and combination of elements obtained in the course of different analyses, thereby produces abstract notions. One does not therefore pass, by means of analysis alone, from the concrete to the abstract; one must also appeal to synthesis.

Gockler: It is true that, according to Herbart, as I have said in the passage of my thesis concerning this matter, analytic teaching does not abstain from a recourse to synthesis as well. But the opposition between these two modes of teaching is not thereby abolished, for this consists above all in the fact that, according to him, synthetic teaching proceeds primarily by deduction; it begins from principles which it develops.

Durkheim: I do not believe that one can express Herbart's thought in this way. For synthetic teaching enriches the knowledge of the pupil, and that is sufficient to ensure that it does not consist merely of deduction pure and simple. The true idea which I believe to be at the root of Herbart's theory on this question is that in analytic teaching it is above all the student who works; in synthetic teaching it is the master who acts in a positive manner on the pupil, yet without this influence going so far as to form in the mind

of the pupil the whole logical organisation of knowledge; that remains the work of the pupil.

Another difficulty: what relation is there between the two forms of teaching and the four formal degrees of which Herbart speaks elsewhere? Are these four forms to be found in each of the two modes of teaching?

M. Gockler thinks that they are.

M. Durkheim then passes to the examination of the critical part of M. Gockler's thesis. He wonders whether Herbart deserves the reproach, advanced by M. Gockler, of having assigned contrary ends to education, maintaining that it should seek to realise at the same time multiple culture and morality. M. Durkheim does not see these two ends as contrary; for in order that man be moral, he needs to know how to come to terms with his place in the world, and this knowledge requires an encyclopaedic culture.

M. Gockler replies that he does not consider these two ends as contrary, but merely as heterogeneous.

Durkheim: In the chapter on psychology, you said that the psychologists have all attacked Herbart. That is not correct. Ribot wrote a fine eulogy of him (see La Psychologie allemande contemporaine). He saw that, in effect, Herbart substituted the notion of representation for that of faculty and thus opened the way to the scientific study of psychological phenomena. The psychology of Herbart was, taken as a whole and in its spirit, more scientific than that of the English associationist school.

I was surprised to find expressed in your thesis the idea that, insofar as one accepts determinism, morality is impossible. Without entering in this connection into a discussion which has often been pursued, I will merely remind you that it is more and more generally accepted that it is not necessary to make morality depend on a thesis that is so insecurely founded as that of liberty (free-will - S.L.).

Finally, M. Durkheim wonders how it is to be explained that, despite its very great obscurity, Herbart's theory has had considerable influence in practice.

M. Gockler explains this by saying that the disciples of Herbart have applied themselves to disengaging the essential principles of his doctrines, and to making clear their practical value.

M. Durkheim believes that to this explanation one must add the following one; it is probable that at a certain moment in time an intense need was felt in Germany for a rational system of education. And it was this need which found satisfaction in the theories of Herbart.

(6) RMM Volume XIII, July 1905.

M. Hubert Bourgin. Fourier; A Contribution to the Study of French Socialism.

The thesis is about the historical role of Fourier and his influence on French socialism. It is a simultaneous investi-

gation of the work of Fourier, the work of the Fourierists, socialist doctrines of the 19th century and 19th century economic history. Bourgin avoids a "personal and subjective critique". In his view Fourier's doctrine was a critique of contemporary society and an anticipation of future society, and thus the sole method of admissible criticism would be an essay of verification and explanation by the study of contemporary and future evidence. But this evidence is not today sufficiently known except in a very incomplete and inadequate manner. To avoid error, it is best to wait till social science has developed; therefore M. Bourgin abstains from this task and confines himself to the details of experience which explain the details of Fourier's doctrine. But he also considers the doctrine's influence, particularly in the form of the Fourierist school. His conclusion is that it had a much greater influence on socialism than on social development.

Durkheim praises the sureness, the impartiality and the honesty of M. Bourgin's work; he congratulates him on refusing to expound the uncertain results of the critique which he had begun. The importance accorded to the study of influence is explained by the fact that the doctrine of Fourier is a practical doctrine, made for action. What is lacking in the study of the doctrine, is a positive basis in the facts. Doubtless there were great difficulties of method here, but perhaps one might have been able to triumph

over them. Thus, M. Bourgin might have been able to study and describe the chief currents of contemporary ideas to which Fourier's thought belonged.

Bourgin replies that he does not think that these currents of ideas could have been scientifically accounted for. The study of great doctrines has only begun; but the whole study of their propagation, their dispersion, their diffusion within society is still to be undertaken. This question has not even been explored.

Durkheim says he does not wish to be misunderstood. It is not a question of sources but only of intellectual currents; this study does not demand the historical exactness that the study of sources demands.

Bourgin is also of the opinion that the question of sources is not what is at issue here; but he maintains that currents of ideas, as Durkheim defines and understands them, cannot be at present known in a scientific manner.

By way of examples Durkheim mentions the socialist messianism which one finds in St. Simon as well as Fourier, and the petit-bourgeois sentiments which are evident in both. On the other hand, the proletarian sentiment is manifest in Fourier but not in St. Simon.

Bourgin explains this difference by the different conditions they experienced; Fourier saw at close hand the poverty of the Lyonnais proletariat from 1790-1793 and

from 1832-1834.

Finally M. Durkheim thinks that one point deserves to be clarified in the relation between Fourierism and Saint-Simonism. The doctrine of Fourier contributed to the sensual doctrine of Infantinism; yet the doctrine of the rehabilitation of the flesh was already present in the thought of Bazard.

Gourgin agrees. He only wished to show the way in which Fourierism contributed to the corruption of Saint-Simonism.

(7) RMM Volume XIV, July 1906.

4. Aslan. The Ethics of Guyau

Aslan discusses Guyau's attempt to arrive at a science of morality. He criticises Guyau from a point of view very sympathetic to Durkheim, that is of being unscientific. Guyau's method is one of "poetic intuition" confirmed by conveniently chosen examples, rather than an induction based on long and methodical investigation. He is inconsistent and vague. He reduces obligation and sanction to material forces and he slides over difficulties. He wants to derive the social from the individual, but he only succeeds in suppressing what is specific in the social. All that remains of value in Guyau is his rejection of all metaphysical systems of ethics.

The philosopher, Seailles (one of Durkheim's fellow examiners) defends Guyau's metaphysical conception of "the

principle of life", his a priori moral ideal, and the priority he accords the individual. (Seailles is in effect attacking Durkheim.) Aslan replies by quoting one of Guyau's formulae: "The social sentiment is born from the nature of our brain which is fashioned by our acts". Yet where, he asks, do these acts come from? - From society.

Seailles says that, of course, in order to have a social individual, you need society, and society needs individuals; but society gives increasing emphasis to the individual. Individuality has become more and more pronounced; where the conscience collective is strong, moral ideas are average ideas, but the conscience collective has fragmented into many individual consciences, which can only communicate by reason. In developed and civilized societies, morality does not consist in conforming to society, but in being ahead of its time. To be moral is to anticipate one's epoch. It is in the moral order that one kills inventors.

Durkheim: Or one hands them over to the correctional police.

Seailles: Humanity is characterised by the substitution of personal development for the conscience collective. The great moral consciences are those which resist social pressure. Your theory - that of the sociologists - has been very useful, in this sense, that it has advanced a certain number of ideas that were at one time not discussible, but it must not be exclusive.

Aslan: You admit that social explanation is valid for primitive societies. Why not for contemporary societies?

Seailles: Why? I assert an evolution, in the course of history, from collective imagination to the progressive individualization of consciences. In our modern societies, which are so complex and diverse in their elements, there are many points of view about life; often facts do not support us, and we are reduced to having to decide by the old appeal to conscience.

Burkheim: I will not argue with your thesis; I believe we are in agreement on its principal ideas. I have been astonished that it has not been understood that such a thesis in no way implies the negation of individuality. It is impossible to explain the whole of the individual by the social, but nor can one succeed in explaining the social by the individual. The social as such must be explained by the social. The sociological point of view thus implies that the two terms "individual" and "society" are postulated from the beginning as inseparable.

(8) RM, Volume XVI, March 1908.

M. d'Allonnes. The Psychology of a Religion.

This thesis is a study in the psychology of fanaticism, and in particular of Pastor Guillaume Monod and his followers. It is presented as an investigation into "morbid religious contagion".

Durkheim: You have chosen a subject that is attractive, but dangerous. After having read you, I see only imperfectly what conclusions your work leads to. The six propositions which are the conclusions of your thesis only contain one which is of interest to psychology. The gap between the title and the content of the book is so great that I was not able to find your thesis in your summary. I wonder if this confusion does not arise out of the variations which your thought has undergone. I therefore ask you: what important psychological propositions have you established?

d'Allonnes: As a matter of general method, I have avoided including chapters consisting of general ideas based on my data. What I want to achieve is that the psychology of inspiration develops little by little from facts that are studied. I have not written a dogmatic book, but a work of observation. I observe the founder of a religion in the first part; in the second part I study the formation of a synthesis of cults and beliefs which is such that one can call it a religion.

Durkheim: You attribute unusual importance to the group of the Monodists. You speak of the doctrine of the author in terms that are scarcely proportionate to the value of that doctrine. You are really engaged in Monodist apologetics. You discuss the doctrine of Monod, without citing any text to support your assertions. This man believes himself to be

a God and he borrowed from Australia a doctrine of the reincarnation of souls! Monod's own ideas appear to me to be very meagre. Monod created a religion in order to prove that he was God. The only idea having any interest is the idea of salvation. What was it that persuaded Monodists and brought about their conversion?

d'Allonnes: There were several Monodists persuaded by the doctrine of Monod.

Durkheim: What is it that justifies the epithets of "beauty" and "novelty" which you apply to this doctrine?

d'Allonnes: It is beautiful, it has a certain elegant aspect, it is part of the radiance of Monod, who was personally beautiful, beautiful in his energy.

Durkheim: I am asking you in what respect this doctrine, in itself, is beautiful and new.

d'Allonnes: It can appear beautiful to religious spirits.

Durkheim: From the general point of view of believers?

d'Allonnes: One finds in Monodism the doctrine of redemption, the great Christian ideas, the idea of a personal Messiah.

Durkheim: But then, it had only to remain in the temple! I would love to have known how many Monodist churches there have been, and what was their geographical distribution. This would have shed light on the whole study. Were the two hundred persons collected together? Or separated?

d'Allonnes: These were above all phenomena of individual contagion.

Durkheim: One can therefore scarcely speak of religion.

d'Allonnes: Protestantism is an individualist religion.

Durkheim: Let us not confuse the content of a belief from the collective character of that belief. These are distinct. Your theological argument consists in saying that Monod reasoned like a good theologian, in order to prove that he was Christ. His exegesis is correct. That is the question which preoccupies you constantly, and you are always returning to it and it wearies you. It takes up almost a third of your book. Suppose that all the arguments are sound - what then follows for religious psychology?

d'Allonnes: The problem is to know if I am dealing with the normal or the pathological: is this a normal case, in so far as a Messiah is normal?

Durkheim: I do not see why this theological study is necessary for you. The biblical prophets do not provide any exegesis. The mental mechanism of Monod is distinct from all this theological argument. The question is to know if one prophet resembles another prophet.

d'Allonnes: There are two groups of prophets, artificial prophets and natural prophets. Monod is not a great inspired prophet. He is an artificial prophet.

Durkheim: I come to the large question. It might either be a case of prophetic genius or prophetic madness. You distinguish these in accordance with the effects of the

preaching. You have replied to M. Dumas: "We are not on the same ground when we judge the normal and the abnormal." But it is necessary to be in turn on each of these grounds and not to confuse them. You assert that there are madmen who have rendered social services but although they have rendered those social services, they are none the less mad. You come back in short to saying that among the abnormal, some are socially sterile and others socially useful and that there is therefore a need to distinguish the individually abnormal and socially abnormal, and the question that requires answering is whether the individually abnormal can be socially normal. To this you reply affirmatively.

d'Allonnes: I believe I have provided a solution to the relations of the normal and the abnormal. So far as the distinction between normal and abnormal is concerned two ideas are present. The distinction in question can be of a medical order; the students of mental diseases proceed as clinicians by definitions that are too broad; the doctor always proceeds imprecisely. On the other hand the distinction can be of a psychological nature. The psychologist seeks to identify the directly abnormal phenomenon without including in its neighbouring phenomena which are distinct. On the contrary he equally seeks to track down the normal at the core of phenomena considered imprecisely by the medical profession. That is what I have done.

Durkheim: Unfortunately, if the socially normal is that which meets with social adhesion, your case is hardly normal; you have taken a prophet who did not succeed.

(9) RMI, Volume XVII, March 1909.

H. Mangé. Systematization in the Sciences: its Conditions and its Principles.

H. Mangé argues for apriorism in science, for the use of preconceived ideas.

Durkheim pays homage to the sincerity and to the philosophical passion of the author, who argues that the method which postulates an ideal science is mistaken. One needs to know what in fact science is, that is what the sciences are. "If there is any discordance between science constructed abstractly and the sciences as they really are, which concerns you? sciences as they are, the method which science ought to employ, or the philosophical systematization of the sciences?"

Mangé: It is a question of philosophical science, or of scientific philosophy; of the conditions that must be fulfilled if science wishes to become systematized. There is science which collects evidence and that which co-ordinates it, that is, systematic science. What I provide is a method of discovery, not of facts, not even of laws, but of principles.

Durkheim: science systematizes spontaneously.

(10) RMM, Volume XVII, May 1909.

M. CramausseL. The First Intellectual Awakening of the Child.

This thesis argues that the intellectual life of the child begins with sensation and continues with intuition, the concept, judgment and finally reasoning. Sensation is pure and precise; from the intuition stage onwards, thought progressively adapts to the world. He derives the pedagogical conclusion that the educator should not impose concepts and artificial judgments on the child.

Durkheim praises the sincerity of the observations, the subtlety of the analysis, indeed the very subject which the author has been concerned with both as a man and as a philosopher. He summarises M. CramausseL's idea that there really is a first phase of intellectual life, a period characterised by the intellectuality of infantile thinking. He asks for several clarifications relating to the method followed. How have the observations been made? Are the data transcribed immediately or on the basis of more or less distorting memories? The author has observed only four children, so that, sometimes, a generalization rests on one sole fact. He should have brought his observations into line with those of his predecessors. Finally he has not treated the interesting question of both the child's hatred and his love of novelty.

CramausseL: The observations were noted down as soon as they were made. When facts have been indicated to me by

others, I have myself observed them experimentally. I have compared others' observations with my own but without confusing theirs with mine. If the data are few, they are typical, selected from a mass of others. If the child is antagonistic to novelty, it is because he likes organisation, solidarity. If he loves novelty it is because he has the world to discover.

Durkheim: You have taken the framework for your observations from adult psychology, and without it you would perhaps have found something else, some other reality. You speak of pure sensation unmixed with association; but there is no such thing to be observed. What do you mean by intuition? How is your intuition different from perception? It is an objectification, a spontaneous projection which confronts the child with a new reality. Your intuition is clearly distinct from the concept but much less from perception.

Cramausse: There is nothing more in attention, memory, association, intuition itself, the act of synthesis, than sensations grouped together rather than being isolated.

There is nothing new from the moment that one separates out the identical elements (partial identity). Adult perception implies association and an operation of the mind; a child's intuition occurs spontaneously, incidentally, without any mental labour.

Durkheim: For you, the child begins with clear, distinct states, which become confused later. Yet the whole of intellectual progress is towards clearness and distinctness; the child is flooded, lost in the unknown and the uncomprehended, as though in a strange country; and it is that which you see as joy and facility. Your whole theory is based on impressionistic interpretation of the child's smile.

Cramausse: This interpretation has objective physiological grounds. The same muscular state does not accompany both the animal's smile of digestion and the intellectual smile of childish intuition. The child, when he wants to, is capable of distinguishing even very closely related species, such as the goat and the chamois. He perceives identities and differences when these are useful to him and he can always come back to these distinctions.

Durkheim: That is hardly likely, as long as he does not possess language, that instrument of discrimination. Your work explains survival by primitive adaptation and postulates reason as the starting-point; it is dominated by a metaphysical idea, the teleological idea of an organizing Nature.

(II) Revue, Volume XVIII, January, 1910.

M. Pradines. The Principles of every Philosophy of Action.

The candidate begins by saying that he has lived his work as much as thought it. This thesis asks how is action possible

and intelligible. It advances a sort of rational pragmatism in which reason derives from action and expresses it. It includes a theory of liberty and of the good.

Durkheim: You have a remarkable facility in handling concepts, and your book bears witness to an undeniable power of meditation. All the same I am surprised that you have really "lived" it. Certainly, you are the only judge of that, but I have the impression that, rather than living your thought, you have considered it as if it were an image that is foreign to your personality. By this exclusively intellectual consideration, I refer to those ideas considered in the aggregate, which Rauh indicated¹, and also those "brilliant phrases". I would like to forget your talent and judge your work, as one should judge every philosophical work, objectively. I will not weigh up the value of different methods, for your thought avoids all method. The aim of every method is to enable one to think straight; but I do not see that you have submitted your reason to any control whatever. What about the control of the facts? I have looked in vain throughout the whole of your book for a single instance taken either from common experience or personal experience. But let us leave this point; you are not a scientist, but a dialectician. I do not scorn dialectics, but I want people to understand themselves, and also that they should make themselves understood.

What is one to think of a dialectician who does not define

1. The reference is to an earlier observation by Durkheim's fellow-examiner, Felix Rauh.

the notion he plays with, who speaks of Nature and of Reason without remembering that distinguished thinkers have seen reason as part of nature, and who forgets to define the meaning of the terms "law", "good", "obligation"? The same vagueness is to be found in your allusions to moral doctrines. Thus you appear not to have considered but merely to have dreamt your thought. Also you summarised it in formulae that are decisive but vague, and hardly convincing, bearing out what Rustel de Coalanges once said to me "to philosophize is to think what one wants".

Pradines: You will find in the first part of my work the definition of certain words which I use without commentary in the second. Besides I believe that there are ideas which one can only define by means of examples and anti-theses: their meaning, being too rich, overflows logical categories: such are the antithetical terms of reason and nature ...

Durkheim: Do you mean that one does not have to define them?

Pradines: Yes.

Durkheim: Now then will we be able to understand ourselves? Will you be able to understand yourself? What, at least, do you mean by "nature"? Does social nature form part of it? ... The whole question resides here: if social phenomena are in nature, then moral phenomena, of which social phenomena are at least an expression, are also in nature, and are thus [not] free and undetermined.¹

1. The transcript does not include "not", but this seems to be required by the sense (S.L.).

Pradines: I understand by nature observable nature.

Durkheim: Where do you put social phenomena?

Pradines: I think that to a certain extent society can impose laws on observable nature.

Durkheim: It is then a form of nature, social nature, and not beyond nature and reason. What becomes of your anti-thesis? You assert that there is an interpenetration of the two concepts which you have artificially separated. What is one to say of your idea of "law"? I think that you mean by this a general law. Now law and generality may be distinct; Hamelin has shown this. Do you not think that there can be a law of the particular?

Pradines: Certainly.

Durkheim: I was expecting this volte-face. Sometimes you oppose laws, seen as general, to the particular; sometimes you believe that there is only a law of the particular.

Pradines: Every law is general; but its object is the particular ...

Durkheim: The question is: is the particular as such intelligible? Or does there exist in it some irreducible element which escapes laws? The term "law", so ill-defined, serves as a basis for your dialectic. This is in fact the essence of your thesis: law expresses what is; action is what does not yet exist; therefore law annihilates action. I do not understand this logic according to which law would exclude action; you only reach this result by a sophism. There are

two sorts of laws. If a physical law expresses what is, one must say of the moral law that it expresses what does not yet exist. It is the illegitimate extension of what concerns law to what concerns the moral rule that constitutes the sophism at the root of your system; and it is explained by an equivocation over a word which you, in your capacity as a dialectician, have neglected to define.

Pradines: My aim was precisely to denounce the equivocation involved in this misleading distinction between law and rule. I have shown that all systems accept it, but they all end, in effect, by confusing law and rule: they are indiscernible concepts, the rule - or ideal - applying to the pure abstraction of ourselves.

Durkheim: Does the rule exist, yes or no?

Pradines: No, in the meaning of systems.

Durkheim: What moralist has confused rules with the laws?

Pradines: Plato, in the Phaedo.

Durkheim: The errors, whether conscious or involuntary, of our predecessors matter little. I say that the moralists have distinguished the generalisation of what is from what ought to be, laws from the ideals. You would not have the right to identify moral law and physical law unless all moralists admitted that the rule was realised in fact: the moral law and the physical law will not be a conventional

summary of what is unless all moralists and yourself admit that all men practise the rules of morality. You say to the empiricist; your rule expresses individual nature; to the sociologist; yours expresses social nature. A rule does not exist any the less merely because of men's actions; and the criminal who disobeys it shows that it is an ideal. In brief, there is a sense in which "we" are subject to physical laws, and another in which "we" perform the moral law: we are double.

Pradines: I wanted to put an end to this dualism.

Durkheim: You have not succeeded. Reason, you say, unifies the tendencies in the moral law just as in the physical law it unifies natural phenomena, but do you not see that this antagonism is in us, in ourselves? What difficulty is there here? How can one imagine that a dialectical trick will unify this dualism, which all thinkers before you have expressed, each in his own language, some tracing the social to the perceptible, others opposing the rational to the individual, but all seeing one characteristic, the most profound of all moral characteristics. You who claim to have so keen an apprehension of complexity, how is it that you have not felt that there is always in us something which is elevating while another part of us draws us in an opposite direction?

Pradines: It has seemed to me that classical rationalism was wrong not to put an end to this undeniable dualism.

Durkheim: Such a solution is impossible. You have found in all systems an internal opposition. You have denounced this as a contradiction; you should have seen that this contradiction is in life itself.

(12) RMEI, Volume XVIII, March 1910.

M. Mendousse. From Animal Training to Education.

This thesis is a study in the psychology of adolescence. The author attempts to put in relation with one another ideas on education and on animal training; contending that the first is concerned with the progressive submission to internal discipline, the second with the submission to external discipline.

Durkheim: The merit of your thesis is that it is dominated by an idea. I might add that it is full of wisdom and thoughtfulness. One cannot read it without feeling attracted to the author. The documentation of the first part is very rich, and the form is acceptable and sound; on the other hand there are numerous printing errors.

However, your subject is very general; you are obliged to provide a sort of philosophy of education. In one single work, it is difficult to tackle so many questions directly; perhaps you might have been able to find an angle from which to approach them. You expose yourself to remaining within generalisations and it is this which provides the contrast between the first and the second part of your thesis: the second is a somewhat lengthy dissertation, the academic analysis of an idea.

Mendousse: One can define accurately the concept of training. I have raised the question of finding an angle. As to the difference between different ages, this is based on evidence.

Durkheim: Yes, you have considered the matter, but you were not able to provide sufficient proof. One of these ages would have sufficed.

Mendousse: I have studied in my large thesis what was specifically appropriate to each age.

Durkheim: Apart from this question of the difference between ages, there remains the question of education, which is immense as you pose it. Indeed, you have a positive conception of education, but you have gone beyond the subject thus understood.

There is a chapter in your work (the first of the second part) which should summarise the whole history of pedagogy. And there are some very disputable points there. The history of pedagogy has certainly not come to an end; these studies do not go far enough for one to be able to come to such summary conclusions. Look at page 92.

Port-Royal, which was pessimistic, provided the most liberal type of education; and indeed it has always been so. Your judgment of these Jesuits is altogether unjust. Do you think that from the end of the 16th century all the great Frenchmen have been brought up like parrots?

Mendousse: Let us take Descartes and Voltaire. There is no relation between the education they have received and their own theories.

Durkheim: As for Descartes, I would attribute to the Jesuits a very great role. There was a wisdom latent in the Jesuit education.

The Jesuits only retained from Greek and Latin culture what was humane in it in order to prevent pagan culture from producing its pagan results. This is self-evident. It is true that historical ignorance also contributed to this.

You say further: the child is good from the start for Pestalozzi; but this formula has to be interpreted. And, for example, Rousseau never said that the child was naturally good, but he maintained that he was neither good nor bad. You will no doubt cite me a text, but that text must be placed within the context of the whole doctrine. According to Pestalozzi there is a natural progression from the plant to man.

Finally, you make of training the essential part of education. I fear this is an error. What you call liberty almost entirely escapes education. Here is the great difference between training and education: you have shown that training can only develop instinct, and that the aim of education is to repress instinct. There is therefore between training and education a constant antagonism. This is the

significance of social life; for the creature of
it is necessary to substitute a being who does violence
to these instincts.

Mendousse: I think that the difference which you pose
between instinct and reason

Durkheim: I have not spoken of reason.

Mendousse: Whence then comes the power to resist instinct?
I think that man yielding to the natural bent of his
instincts is a general phenomenon.

Durkheim: Explain to us how the child, being egoistic, can
come to sacrifice himself.

Mendousse: I believe that the individual can come to do this
by a development of instinct. Environment is insufficient;
without the educator, it would only produce commonplace
minds.

Durkheim: The educator forms part of the environment. There
are 36 educators.

Mendousse: I believe that every individual by his own powers ...

Durkheim: ... would create language?

Mendousse: No, but the acquisition of language is a form of
training.

Durkheim: Are these things comparable?

Mendousse: I think so.

Durkheim: You think that, as soon as there is pressure, there
is training. But there are different sorts of training. Train-
ing inculcates habits, education inculcates rules. Rules are

not habits. We can practise rules which are new to us. Do you know of rules followed by animals?

Mendousse: Which proves that the rule is not exclusively social. It is the individual who needs a rule.

Durkheim: Is it not children who ask for the breast two hours?

Mendousse: They do not know how to ask for it.

Durkheim: It is the specific nature of man to follow rules. One knows how difficult it is to inculcate in the child the feeling for a rule. There is no education without moral authority, which distinguishes training from education.

(13) RMM, Volume XIX, January 1911.

M. Segond. Prayer: a Study in Religious Psychology¹.

The thesis begins from a distinction between religion and magic, and it argues that prayer is at the centre of religious life. It employs a method of empathy with those who know prayer by experience, especially mystics. Prayer, it is argued, is an individual phenomenon, a sentiment of indefinable universalizable presence. It must be studied from the inside. In prayer inspiration is essential; it engages the whole personality and reveals man to himself by a process of self-examination. This self-examination is advocated by philosophers but it is only fully practised by mystics. Their silence is the awareness, not of emptiness, but of the self, together with the feeling of self-transcendence and communication with a Beyond.

1. Cf. Review by Mauss; Année Sociologique, XII, pp.238-40.

Durkheim asks for a preliminary explanation of the meaning of the distinction which Segond makes between religious phenomena and magical phenomena. Segond explains that in magical phenomena, according to the believer, God's favours are mechanically induced, while in the religious act the subject's own activity intervenes.

Durkheim: The traditional definition lays down that there is a religion when there is a spiritual intermediary, a conscience, and that there is magic when a practice is held to act automatically, but this definition is very disputable.

Segond: The two points of view are reconcilable within the same activity. Take the prayer of incantation; when the name of God is held to act by itself there is magic.

Durkheim: No; even according to the traditional definition, since a spiritual being intervenes, albeit in a constrained manner, it is held to be a religious phenomenon. But we cannot discuss this distinction; it would take us too far afield.

You have written a sincere work, in which you have described and classified observations of the prayers of specified subjects, with a detachment that is more real in your book than in your thoughts. I will reproach you for having reproduced in your descriptions the terminology of the mystic without taking sufficient care to explain it. This procedure is troubling for one who has studied religious

thought in another manner. Your conclusion is more personal; it might have entered into your book more as a result of those feelings which serve as its basis. Let us define your aim and your method; it is a question of studying prayer as an internal experience (page 32) as it appeared not to any particular mind but to the mind of the worshipper considered in abstracto. Therefore you have taken rather scattered examples and in this sense you have cut yourself off from a sociological point of view, which studies determinate consciences in groups. You, on the contrary, study prayer in the human conscience in general; that does not seem easy, but a priori I do not want to say it is impossible. Meanwhile, what is the nature of your procedure? All consciences do not have the same experiences and I do not find in your descriptions any states which I have not been able personally to experience. In order to define a human state, it is necessary to classify types or to take a rudimentary form on which the complex throws light. Now you have taken Christian, mystical contexts, but is this something other than a particular mental state? Your historical exposition is inadequate to prove the contrary; you there discover forms that by definition you have postulated as fundamental. It is not sufficient to point to forms that are analogous to those which you have studied, in a rapid and hurried review.

Segond: I know that a collective mental state is nothing but the echo in diverse individual consciences of social influences that are identical for this diverse conscience. But I was able to put myself in the place of the psychologist and take an internal point of view.

Durkheim: Let us not engage in this discussion of points of view. Let us study your manner of procedure. Why did you choose mystics?

Segond: The method which I have followed is a method of investigation. I have studied mystic thought, and left aside the rudimentary forms of religion because in their case it is difficult to grasp the nature of prayer; among the Australian tribes, for example, its very existence is in dispute.

Durkheim: Practical difficulties do not constitute excuses. In studying a restricted milieu how do you study a human state? You recognise that experiences are different.

Segond: Without doubt, but there is a mystic tradition in which there are discernible experiences that are relatively more homologous. How is one to proceed otherwise if one wants to study a religious sentiment?

Durkheim: I shall carry out this study as I am able to, but we are discussing your procedure. In brief, the chief characteristic of prayer for you is silence. Nevertheless, in general it is expressed - without, I agree, its necessarily being a request. The existence of a ritual form of words is

a phenomenon that is relatively common; by means of it man is strengthened; by words his mental situation is stabilised. You neglect the role of words.

Segond: I have not left this out, as you assert, for I cite formalised prayers. But while one may begin with the form of words, one must above all seek its meaning and see whether there is not something else which is more important. Silence is an element of this kind; silence in the mystical sense of the casting off by the soul of all that is external to it.

Durkheim: You have not treated the special problem of the ritual form in prayer.

Segond: I have had some difficulty in dealing with it but I discuss it in the historical part of my work.

Durkheim: You speak of the mental state as the worshipper thinks he apprehends it within himself; this is legitimate. But this state is superficial, since you allow for the existence of the unconscious. Therefore, if you do not interpret these superficial data, you will not gain an understanding of reality.

Segond: One cannot speak of such a division between superficial psychological facts and others which are more real. Psychology can only be developed by this method of asking questions of the mind.

Durkheim: That is the point of my objection; mystics do not understand the essence of prayer. You have to look for it.

Segond: Who knows this essence?

Durkheim: We do, when we study phenomena.

Segond: Phenomena are not minds.

Durkheim: Let us leave that aside. Psychology exists; and our memory and our sensations, which appear to us to be simple, are complex phenomena for the psychologist who analyses them. And you are engaged on a similar study when on page 201 you say that the subjective element is the essential one.

Segond: There is no general psychology able to impose its categories upon the various special psychologies. I only wanted to undertake religious psychology.

Durkheim: But you maintain that the subjective element is the most profound: "we consider the psychological aspects to be the most profound ... I take the point of view of mysticism". You claim to have arrived at an objective conception. One can do this (only) by showing that psychological facts are other than they appear to the subject.

Segond: I adhere to the immediate psychological method. I wanted only to describe, to say what mystics experience, and for this reason I have appealed to mystics, to their testimony, to that of Bossuet, for example or of Ignatius de Loyola.

Durkheim: You in fact go beyond this subjective point of view. How do you know, if not by interpretation, what took place in the minds of the Jews, as they sang the psalms?

Finally I will raise the question of the views that you attribute to me on the issue of subjective religion being only an "epiphenomenon"; I have written an article to prove that this word does not have any sense¹. You attribute to me also the view that prayer is not essential to the cult.

Segond: I do not wish to attribute these (exact) statements to you but merely to summarise your thought. I am referring to page 10 of the "Definition of Religious Phenomena" in the second volume of the Année Sociologique².

Durkheim: I do not have prayer in mind in that text.

Segond: You spoke of religious forms in which the idea of a superior being does not figure, and you define prayer as a practice, related to a dogma and consequently subordinate to it.

Durkheim: I have never thought that; beginning with Christianity, prayer is indeed the rite par excellence. It is precisely this point that constitutes my principal objection to your thesis; its very choice of subject-matter.

(14) RM, Volume XX, July 1912.

M. Terrailon. Honour; Sentiment and Moral Principle.

This thesis is a study of the idea of honour as found in the work of philosophers, novelists, publicists and playwrights. It argues that honour is half-way between egoism and altruism,

1. Durkheim is referring to 1898b.

2. 1899(ii).

in the region of the "moi sociale". Its essence is summed up in the phrase "Act in a way worthy of your role". The thesis contains studies of different sorts of honour.

Durkheim: The subject is a fine one and one cannot congratulate M. Terrailon too much for having chosen it. But by reason of the very difficulty of the problem, it would have been best to have given at the outset a definition of honour. In the absence of this, honour is often confused with the causes on which it may depend. As the expression "lose one's honour" and "have the honour to" show, it is a certain state of the subject, and it is just this mental state that should have been analysed. As to the supposed conflicts between honour and duty, all the examples cited can be advanced in support of the contrary thesis, since they only appear to indicate conflicts between duties.

Can one on the other hand, maintain that honour only exists in particular groups? Hasn't the honest man as such the right to honour? There is a close link between this idea and day-to-day honesty. Thus the problem should be posed differently, in terms of everyone's honour, as distinct from particular sorts of honour.

As to this general honour, it transcends special or professional honour. It is common to all civilised groups and might be called human honour. M. Terrailon should have studied this.

APPENDIX CDe l'Enseignement de la Morale à l'École PrimaireCONTENTS:

- (1) L'Enseignement de la morale.
- (2) Raisons d'être. Morale de la société en général (published in Annales de l'Université de Paris, no. 1, 1960).
- (3) La Famille (text, according to M. Lenoir, with the Revista Mexicana de Sociologia, not yet published).
- (4) De la société politique en général (text, according to M. Lenoir, with the Revista Mexicana de Sociologia, not yet published).
- (5) L'état. (Published in Revue Philosophique, 148, 4, 1958, with facsimile of first page of the manuscript).
- (6) La patrie (text, according to M. Lenoir, with the Revue Philosophique).
- (7) La démocratie (published in the Revista Mexicana de Sociologia, 31, 3, 1959, in Spanish translation).
- (8) Les devoirs professionnels (résumé de leçon).
- (9) Le droit et le devoir de voter.
- (10) Autorité de la loi (beginning missing).
- (11) La discipline.
- (12) Humanité: Justice et charité (appeared, according to M. Lenoir, in the Cuadernos de los Institutos of the University of Cordoba, 1962 in Spanish translation - unobtainable).
- (13) Des devoirs de l'homme envers lui-même.

Of this course Fauconnet wrote "we have only rough drafts on plans of Lectures"¹. These, it seems, came into the possession of M. Raymond Lenoir, who was a student of Durkheim's at the Sorbonne and a (somewhat marginal) member of the Durkheimian circle. The following note was published by M. Lenoir in the Revue Philosophique 148, 4, 1950, p. 433 as an introduction to 'L'Etat'² and goes some way to explaining the nature and mode of his acquisition of these manuscripts. I have myself been unable to persuade M. Lenoir to allow me to see them and have therefore had to rely upon his laborious handwritten copies of them, which I have sought to reproduce as faithfully as his handwriting permits³. Variant readings are incorporated in square brackets.

En 1915, à l'issue d'une réforme de guerre, une déléation pour l'enseignement de la philosophie au lycée de Laval incita Emile Durkheim à nous remettre un ensemble de copies doubles d'écadier, avec une marge à filet rouge comprenant un cours de morale à l'encre violette, et, dans une couverture portant la mention "Enseignement de la morale", des plans de leçons à l'encre violette et, tantôt à l'encre violette, tantôt à l'encre noire utilisée à Bordeaux, un ensemble de pages écrites à différentes époques, mais unies d'un lien logique. Méthode de la morale, morale civique, droit et devoir de voter, L'Etat, la Démocratie, Justice et Charité sont complètement rédigés. La rapidité de l'écriture et l'usage d'abréviations personnelles au scripteur rendent le déchiffrement du manuscrit particulièrement délicat. La sûreté et la continuité d'idées reposant, dès la première décade dans la carrière universitaire,

-
1. Fauconnet, 1922, p. 21. Elsewhere he described them as "not so organised as to permit publication": Avertissement to Durkheim 1925a, p. iii; tr. 1961a, p. vi.
 2. P. 432 of the same issue contains a facsimile of the manuscript in which the handwriting is unquestionably Durkheim's (this has been confirmed by M. Davy).
 3. I am grateful to Monique Lord for her considerable help in deciphering this. The text thus prepared was subsequently read through by M. Davy, who suggested a number of clarifications of obscure passages.

sur une étude comparée des faits ethniques; une indifférence complète pour les doctrines, les systèmes et la dialectique: un saint-simonisme latent attestent l'action réciproque de l'opinion et de la science pendant près de quarante-quatre ans où maîtres, étudiants, élèves et enfants ont en commun un idéal de paix et de justice¹.

Raymond Lenoir.

Paris, 10 novembre 1958.

1. Le texte de l'Etat date, selon toute vraisemblance, d'une époque intermédiaire entre 1900 et 1905.

La lecture du manuscrit a été rendue difficile par la rapidité de l'écriture et l'usage d'abréviations personnelles.

Là où un mot illisible a pu être sauté sans que l'intelligence du texte se trouve amoindrie, figurent deux points . .

Là où un mot illisible a pu être, grâce au contexte, remplacé par un mot équivalent selon toute vraisemblance, ce dernier a été placé entre parenthèses.

As to the lecture on Comte, this was also provided by M. Lenoir and appears to be a transcription of notes taken at the lecture.

S. L.

(1) L'ENSEIGNEMENT DE LA MORALE

L'Enseignement de la morale suppose que l'enfant a le sentiment de la tradition et s'efforce de lui faire prendre conscience de ce sentiment. C'est la même méthode qu'il faut suivre pour l'enseignement des vérités particulières.

Il ne peut être question de faire une démonstration en règle. Il faut même se défier de ces beaux raisonnements qui plaisent à cause de leur apparente rigueur, mais qui sont en réalité sans prise sur l'enfant. On peut dire presque que, plus ils sont logiques, moins ils ont d'action; c'est aussi que plus ils sont logiques, plus leur trame ne renferme que des idées claires et simples. Ils ne s'adressent donc qu'à la partie la plus superficielle du moi et n'agissent pas sur les profondeurs. Cela est souvent vrai des calculs utilitaires par lesquels on essaie ordinairement de soutenir l'enseignement moral. Il semble qu'on soit en bonne fortune quand à l'appui d'un précepte moral on peut alléguer des considérations de ce genre. Quand, par exemple, pour démontrer les raisons d'être de la tempérance, de l'épargne, du travail, on fait calculer à l'enfant la somme qu'il peut mettre de côté pour ses vieux jours en supposant telle ou telle petite privation, comme celle de fumer ou d'aller au cabaret. Malheureusement, de tels arguments glissent sur la conscience de l'enfant. Ils ne jettent aucune lumière sur la vraie nature des ressorts moraux qui sont cachés au plus profond de notre être.

Le seul enseignement qui est ici possible, c'est l'enseignement intuitif, l'enseignement par les leçons de choses. On sait en quoi il

consiste. Mettre à la portée de l'enfant, en contact avec i immédiat que possible avec l'objet que l'on veut l'amener à comprendre et cela dans des conditions telles qu'il soit incité à en faire une émotion réfléchie. Les notions de cette sorte ne sont pas sans doute des notions scientifiques parfaites. Mais ce sont les seules qui soient accessibles à l'enfant, alors même qu'il y en a d'autres qui sont déjà élaborées, à plus forte raison quant il n'y en a pour ainsi dire pas d'autres, comme c'est le cas pour la morale. Il y a bien des dans l'explication, depuis le commencement d'intelligibilité qui d'un premier effort de la réflexion, jusqu'à la pleine et complète possession de la chose par l'esprit. L'explication de degré intermédiaire, pour n'être pas définitives, si tant est qu'il y en ait de définitives, ne doivent pas être dédaignées. Elles sont pour l'esprit une satisfaction qui a son prix dès maintenant. Et plus elles sont élevées, plus les formes d'explication sont complètes. Ce sont des explications de ce genre que nous devons enseigner.

Mais pour qu'il y ait leçons de choses, il faut qu'il y ait des choses. Où sont-elles ici? Dans l'enfant lui-même? Ce seraient les sentiments, les habitudes, que l'on a préalablement créés et organisés en lui. Il serait tout aussi impossible de parler de morale avec l'enfant qui ne serait pas moralement organisé que de parler de couleurs aux aveugles; que d'essayer de lui faire comprendre des choses de l'existence de qui il n'aurait aucun soupçon. Un pareil enseignement serait inconsistant, verbal. C'est donc de ces sentiments moraux qu'il faut parler. Il faut chercher à lui en faire prendre conscience et pour cela le seul moyen est de la combattre par la réflexion en contact avec en les lui faisant sentir

de manière à ce qu'il en aperçoive plus facilement la raison d'être.

Ces raisons on ne pourrait pas les lui développer tout au long et déductivement. Et la conscience en demeure obscure. Mais ce sentiment obscur est déjà quelque chose d'autre que ce qui existait avant. C'est déjà une première représentation de causes et d'effets. Cette représentation a pris les formes arrêtées et définies de la notion scientifique; nous la rapprochons d'autres représentations auxquelles elle se rattache sans liens bien déterminés. Elle n'en a pas moins une grande valeur pour le premier éveil de l'intelligence.

Par exemple on veut expliquer à l'enfant ce que c'est que la famille, sa raison d'être, le point d'attache, ce seront les différents sentiments domestiques. Il faut commencer par les éveiller. Ils ne sont toujours pas présents à la conscience, ni toujours au degré voulu. Ils sommeillent. Il faut les ranimer par les récits appropriés, par des excitations personnelles. Pour faire qu'ils soient là, exciter l'enfant à les regarder, à les observer, en dirigeant les observations. La leçon de choses commence.

Il s'agit par exemple de l'amour de la famille. Nous devons aimer en général. Une fois que ce sentiment est excité et rendu plus vif par l'émotion collective; à la question: pourquoi l'amour est-il, l'enfant répondra: parce qu'il faut aimer. Mais la vraie question est: pourquoi faut-il aimer la famille?

1° Il y a d'abord l'habitude. Leur en faire comprendre les effets.

Leur faire sentir par des exemples comment on s'attache aux choses avec lesquelles on est souvent en contact: puis on revient à la fa-

mille. Là il a l'habitude de tout: a) les choses. Lorsqu'elles sont dérangées cela lui fait certainement un effet étrange tant il y est habitué. Éveiller les souvenirs personnels: ils viendront à profusion. b) les gens. Si l'on n'aime pas à voir autour de soi

trop de choses étrangères, encore tenons-nous moins à voir trop de figures auxquelles il n'est pas habitué - nous ne sommes pas habitués. Or, dans la famille, il trouve des visages connus depuis des années, toujours les mêmes, des frères, et des soeurs, tous les siens réunis autour de soi. Aujourd'hui qu'il vit au milieu d'eux il ne sent pas combien il souffrirait s'il ne voyait pas autour de lui toutes ces présences accoutumées. Mais, si elles venaient à lui manquer, il verrait combien elles lui sont nécessaires.

2° La ressemblance. Il fait bon vivre avec des personnes qui pensent et sentent comme nous, parce qu'on s'entend bien. Lui faire sentir par des exemples empruntés à des relations de camaraderie, tout le plaisir qu'il y a dans cette harmonie de pensées et de sentiments. En famille on est bien plus porté à s'entendre. C'est un fait qu'il sait bien. Quand on ne s'accorde pas dans une famille, c'est un scandale. D'où cela vient-il? C'est qu'il n'y a nulle part autant de ressemblances. a) on se ressemble physiquement et la ressemblance des visages ne fait que rendre sensible celle des caractères. b) on vit toujours ensemble. On possède nécessairement des idées. Est ce qu'il ne leur arrive pas de répéter ce qu'il a dit devant son père, ou sa mère? aujourd'hui il reçoit plus qu'il ne donne dans cet échange. Mais c'est pour

lui assurer la part active dans la vie commune de la famille. On le consultera quand il sera grand, on suivra ses conseils quand ils seront bons. L'exemple de la classe peut rendre encore plus facile à comprendre comment se produit cet échange.

Enfin, il y a l'échange des services. Que serait-il sans la famille, les parents, les frères et soeurs. Il ne pourrait et, quand il était tout petit que n'a-t-on pas fait pour lui. Récits, anecdotes à l'appui - Et quand il a rendu quelque service à ses aînés, est-ce qu'il ne trouve pas juste qu'on lui en conserve quelques reconnaissances quand l'amour ne peut prouver le bien qu'il a fait. Sans doute ce n'est pas pour cela qu'il a rendu ce service; cependant tout le monde trouve équitable qu'il soit payé de retour au moins en affection. Mais qu'est-ce que de petits services à côté de ceux qu'il a reçus des siens.

Il est donc tout naturel pour toutes ces raisons qu'un enfant aime sa famille; et s'il ne l'aimait pas, il ne serait pas comme les autres. Il faut aimer la famille. Ceux qui n'ont pas ce sentiment naturel sont contre-nature. Et on peut le faire sentir.

Mais, comme toujours, on voit combien cette explication est la bonne. Il ne faut pas compter faire faire une demie-heure à l'enfant pour lui faire comprendre ces sentiments. Il faut s'y prendre à plusieurs reprises. C'est seulement en procédant de cette manière, avec cette méthode qu'on obtiendra un résultat.

(2) LES RAISONS D'ÊTRE, MORALE DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL

La moralité se ramène à deux éléments essentiels: une chose est morale et ce qu'elle offre à la conduite de l'homme est une fin qui le dépasse et qui, tout en le dépassant, le touche et l'intéresse. Elle est morale aussi en tant qu'elle contribue à régler son activité. Elle offre un idéal au but à poursuivre ou d'elle, émane une influence régulatrice qui la discipline. Et à des degrés divers, ces deux sortes d'actions s'impliquent mutuellement; l'une n'est guère qu'un autre aspect de l'autre. C'est donc sous ce double aspect qu'il faut voir la société pour en montrer le caractère moral.

Il faut d'abord faire voir en quoi elle concerne l'individu, pour quelles raisons elle plonge jusqu'au fond des consciences particulières. Deux ordres de considération peuvent être invoqués dans ce but.

Il faut d'abord faire sentir à l'enfant tout ce qu'il y a de puissance dans les forces morales qui poussent les hommes les uns vers les autres et qui donnent ainsi naissance aux sociétés humaines. Pour rendre sensible cette puissance d'attraction mutuelle on peut la comparer à la loi de gravitation. Il n'y aurait aucune impossibilité à faire entrevoir d'une manière générale, comment, dans le monde tout tend à se grouper et à s'associer. Les hommes en s'associant ne font que se conformer à une loi générale de l'Univers...

Mais on ne peut donner ainsi à l'enfant que le sentiment de la nécessité de la société. Il faut tâcher de l'éclairer un peu en lui faisant voir avec plus de précision quelles sont les causes morales qui expliquent,

Il y a deux grands facteurs, on peut dire deux grandes lois de ces phénomènes.

En premier lieu il y a la loi en vertu de laquelle le semblable attire le semblable. Deux êtres raisonnables et sensibles qui présentent entre eux de suffisantes ressemblances se recherchent. La loi peut être illustrée d'abord par une multitude de petits faits empruntés à la vie commune. Dans le cours des rencontres il se forme des groupes où l'on voit les affinités se manifester, les bons élèves se cherchent parmi beaucoup de mauvais, les esprits sévères cherchent les esprits sévères; les esprits futiles cherchent les esprits futiles: la loi est tellement générale qu'elle produit ses effets dans le monde animal...

Pourquoi en est-il ainsi? C'est que quand nous vivons avec des gens qui pensent et qui sentent comme nous, toutes nos idées et tous nos sentiments sont renforcés par ce qu'éprouvent nos compagnons. Si personne ne met jamais en doute ce que nous pensons, notre foi est beaucoup plus forte. Elle s'affaiblit au contraire s'il y a des dissidences autour de nous. C'est ainsi que les voyages font évanouir tant de préjugés. Or, plus nos convictions sont fortes, plus nos sentiments ont d'énergie, plus nous sentons de vie en nous et nous aimons tout ce qui l'accroît, par conséquent la société. L'homme qui vit en groupe a plus d'énergie morale que l'homme isolé; car il puise perpétuellement à ce réservoir commun de vie. A l'appui de ces explications générales bien des faits d'expérience quotidienne pourraient être cités. On ferait sentir à l'enfant comment il est élevé au-dessus de lui-même à l'issue d'une fête publique, d'une cérémonie collective, conférence entraînante

revues, distribution des prix. On pourrait lui faire remarquer que toutes les fois que les hommes sont rassemblés, leurs gestes, le son de leur voix, la chaleur de leur parole sont relevés de plusieurs degrés, si bien que les foules se laissent emporter à des actes qu'aucun de ses membres n'aurait accomplis s'il était resté seul. On regard on exposerait la dépression qui résulte de l'isolement (cellule).

Dans ces conditions on expliquerait la raison d'être des sociétés. Car il y a des ressemblances entre tous les hommes. Parmi les hommes qui sont nés et qui ont vécu dans des conditions semblables ou analogues, il y a des ressemblances plus marquées, des affinités plus énergiques, d'où résultent des sociétés plus étroites et plus fortement constituées. Il est vrai que la vie sociale, pour cela même qu'elle rapproche les hommes qui tendraient à penser de la même manière, a l'inconvénient de renforcer les préjugés et même l'intolérance. Mais on se réserve de montrer dans la suite comment les sociétés, en se développant se libèrent de plus en plus de ce défaut constitutionnel.

En second lieu les individus s'attachent en raison de leurs différences autant qu'en raison des ressemblances. Très souvent les esprits primesautiers recherchent les esprits graves et réciproquement: les gens réfléchis, à l'intelligence méthodique et lente, les gens pratiques à l'intuition rapide: on voit aussi des associations se faire à l'école entre des enfants rieurs et des enfants sévères. La raison en est qu'en se rapprochant il se complètent l'un l'autre. Or, s'il y a des ressemblances entre les hommes, il y a aussi des différences et ces différences contribuent par conséquent à nous inciter à la vie en commun. C'est là l'origine de la division du travail.

... on se représente d'ordinaire la société comme ayant succédé à un état initial où les hommes auraient vécu isolés les uns des autres. C'est cette conception qui est la base de toutes les théories de l'Etat de Nature. Or, c'est une hypothèse purement arbitraire. L'homme solitaire n'a jamais été observé. Tous les hommes connus vivent en société. Ces sociétés sont petites ou grandes, grossières ou compliquées, mais elles paraissent être inséparables de l'état humain. On est ainsi fondé à croire que l'homme n'est homme que parce qu'il vit en société, que les facultés vraiment humaines, c'est-à-dire distinctives de notre espèce ne se forment qu'au sein de groupes et sous l'action exercée par ces groupes. De ce point de vue la société apparaît non seulement comme un produit nécessaire de notre constitution mentale, mais comme cause en fait de cette constitution, comme un élément intégrant de notre nature. Il y a lieu de mettre sous les yeux de l'enfant l'universalité absolue de la société humaine et de lui montrer la signification de cette universalité.

Il y a des sociétés de nature différente. Par laquelle convient-il de commencer?

Il semble assez logique d'entretenir d'abord l'enfance de la plus simple qui existe, de celle qu'il connaît le plus immédiatement par la pratique de tous les jours et par l'expérience directe, c'est-à-dire de la société domestique pour passer ensuite à de plus complexes et plus éloignées qu'il ne peut embrasser que par la pensée. L'ordre paraît donc être le suivant:

La famille.

L'Etat et la patrie.

L'humanité.

La Morale individuelle.

Cependant puisqu'il y a des commun à toutes les sociétés et à leur rôle moral, il ne sera pas inutile de les dégager et de les exposer d'abord à part. Il est bon que l'enfant se représente d'abord d'une manière générale comment il se fait que la société in abstracto et non pas seulement telle ou telle forme sociale et particulière est le facteur dominant de la vie morale. Toute la suite de l'exposition se trouvera par là même éclairée. Car il n'y aura plus qu'à rechercher comment ces raisons d'être moral de la société se spécifient et se particularisent dans les différentes espèces de sociétés, domestiques, civiques, professionnelles. On se rendra compte ainsi de l'orientation de tout l'enseignement qui doit suivre.

Cette manière de procéder aura de plus cet avantage qu'elle empêchera de croire que les avantages moraux de la société tiennent essentielle-

ment à telle ou telle sorte de société en particulier. C'est ainsi que, très souvent, on ne traite de la question de la société en général qu'à propos de l'Etat. Ce qui donne à penser que l'Etat est la société morale par excellence. Ce qui n'est vrai que jusqu'à un certain point. Il y a d'autres associations humaines que l'association nationale et dont la valeur morale, à de certains égards, n'est pas moins haute. Il y a donc intérêt à ce que dans la mesure du possible, la justification morale de l'ordre social ne soit pas rendue trop étroitement solidaire de tel ordre social déterminé.

(3). LA FAMILLE

Comme tout le détail des devoirs domestiques a pour origine première les liens qui rattachent chaque membre de la famille au groupe, c'est d'abord et avant tout les raisons de cet attachement qu'il convient de rendre sensibles à l'enfant. Et ces raisons ne peuvent être qu'une force particulière de qui attachent l'homme à la société d'une même génération. Nous allons donc avoir à considérer la famille sous un double aspect, d'abord comme une chose que l'homme aura pourvu qu'il s'en serve (word missing here); elle ne fait qu'un avec lui; ensuite comme pouvoir régulateur, comme une source de justice.

Nous avons vu que les hommes se recherchent parce qu'ils se ressemblent, qu'il y a là une sorte de force irrésistible qui les contraint à se joindre les uns aux autres. Or il n'est pas de groupes sociaux où les ressemblances soient portées à un si haut degré, parce qu'elles ont une double source. D'abord tous les membres de la famille ont dans les veines le même sang, comme on dit; et cette communauté d'origine ne va pas sans une communauté morale. Les ressemblances de visages, de la voix, du geste, des besoins de toute sorte entraînent à leur suite d'autres ressemblances. Quand on sent de la même manière, quand on a des penchants analogues, on est naturellement enclin à juger de la même manière, de plus il y a peut-être des habitudes mentales qui se sont transmises par hérédité comme des habitudes physiques.

Par cela seul qu'on est ensemble, qu'on vit en contact et de tous les instants, on finit par se modeler les uns sur les autres. Il y a un échan-

ge constant d'idées, de sentiments qui finit par établir une sorte de niveau moral, le même pour tous. De cet échange, l'enfant, tant qu'il n'est pas élevé, reçoit plus qu'il ne donne; moins à mesure qu'il grandit et qu'il joue un rôle plus actif. Mais quand il est tout petit, il n'est pas aussi passif qu'il pourrait sembler, car les événements de son histoire sont des événements de l'histoire commune.

Les ressemblances sont si marquées qu'il n'est pas de société humaine où elles tiennent autant de place. Souvent donc dans la famille il y a une sorte de division du travail et des échanges de service. Les fonctions du père ne sont pas celles de la mère; et les devoirs des frères ne sont pas tout à fait ceux des soeurs; et les travaux et les auteurs varient avec les générations, avec l'âge. Cependant ces différences, en somme, se réduisent à peu de choses. Il n'y a pas de tranchées que celles qui séparent les parents des enfants et ces différences même vont en s'affaiblissant à mesure que les premiers avancent en âge.

Autant le commerce de bons offices a son importance dans la formation et le fonctionnement de la société politique, autant il est secondaire dans l'ordre domestique. Il nous répugne d'admettre que des enfants tiennent à leurs parents en raison des soins qu'ils en ont reçus ou ceux-ci à ceux-là en raison de l'assistance qu'ils en espèrent pour l'avenir. De tous les groupes humains il n'en est pas d'où le calcul, les considérations utilitaires, même indirectes, soient aussi complètement bannis. Ce qui fait la cohésion de la famille, ce n'est pas de savoir partagé des fonctions; c'est un ensemble de similitudes morales qui constitue ce que l'on appelle esprit domestique. Il y a cet esprit domestique fort

quand le groupe a en commun des traditions respectées, quand tout le monde a la même manière de penser et de sentir et qu'en effet tous partagent les mêmes croyances. Cet état est si bien le plus général que, pendant longtemps et même encore aujourd'hui, on veut le considérer comme le seul normal; que toute dissidence au sein d'une même famille apparaît comme une sorte de scandale; que le groupe se croit parfois fondé à rejeter les dissidents hors de son sein. Il est hors de doute que cette intolérance ne nous apparaît plus actuellement comme légitime: car nous considérons que chacun a le droit et le devoir de croire ce qu'il croit comme vrai, sans que nul autre puisse avoir à redire. Mais si ce conformisme n'est plus obligatoire, ce seul fait qu'il ait pu être obligatoire et qu'il n'ait pas complètement perdu ce caractère témoigne qu'il est très généralement fondé dans la nature des choses, c'est-à-dire dans la nature de la société domestique.

Aussi la famille est-elle de tous les groupes celui qui s'est formé de la manière la plus spontanée. Déjà nous la rencontrons chez les animaux. Elle est contemporaine de l'humanité. Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire, on trouve les hommes formant des sociétés qui, sans doute, ne sont pas organisées comme notre famille actuelle, qui sont pourtant des familles. Tous les individus qui en sont membres se considèrent comme liés les uns aux autres par le lien du sang et ils ont, vis-à-vis les uns des autres, des droits et des devoirs identiques à ceux qu'impliquent aujourd'hui les relations de parenté; droits d'héritage, devoirs d'assistance et droits à cette assistance, devoir d'éducation. C'est-à-dire à quel point la famille est inhérente à la constitution physique et morale de l'homme.

Mais l'homme ne tient pas seulement à la famille parce qu'il est poussé par des forces aveugles auxquelles il ne peut résister, mais encore parce qu'à partir du moment où il y est engagé, elles deviennent partie intégrante de sa nature. De telle sorte que s'il essaie de s'en séparer, il se trouve dans un état anormal où il ne peut se maintenir. C'est ce que prouve la très forte tendance au suicide des hommes qui essaient de vivre au dehors de toute famille. Bien loin que le mariage, les charges qu'apportent toujours avec eux les enfants en rendant l'existence plus laborieuse et plus difficile, affaiblissent le désir de vivre, ce sont autant de causes qui le renforcent. C'est une loi générale sans exception comme que les célibataires se tuent beaucoup plus que les gens mariés; les gens mariés sans enfants beaucoup plus que les gens mariés ayant des enfants. Il semble que les familles nombreuses soient mieux protégées que celles qui sont de faible densité.

D'où cela vient-il? C'est d'abord que l'homme qui vit en dehors d'une famille est réduit, pour lutter contre les causes de destruction qui l'assaillent, à unir toutes ses forces morales et que celles-ci risquent d'être insuffisantes. Au contraire, quand on fait partie d'une famille, chacun participe à l'existence commune et vient y reconforter la sienne quand il est à bout. Sa vitalité, sa force de résistance se trouvent élevées très au-dessus de ce qu'elles seraient s'il se trouvait seul. Il y a, dans le groupe qui l'entoure et avec lequel il est en relations constantes, une source de vie à laquelle il puise souvent. De plus, assez souvent l'homme isolé est moins fort, mais il a moins de raisons de vivre. Car tout ce qu'il a reçu de la société n'a de sens

qu'autant qu'il s'en sert pour le bien de la société et il ne peut s'en servir qu'autant qu'il y a quelque société à laquelle il soit attaché. Si souvent des influences sociales sont éveillées en nous par des fonctions mentales supérieures, c'est qu'elles étaient nécessaires à l'ordre social et y trouvaient leur raison d'être. Si nous avons appris à juger, à raisonner, si nous nous sommes fait un système complet de règles morales, un langage plus ou moins savant, si nous avons fait la science, c'est que la société humaine ne pouvait se maintenir qu'à cette condition. Ce sont elles qui nous obligent à nous défendre nous-mêmes en même temps qu'elles sont forces nécessaires et moyens; pour durer il leur fallait, chez les hommes, ces énergies nouvelles. C'est donc en dehors de nous que se trouve la meilleure partie de nous-même. Supposons qu'il n'y ait rien en dehors de nous à quoi nous tenions et tout ce qui fait de nous des hommes se trouve sans objet. Or dans la mesure où notre existence apparaît comme dépourvue de toute fin, nous serions portés à nous en déprendre. Car elle implique des efforts; à quoi bon des efforts qui ne doivent pas servir à quelque chose?

L'homme est exposé à un désenchantement mortel s'il ne veut pas faire partie d'une société. Mais il ne serait pas nécessaire que cette société soit la famille. Il est vrai seulement que la seule société qui puisse ainsi donner un sens à sa vie doit être assez proche de lui pour qu'il la sente vivre, et assez constamment en contact avec lui pour qu'il ne la perde pas de vue et qu'à aucun moment ce qu'il fait n'apparaisse comme devant se perdre dans le vide. Or, pour le moyen des hommes, le seul groupe qui remplisse cette condition est actuellement la famille

et voilà pourquoi elle est un organe essentiel de la vie morale.

Il y a d'ailleurs une autre raison qui rend compte de cette situation privilégiée dont jouit la famille devant l'ordre moral. C'est qu'elle occupe une place tout à fait particulière dans l'ensemble des groupes sociaux. Dans le principe elle a été le tout de la société, Etat, Eglise, société économique et fonction ne faisant qu'un. La religion fondamentale était la religion de la famille; la maison était le seul atelier qui existât. L'Etat n'était qu'une confédération de sociétés domestiques. Même le peuple romain était, sans le paraître, organisé sur cette base. La famille embrassait donc la vie collective dans son intégralité. C'était par excellence le foyer de l'activité sociale. Avec le temps elle a successivement perdu le monopole des fonctions multiples qu'elle exerçait ainsi. Le centre de la vie religieuse, politique, économique s'est déplacé. Non seulement il s'est rendu indépendant du culte domestique: mais celui-ci a disparu. De ce moment il a cessé d'être distinct du culte public. L'atelier s'est formé en dehors de la famille. Les intérêts propres de l'Etat se sont développés à un tel point que les intérêts familiaux semblent ne plus en être qu'une partie sans doute importante, mais très restreinte. Le rapport entre les premiers et les seconds est l'inverse de ce qu'il était tout d'abord. En un mot, au lieu de se confondre avec la société politique, la famille est devenue un groupe secondaire au sein de la société politique qui comprend en outre groupes professionnels, administratifs, confessions religieuses, partis politiques distincts.

Seulement cette société ne peut plus changer complètement de nature parce qu'alors elle cesserait d'être elle-même et devrait être appelée

d'un autre nom. La famille actuelle garde donc quelque chose de cette tendance si marquée qu'elle avait en principe à absorber en elle toute la vie. Pour que des formes nombreuses d'activité aient leur centre de gravité en dehors de la famille, il n'en était guère qui n'ait quelque retentissement à l'intérieur du milieu familial. La famille n'est pas l'atelier, l'usine, le bureau, la maison de commerce; mais tout ce qui se passe dans ces différents établissements a un écho dans toutes les familles qui y comptent des représentants. Le foyer n'est plus un temple; mais les événements de la vie religieuse ont leurs répercussions au foyer. Le père de famille n'est plus un magistrat: mais la gravité des assemblées politiques, tout ce qui survient d'important dans la vie politique, facilite ou gêne l'existence domestique et donne matière à conversations et discussions. La famille, à cet égard, joue un rôle qui, jusqu'à présent, est resté sui generis. Tous les autres groupes secondaires ne visent que des intérêts spéciaux et déterminés, ne prennent l'homme que par un de ses côtés; le groupe profite. La famille les enveloppe tous. Tout ce qui survient dans ces différentes sphères de la société a des contrecoups dans la sphère domestique. Tous y étant des groupes secondaires, la famille tend à embrasser la généralité de l'existence humaine.

C'est ce qui fait l'importance de notre vie. De quelque côté que nous portions nos efforts, quelque forme que nous donnions à notre activité, elle est tout ce qui en facilite l'affection et, par conséquent, l'intensifie. Elle nous suit en quelque sorte dans toutes les démarches que nous faisons au dehors et nous la sentons devant nous. Dans la mesu-

re où nous l'aimons, où nous tenons à la prospérité matérielle ou morale, nous tenons aussi par conséquent à ce qui favorise la vie. Elle donne une raison d'être à toute notre existence parce qu'elle participe à toute notre existence. Au contraire, l'homme qui vit sans famille, ou l'égoïste qui n'est pas attaché à sa famille - ce qui revient au même - s'expose à ressentir tôt ou tard cette impression désolante que de tout ce qu'ils font ne reste rien. Car ils n'ont d'utilité que par rapport à des groupes et il n'y a pas pour eux de groupes qui servent d'objectif à leur activité.

Il reste à considérer la famille comme pouvoir régulateur de justice.

A cet égard sa contribution morale est bien connue; elle consiste essentiellement à niveler les inégalités qui résultent des différences d'âge. De là les devoirs d'éducation des parents vis-à-vis des enfants et le devoir d'assistance des enfants vis-à-vis des parents, lorsque ceux-ci à leur tour ne sont plus en état de se suffire. En dehors de ces inégalités fondamentales, il en est de secondaires qui se produisent au cours de la vie et que la famille est seule en mesure d'atténuer. Ce sont celles qui sont dues à toute sorte de hasards, de combinaisons personnelles qui font que tel membre de la famille réussit ou manque d'activité. Parce qu'elle est en somme égalitaire, la famille adoucit ces inégalités. Et même, dans le principe, quand elle formait un tout compact et indivisible, elle y mettait radicalement obstacle parce que chacun travaillait pour tous et qu'il n'y avait plus de différence marquée dans la manière dont étaient traités ces différents ensembles. A certains égards, par conséquent, l'ordre domestique apparaît comme le

plus équitable qui soit, au sens large du mot, puisqu'il tend à réduire ou à empêcher les inégalités et qu'il est normalement plus de place dans son sein que dans la mesure où il a perdu de ses anciens préjugés des anciennes morales. Mais à un autre point de vue, cette égalité est trop imparfaite parce qu'elle ne peut pas se rétablir au delà du groupe familial. Elle peut faire qu'à l'intérieur de la famille tout le monde soit traité selon ses mérites. Mais elle ne peut pas faire que les conditions des différences familiales soient elles-mêmes équitables, c'est-à-dire, que tous les citoyens reçoivent une rémunération proportionnelle à l'aide qu'ils apportent à la collectivité totale. La famille est impuissante à être de tous les côtés. De là, la raison d'être d'un de ces groupes supérieurs qui introduisent des relations de justice: c'est le groupe politique proprement dit. L'égalité domestique ne suffirait à tous qu'autant que chaque famille serait elle-même un Etat indépendant. Car, dans ces conditions, les inégalités entre les différences familiales se réduisent à peu de choses, comme il se voit dans les sociétés inférieures. Par suite une telle égalité a pour contrepartie une grande médiocrité d'existence tant individuelle que collective. Dès que des familles différentes sont en contact les unes avec les autres, des inégalités ne manquent pas de s'établir entre elles; et ces inégalités ont besoin pour rester fondées, d'être réglées par ce pouvoir moral.

Mais à propos de la famille se pose une question qui se retrouvera, sous une forme différente, à propos de la patrie. Tout groupe tend d'une manière plus ou moins jalouse, à exercer sur ses membres une empreinte exclusive. Il semble que nous ne puissions nous donner à l'un sans nous retirer de l'autre. Notamment un attachement très fort à la famille im-

plique successivement des attaches d'autant plus faibles à la cité.

Il y a là deux sources dont les intérêts sont différents, parfois contradictoires. Tout ce qui nous faisons pour le service de l'un risque de nous détourner du service de l'autre.

Ces conflits de devoirs seraient insolubles s'il n'y avait une hiérarchie entre les collectivités auxquelles nous appartenons. Si la famille s'enfermait complètement en elle-même, si elle se prenait elle-même comme sa propre fin, il en résulterait une dissolution de la société politique, un retour aux sociétés saisonnières et disséminées des temps primitifs, et par cela même, toute la civilisation qui s'est élaborée dans les sociétés supérieures ne tarderait pas à disparaître. Si nous voulons maintenir les résultats acquis, il nous faut maintenir la société politique, et faire que la famille se subordonne à l'Etat. Et plus on avance dans l'histoire, plus on voit cette subordination s'établir. L'Etat intervient de plus en plus dans le détail de la vie domestique pour procéder à la surveillance de la manière dont se font les mariages, dont s'élèvent les enfants, pour les protéger au besoin soit contre des parents oublieux de leur droit, soit contre la détresse morale de l'orphelin à la mort de ses parents. Et cette intervention n'a d'autre effet d'ailleurs que d'élever la famille à un plus haut degré de moralité. Car en obligeant les parents à donner une certaine instruction à leurs enfants, et en les empêchant, dans de certaines circonstances, d'abuser de leur supériorité matérielle ou morale: en obligeant les parents éloignés à s'acquitter, à l'occasion, de leurs devoirs d'assistance, l'Etat n'a fait que rapprocher la famille de l'idéal de justice

qu'il a pour mission de remplir.

Il importe donc de bien comprendre que la société n'est rien sans famille, la famille ne saurait être élevée au dessus de la société. Elle ne saurait prétendre à cette autonomie morale absolue dont elle a joui à l'origine, mais qu'elle ne possède plus, pour cette raison même, revendiquée aujourd'hui. Chaque famille ne peut ni ne doit plus avoir de morale propre, un droit personnel, une sphère de croyances et de traditions. La morale que l'on enseigne au sein de la famille, les croyances que l'on inculque à l'enfance ne sauraient être divergentes de celles sur lesquelles repose la société politique. La famille n'en a pas moins une fonction morale à remplir, qui est de la plus haute importance. Elle consiste à approprier au niveau spécial qui constitue chaque foyer les principes généraux de la société politique. Il y a là un travail d'adaptation qui ne peut être fait par l'État, qui est trop loin des individus. Souvent ces sociétés
 des sujets de leur nature propre, des conditions spéciales. Les principes généraux de la morale publique, l'idée fondamentale dans laquelle communient tous les Français ne sauraient varier d'une famille à l'autre. Et cependant elle ne sauraient être exactement les mêmes pour tous.

En un sens la famille est un rouage essentiel de la machine sociale: mais ce n'est qu'un rouage. C'est la partie d'un tout sans laquelle le tout ne saurait durer.

Pour faire comprendre les raisons qui nous attachent et doivent nous attacher au groupe familial, le détail des devoirs domestiques est aisé à expliquer.

Si l'on suit la marche inverse, si l'on commence par chercher les raisons des devoirs spéciaux que les différents parents ont vis-à-vis les uns des autres, on s'expose d'abord à ne plus en apercevoir la source véritable, à subordonner la morale domestique à des questions de personne et à des circonstances qui ne doivent pas entrer en ligne de compte. Quand on fortifie le devoir d'attachement des enfants pour les parents en alléguant les services rendus par les uns aux seconds, on fait dépendre la piété filiale de la valeur intellectuelle et morale que peuvent avoir les parents ou les membres de la famille. On admet que l'exécution respective de ces devoirs peut varier suivant les personnes. Or, la loi morale exige que nous nous devions à nos parents parce qu'ils sont nos parents et de quelque manière qu'ils aient rempli eux-mêmes leurs devoirs vis-à-vis de nous. Sans doute les concours sont tels que les sentiments d'affection et de sympathie les uns pour les autres sont des moyens de tourner les circonstances. Mais autre chose est le sentiment, autre chose est le devoir. Et s'il est vrai que nous devons faire à un père [tout ce qu'il devait], il reste que nous ne sommes pas déliés de nos devoirs fondamentaux, de quelque manière que deux conduites soient concordantes.

C'est qu'à faire régner toute la morale domestique sur le devoir que notre devoir est de faire tout le nécessaire pour maintenir la famille. Parce que nous tenons à ces devoirs et devons y tenir, nous devons [nous?] sacrifier à un groupe pour ses sacrifices et ses devoirs réversibles. A parler rigoureusement, nous n'avons de devoirs qu'envers la famille; tous ceux que nous avons envers les personnes ne sont que dérivés des premiers.

Voilà pourquoi nous devons aimer les membres de notre famille, quels qu'ils soient et quoi qu'ils aient fait: pourquoi nous sommes tenus de nous solidariser avec eux non seulement dans le malheur, les échecs, mais même dans leurs fautes. C'est que refuser de reconnaître cette solidarité est rompre le lien qui nous attache à eux, et par suite dans la même mesure, dissoudre la famille. Un groupe ne peut pas exister sans que les membres soient liés les uns et les autres: et ils ne peuvent pas être liés les uns aux autres sans se dévouer mutuellement. La sympathie peut faire défaut, le dévouement n'en est pas moins obligatoire. Il y a plus. Il y a même un certain sentiment qui lui aussi est de devoir strict et particulier. Le groupe n'existe que par ses membres et en eux: il y a donc quelque chose de lui en chacun d'eux. Par conséquent les sentiments que nous avons et devons avoir pour lui se reportent sur ceux qui en font partie. Il est possible que tel ou tel d'entre eux, par son caractère personnel, par ses manières d'être, nous inspire plutôt de l'éloignement. Ils ne laissent pas de participer aux sentiments d'attachement que nous éprouvons pour la collectivité. Nous l'aimons et nous devons l'aimer en tant qu'élément intégrant de l'être collectif.

Donc, faire la description du groupe domestique est soustraire à l'arbitraire des appréciations personnelles et au hasard des circonstances. C'est qu'elle plane au dessus des personnes. Elle ne dépend pas de leur vouloir propre, mais de la volonté même que le groupe a pour lui-même en toute circonstance dans les personnes qui en sont les représentants et les conditions. Voilà pourquoi il est vrai de dire que nos devoirs vis-à-vis de nos parents restent entiers alors même que nos pa-

rents ont manqué à leurs devoirs.

Mais ces devoirs ne sont pas les mêmes suivant les degrés de parenté; il faut expliquer cela graduellement. Le groupe auquel nous devons tenir comme le plus homogène est celui d'entre eux qui joue le plus grand rôle dans notre existence. Or il y a des foyers qui répondent à cette condition; celui où nous sommes et ceux que nous fondons. D'un côté nous devons tout à un foyer; de l'autre c'est sur nous que tout repose. C'est dans le premier foyer que se développent notre enfance et notre adolescence; c'est dedans le second que se développe notre maturité. Notre existence est donc mêlée à l'un et à l'autre. C'est donc à eux que nous devons avoir et avons tout attachement. Ce sont eux, que nous devons nous appliquer à maintenir de préférence à tout autre. De là le caractère particulièrement impératif envers nos ascendants, nos frères et nos soeurs, nos descendants. Mais ceux que nous avons envers ces derniers sont plus pressants encore que les autres, pour ce que la famille que nous fondons est celle dont nous avons le plus éminemment la responsabilité.

Quant aux parents plus éloignés, ils ressortissent à des foyers où nous n'avons pas resté et vécu; seuls les événements les plus importants de notre vie y retentissent. Mais à aucun moment ils n'ont servi de cadre à notre vie toute entière. Ce sont pour nous des foyers auxiliaires et, réciproquement pour ceux qui y vivent, le nôtre joue éventuellement le même rôle. De part et d'autre, que quelque grand deuil ou quelque grande joie surviennent, les contrecoups s'en font ressentir jusqu'aux derniers confins de la parenté. Et l'on voit alors tous ces groupes fa-

miliaux divers se fondre en un seul pour célébrer et conserver le succès ou supposer connu le malheur éprouvé. Mais, en temps ordinaire, chacun vit de sa vie propre et sans se pénétrer très intimement. A vrai dire nous ne sommes reliés qu'indirectement à nos collatéraux en dehors de nos frères et de nos soeurs. Ce sont nos ascendants ou nos frères et nos soeurs qui nous servent d'intermédiaires. Notre premier mouvement est de soutenir des rapports du premier degré avec les frères et soeurs parce qu'ils ont vécu au même foyer, sous la même autorité paternelle. L'attachement que nous avons pour nos descendants s'étend à tout ce qui touche à eux. C'est la même famille qui nous rattache à nos neveux. Plus on s'éloigne, plus les rapports de parents deviennent lointain ainsi que les devoirs correspondants. C'est ainsi qu'il y a toute une gamme de droits et d'obligations correspondant à la gamme des différents degrés de consanguinité.

Mais dans chaque groupe familial il y a ceux qui jouent un rôle tout à fait capital par ce que celles-ci sont la clef de voute: c'est le frère et la soeur. Ce sont eux qui fondent la famille. C'est sur eux qu'elle repose. Ils l'incarnent et l'attachement respectif que chaque membre doit à la collectivité se reporte naturellement sur ceux qui la symbolisent. Voilà donc fondé le devoir de respect filial. Ce n'est pas que notre frère et notre soeur se soient imposés toute sorte de soins pour nous élever. C'est parce que la famille est chose sacrée et qu'ils sont la famille personnifiée. Il y a en eux quelque chose qui les met au dessus de nous. Ce n'est pas qu'ils soient pour nous de superindividualités. Ils participent à cette plus haute dignité morale dont toute société jouit par rapport à nous mêmes. Donc, les devoirs d'autonomie par

voie de convergence, les devoirs d'obéissance. C'est que, comme ils sont l'origine de la famille, ils sont à l'origine de la morale domestique.

On pourrait expliquer de la même manière non seulement les devoirs que nous avons envers les personnes, mais aussi envers les choses de la famille. Tant que le patrimoine domestique était une fonction essentielle de la vie familiale, il était naturel qu'il fût l'objet d'une véritable religion.

Aujourd'hui un tel culte est en contradiction avec les changements qui se sont produits dans la société et dans la famille. Il y a pourtant une chose qui reste, les éléments de la vie domestique: c'est le nom. Car le nom est le symbole de la famille. Le respect du nom n'est pas signe de superstition. C'est une des formes et une des garanties de la vie domestique.

MORALE CIVIQUE

Nous avons à considérer maintenant l'homme dans ses rapports avec un autre groupe qui est la société politique. Conformément au plan déjà suivi, il faudra d'abord faire sentir à l'enfant la nature des liens qui l'unissent à cette société; par suite quelles raisons il a de tenir à elle et de se dévouer pour elle. Mais, dans l'état présent des choses, la plupart des devoirs que nous avons envers elle s'adressent directement, non à la masse confuse des individus qui la forment, mais à un groupe déterminé de fonctionnaires spéciaux qui constituent ce qu'on appelle l'Etat et qui représente l'ensemble de la société. L'Etat est donc bien l'expression de la société politique à ce point que les deux termes sont souvent employés comme synonymes. Après avoir exposé les liens qui unissent le citoyen à la patrie, il faudra donc déterminer quels rapports spéciaux ils soutiennent avec l'Etat proprement dit. Et, comme les devoirs vis-à-vis de l'Etat changent avec les formes de l'Etat, il faudra expliquer la forme actuellement en vigueur, les raisons spéciales que nous avons d'y être attachés et la nature des obligations particulières qui en résultent.

(4). DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE EN GÉNÉRAL

La famille est née de l'ensemble de forces qui poussent des consciences qui se ressemblent à s'unir et à former des sociétés. Les Etats sont nés de la même manière. Il a plu quelquefois à l'imagination populaire d'en attribuer la fondation à quelque puissante individualité qui aurait à un moment donné, groupé dans sa main un certain nombre d'éléments plus ou moins disparates. Tel Romulus qui fonda Rome, Moÿse (sic) qui fait l'unité du peuple hébreu, Lycurgue qui crée Sparte. En réalité toutes ces sociétés se sont formées d'elles-mêmes par un rapprochement lent et continu. Le rôle des grands hommes s'est borné à fixer et à diriger ces mouvements de concentration qu'ils sont impuissants à susciter de toutes pièces. La formation de la nation des Français est un des meilleurs exemples qui puisse servir à illustrer cette proposition.

Mais d'où viennent les ressemblances qui déterminent ces groupements? Dans le cas de la famille elles auront d'abord leur source dans la communauté d'origine. Il en est de même à certains égards pour les nations. Tout le monde sait bien que les Français se reconnaissent d'un Espagnol, un Espagnol d'un Allemand par leur seul aspect extérieur. C'est donc qu'il y a, entre habitants d'un même pays, du moins en général, une certaine parenté physique. On peut supposer que celle-ci est due en partie à l'action du milieu physique qui, généralement, reste assez semblable à lui-même sur les différents points d'un même territoire. C'est ensuite parce que les populations voisines se mêlent, s'unissent par des mariages et ont un type commun qui se constitue peu à peu, se fixe par l'hérédité et résiste aux causes secondaires de variations qui peuvent intervenir.

Nous avons évité le nom de race. C'est qu'en effet il doit être employé avec la plus grande prudence après avoir été soigneusement défini. On entend par là une source de divisions fondamentales de l'humanité dont l'origine se perd dans la nuit des temps, remontant peut-être aux origines de l'espèce. Et, quand on fait de la race ainsi entendue, la base des groupements nationaux, on admet implicitement que ceux-ci sont, comme précédemment pour la nation, indépendants du développement historique. Or, en fait, les races ainsi définies ne sont pas fixes ou tout au moins des facteurs de l'histoire. Ce n'est pas que l'anthropologue ne puisse arriver à en retrouver les traits principaux. Mais ce sont les débuts d'un passé trop lointain pour avoir une action sur le présent. Toutes les races..... se sont tellement mêlées qu'elles n'ont plus de forme nettement arrêtée caractéristiques par lesquelles elles soient encore reconnaissables. Les traits par lesquels elles sont encore reconnaissables se réduisent à quelques propriétés très générales et très indéfinies, presque complètement effacées, ce qui, par conséquent, ne saurait avoir l'influence qu'on leur attribue. Les seuls types collectifs vraiment caractéristiques qui existent résultent de l'histoire, loin de l'avoir fondée. Et par conséquent, ils nous sont instables et peuvent toujours être modifiés par les événements humains. Ils viennent des relations qui sont établies entre les hommes et, loin de précéder ces relations avec une sorte de fatalité, ils peuvent changer quand elles changent.

D'ailleurs ces affinités physiques ne sont que les moindres facteurs qui ont contribué à donner naissance aux sociétés politiques. Beaucoup plus importantes sont les ressemblances morales qui se sont établies par

suite de ce commerce continu que rien ne peut empêcher entre populations qui se touchent de près. Par suite de ces rapports continus, il se fait un mélange, un échange ininterrompu d'us et de coutumes, d'où se dégagent peu à peu des manières communes de penser et de sentir, un esprit collectif. Toute sorte de causes diverses concourent à ce résultat: le commerce qui a été de tout temps un moyen de diffusion; la guerre qui rapproche et ceux qui combattent ensemble et les adversaires. Les guerres de la Révolution et de l'Empire ont eu pour effet de renforcer l'unité morale du pays et de créer un commencement d'unité sociale. Les grands événements qui secouent un grand nombre d'hommes les marquent d'une même empreinte et les incite à communier. Le mouvement communal et plus tard, le mouvement révolutionnaire ont autant de poids dans la formation de la France que la guerre de 100 ans ou les grandes guerres des siècles derniers. Les liens qui dérivent de ces similitudes sont, il est vrai, moins faciles à apercevoir que ceux qui unissent entre eux les membres d'une même famille. La raison en est que, d'ordinaire tout point de repère nous fait défaut pour juger de leur intensité. Nous sentons tout ce qui nous attache à notre famille parce que nous éprouvons une suite d'idées et de sentiments que nous n'éprouvons pas quand nous sommes devant des familles étrangères. Des comparaisons s'établissent qui ne manquent pas d'ordinaire de concerner la société politique. Mais celles-ci se dissipent dès qu'il nous arrive de nous transformer devant les autres Etats et d'y vivre. Nous pouvons alors convenir de tout ce qui nous manque.

Mais les sociétés politiques ne sont pas seulement le produit de forces aveugles. Elles sont désirables. Elles constituent le plus

grand bien qui puisse et doive être voulu par des êtres raisonnables.

C'est qu'en effet, si la famille donne un but aux fonctions mentales supérieures, cependant elle n'en aurait être le cadre naturel. Ce n'est pas dans le petit cercle familial que s'est élaborée la civilisation, c'est-à-dire cette intensification toujours accrue de toutes les forces psychiques de l'homme. Ce n'est pas de la famille non plus que procèdent la science, l'art de plus en plus perfectionné, l'organisation économique de plus en plus différenciée, productive. Par conséquent, toutes les facultés, toutes les habitudes, tous les besoins que l'homme a progressivement acquis sous ces diverses influences débordent le cadre domestique et le contraignent à rechercher des groupes de plus en plus étendus et d'y vivre. Si ces groupes ne s'étaient pas formés spontanément, il est bien probable que les sociétés présentes, et ne se seraient pas faites toujours d'elles-mêmes. Mais elles prennent naturellement naissance à moins que ces groupes ne se forment sous l'action des causes déjà indiquées. Une société plus étendue ne peut pas se constituer sans que la constitution psychologique de ses membres ne se modifie. Et, une fois cette modification accomplie, nous avons besoin de cette société pour étendre, pour maintenir notre nouvelle nature qui désormais aura le rôle qu'avait l'ancienne et dont nous ne pouvons davantage nous dépouiller. Ce théâtre nouveau de notre activité est désormais nouveau parce que notre société n'est pas la même. Elle a plus de devoirs. Il lui faut être plus étendue, renouvelée. C'est ainsi que l'homme est appelé à chercher la réalisation de son être dans d'autres groupes que le sien et aussi de groupes en groupes de plus en plus vastes. C'est ainsi que l'homme qui a pris le goût de la vie intense est inévita-

blement amené à concevoir une société plus étendue en rapport avec ses tendances. Ce n'est pas une raison pour que l'on cherche toujours et en principe à échapper à celui où l'on se trouve pour en chercher un plus grand. Il faut qu'il soit proportionné au groupe naturel que l'on a. Cela suffit pour animer le mouvement des sociétés politiques et de sociétés de plus en plus vastes.

Mais la patrie n'est pas seulement la condition d'une activité plus riche que l'activité familiale. C'est aussi la source d'une fonction supérieure.

La justice que peuvent réaliser les groupes familiaux est, en effet, une justice niveleuse qui ne laisse presque aucune place aux considérations relatives aux différences individuelles, sauf celles qui concernent l'âge. Si on laisse de côté les enfants et les vieillards, elle consiste à traiter tous les membres de la famille de manière égale parce qu'ils se livrent tour à tour aux mêmes travaux, qu'ils soient censés être tous de valeur réversible et égale. De là vient l'égalité domestique qui n'est qu'une conséquence et un signe de l'égalité de fait qui règne entre des individus, ceux d'une même origine, placés devant les mêmes conditions d'existence, se trouvant dans les mêmes occupations. Etant tous réunis, parvenus au même niveau, à peu de choses près, il est naturel qu'ils participent tous de la même vie et d'une activité commune. Tel est en effet le spectacle que ne peuvent imiter les peuples qui nous sont encore sensiblement différents. De là vient l'aspect démocratique. Toutes les conditions sont égales, parce que le sentiment même de l'inégalité fait défaut. Mais, à mesure que des sociétés plus vastes se for-

ment, que le nombre de ces groupes élémentaires va croissant, que les relations entre eux se font plus fréquentes et plus actives, la diversité se fait jour au sein de l'homo generalis. Au lieu que tout le monde se livre (aux mêmes occupations), les différences successives de la société se partagent des fonctions différenciées. Ces fonctions ont pour tous, dans la société politique, la même importance. Elles sont plus ou moins vitales; elles impliquent des qualités plus ou moins réelles, des fatigues plus ou moins grandes. La nature du travail social intéressant chacun, sa valeur change de l'un à l'autre. Et dès lors le problème de faire régner la justice se complique. Car comment rétribuer équitablement, c'est-à-dire d'après une commune mesure, des mentalités et des services dont la qualité respective n'est pas comparable?

D'un autre côté des inégalités de fait se sont aussi produites, qui sont venues se surajouter aux inégalités naturelles et qui tendent d'elles-mêmes, et sur les us et coutumes, à prendre des conséquences injustifiées. Les sujets de plus en plus élevés socialement se trouvent par suite de plus en plus élevés, plus élevés qu'attachés à leurs services, investis de forces sociales plus intenses. Ils sont donc tout naturellement enclins à abuser de leur supériorité au delà de ce qui est justice. Ainsi se font les classes, en conséquence, les groupes privilégiés. Pour mettre obstacle à toutes ces inégalités qui contrarient les plus hautes valeurs civilisatrices, il faut donc une organisation morale indépendante de celle de la famille. Il faut que ce groupe soit au delà des groupes familiaux et qu'il soumette les individus à la loi de justice que ne peut leur imposer la famille. Plus ce groupe sera fort, plus il sera en

État de s'acquitter de cette fonction. Ce groupe est la société politique, comme il est la patrie. Telle est sa raison d'être.

Mais pour bien comprendre comment se réalise la fonction attendue, il faut considérer le corps qui l'assure. C'est l'Etat. Car cette activité morale ne peut être exercée par la masse confuse des individus. Il faut qu'un groupe plus vaste s'organise. C'est là la condition nécessaire pour que son influence modératrice soit tout ce qu'elle doit être. L'Etat est la clef de voûte de toute l'organisation politique.

(5). L'ÉTAT

Il est peu de mots qui soient pris dans une acception peu définie. Tantôt on entend par là la Société politique toute entière; tantôt une partie seulement de cette Société. Même quand on entend le mot dans cette dernière acception, les limites qui en varient l'extension diffèrent suivant les cas. On dit couramment que l'Eglise, l'Armée, l'Université et en un mot tous les services publics font partie de l'Etat. Mais on confond alors deux sortes d'organisation toutes différentes; à savoir les diverses administrations judiciaires, militaires, universitaires et l'Etat proprement dit. Autre chose est le corps des ingénieurs, des professeurs, des juges, autre chose les Conseils gouvernementaux, Chambres délibérantes, Ministères, Conseil des Ministres avec leur dépendances immédiates. L'Etat, c'est proprement l'ensemble des corps sociaux qui ont seuls qualité pour parler et pour agir au nom de la Société. Quand le Parlement a voté une loi, quand le gouvernement a pris une décision dans les Conseils de sa compétence, toute la collectivité se trouve liée par cela même. Quant aux administrations, ce sont des organes secondaires, placés sous l'action de l'Etat, mais qui ne le constituent pas. Leur fonction est de réaliser les résolutions arrêtées par l'Etat. On explique ainsi que Etat et Société politique soient devenus des expressions synonymes. C'est qu'en effet, à partir du moment où les sociétés politiques sont parvenues à un certain degré de complexité, elles ne peuvent plus agir collectivement que par l'intervention de l'Etat.

L'utilité d'un organisme de ce genre est d'introduire la réflexion dans la vie sociale et la réflexion y a un rôle d'autant plus considéra-

ble que l'Etat est plus développé. Assurément l'Etat ne crée pas la vie collective, pas plus que le cerveau ne crée la vie du corps et n'est la cause première de la solidarité qui y unit les fonctions diverses. Il peut y avoir et il y a des sociétés politiques sans Etat. Ce qui en fait la cohésion ce sont des tendances, des croyances éparses dans toutes les consciences et qui les meuvent obscurément. Mais alors une telle masse est comme une foule permanente et on sait que la conduite des foules a pour caractéristique d'être absolument irréfléchie, des pressions diverses y circulent et la plus violente est celle qui aboutit à l'acte, alors même qu'elle serait la moins raisonnable. Il en est ainsi parce que, dans ces foules, il n'y a point de centre où toutes ces tendances aveugles à l'action aboutissent et qui soit en état de les arrêter, de s'opposer à ce qu'elles passent à l'acte avant d'avoir été examinées et qu'une adhésion intelligente ait été donnée à (la réalisation), une fois l'examen terminé.

Voilà précisément le rôle de l'Etat. Quand il y a un Etat, les mobiles divers qui peuvent entraîner dans des directions divergentes la foule anonyme des individus ne suffiraient plus à déterminer la conscience collective; car cette détermination est l'acte propre à l'Etat. Mais les raisons qu'allèguent en faveur de leurs tendances les partis en conflits doivent être présentées aux organes gouvernementaux qui, seuls, ont qualité pour décider; les différents courants qui travaillent la société sont mis en présence, (opposés) les uns aux autres, soumis à une appréciation comparative; et alors ou bien le choix se fait s'il y en a quelqu'un qui paraît devoir l'emporter sur les autres, ou bien quelque solution nouvelle se dégage de ces confrontations. Parce que l'Etat est

placé au point central où tous vont aboutir; parce qu'il peut aussi se rendre mieux compte de la complexité des situations et de tous les éléments, parce qu'il est (à même) d'apercevoir des choses qui échappent à tous les partis qui les sollicitent et de constituer pour nous des formes de conduite préférables à toutes celles qui lui sont ainsi conseillées.

L'Etat est donc avant tout un organe de réflexion... C'est l'intelligence mise à la place de l'instinct obscur. De là vient la nature des constitutions qui (le forment). Toutes ont pour objet d'arrêter l'action trop prompte, trop erronée, de manière à permettre la délibération. Voilà pourquoi autour du souverain qui représente l'Etat, on voit se former progressivement des conseils de plus en plus complexes que les projets d'actes doivent... et où ils doivent être soumis à des délibérations préalables, avant d'assurer à l'organe le plus élevé qui décide définitivement de l'action. Voilà pourquoi les conseils sont composés autant que possible de manière à ce que tous les sentiments

confus entre lesquels se partage le pays, puissent venir s'y exprimer et, par suite, être comparés. C'est à cette condition que les partis.....

Quel est maintenant le but de l'Etat? Cette conscience que l'Etat prend de la Société, à quoi est-elle et doit-elle être employée?

Dans l'histoire l'action de l'Etat peut être fort différente: l'une est extérieure, l'autre intérieure. La première est faite de manifestations violentes, agressives; l'autre est essentiellement pacifique et morale.

Plus on recule dans le passé, plus la première apparaît comme prépondérante. L'Etat a alors pour principale tâche d'accroître la puissance matérielle de la Société, soit en étendant les territoires, soit en y incorporant un nombre toujours plus considérable de citoyens. Le Souverain était avant tout l'homme dont les regards se tourment vers le dehors et dont tout l'effort consiste à faire reculer les frontières ou détruire les pays voisins. Un Prince que qu'il soit est avant tout

le chef de l'armée; l'armée est par excellence l'instrument de son activité et l'organe de la conquête. Quant aux causes qui donnent naissance à cette manière d'entendre les devoirs de l'Etat, elle ne se réduisent pas aux simples difficultés économiques dans lesquelles se débattent les Sociétés inférieures. Mais elles tiennent avant tout à la conception que nous nous faisons alors de l'Etat. On se le représente comme hypostasié, Il n'est pas là pour les hommes dont il coordonne l'action; il est là pour lui-même. Ce n'est pas le moyen par lequel doit se réaliser plus de bonheur ou plus de justice; mais il apparaît comme l'objectif de tous les efforts individuels. Dès lors le but de la vie privée et de la vie publique est de le rendre aussi grave, aussi fort, aussi reposant que possible.

Mais si l'Etat est préposé à la fonction militaire, il est l'organe de la justice sociale. C'est par lui que s'organise la vie morale du pays. Dans la mesure où il y a des droits écrits, le droit n'existe qu'autant qu'il est voulu et délibéré par l'Etat. Or il est aisé de montrer que plus on avance plus on voit que les fonctions intérieures de l'Etat se développent plus tardivement que les premières ... Tandis qu'autrefois l'activité militaire était presque perpétuellement en exercice, aujourd'hui la guerre est devenue un état exceptionnel. Au contraire, c'est l'activité juridique qui est devenue presque continue. Les assemblées, les conseils où les lois s'élaborent ne vaquent, pour ainsi dire, jamais. En tous temps on voit le volume des Codes s'enfler progressivement; ce qui prouve que le droit pénètre dans des sphères de la vie sociale d'où il était antérieurement absent, et y pénètre de plus en plus profondément, soumettant à son action toutes sortes de

relations qui lui étaient soustraites. C'est ainsi que l'on a vu progressivement se constituer le droit domestique, le droit contractuel, le droit commercial, le droit industriel, c'est-à-dire l'(Etat intervenir) dans la vie de famille, dans les rapports contractuels, dans les relations économiques. Et chacun de ces codes spéciaux va de la même manière étendre toujours plus loin son influence.

Aussi, à mesure qu'on avance dans l'histoire, on voit les relations sociales devenir de plus en plus justes en même temps que les organes de l'Etat se développent. Pour prouver que l'Etat croît et se fortifie d'une manière ininterrompue depuis les commencements de l'évolution morale, il suffit de confronter les organisations politiques complexes qui caractérisent les sociétés les plus civilisées, leurs assemblées délibérantes, les ministères multiples, les conseils qui assistent les ministères, les administrations sans nombre qui leur sont subordonnées et la forme rudimentaire qu'avait l'Etat dans les sociétés grégaires ou rudimentaires. Ici quelques magistrats, là un corps de fonctionnaires, de représentants et qui va toujours en grossissant. En même temps la place faite à l'..... de justice devient toujours plus considérable. En effet les progrès de la justice se mesurent au degré de respect dont les droits de l'individu sont l'objet, parce qu'être juste est rendre à chacun ce qu'il est en droit d'exiger. Or c'est devenu aujourd'hui un lieu commun historique que de dire que les droits de l'individu vont se multipliant et prennent un caractère de plus en plus social. Tandis qu'à l'origine la personne humaine était sans valeur, elle est aujourd'hui la chose sacrée par excellence et tout attentat dirigé contre elle nous fait le même effet que les attentats diri-

gés contre les divinités favorables aux fidèles des religions primitives. Ces progrès de la justice et ceux de l'Etat sont donc possibles parce que l'Etat est l'organe civil de la justice, mais par de ce caractère (Rou...).

Mais comment est-il possible qu'il joue un tel rôle? Il suffit... de se représenter ce qu'est la source principale de l'injustice. Elle vient de l'inégalité; elle suppose donc qu'il y a dans la société des forces matérielles ou morales; il n'importe, qui, par suite de leur supériorité, sont en état de se subordonner au delà des droits individuels qui tombent dans leur sphère d'action: castes, classes, corporations, coteries de toutes sortes, toutes personnes économiques. La famille, chez nous, à certains égards, peut être et a été souvent oppressive pour l'individu. Pour tenir en échec toutes ces inégalités, toutes les injustices qui en résultent nécessairement, il faut donc qu'il y ait au-dessus de tous ces groupes secondaires, de toutes ces forces sociales particulières, une force égale (souveraine) plus élevée que toutes les autres et qui, par conséquent, soit capable de les contenir et de prévenir leurs excès. Cette force est celle de l'Etat. D'un autre côté, à cause de sa fonction centrale, l'Etat est (donc) plus tout autre organe collectif, (apte à) se rendre compte des nécessités générales de la vie en commun et empêcher qu'elles ne soient subordonnées à des intérêts particuliers. Telles sont les causes les plus (réelles) du grand rôle moral qu'il a joué dans l'histoire. Ce n'est pas à dire qu'il puisse suffire à tout. Lui aussi a besoin d'être contenu par l'ensemble des forces secondaires qui lui sont subordonnées; sans

quoi, comme tout organe que rien n'arrête, il se développe sans mesure et devient tyrannique et se force. Il n'en reste pas moins que, dans les sociétés complexes, il est l'instrument nécessaire par lequel se réalise l'égalité et, par conséquent, la justice.

De ce point de vue bien des contradictions que l'on agite parfois devant la conscience publique et qui la troublent s'évanouissent. Ainsi on a parfois (présenté) l'Etat comme un antagoniste de l'individu, comme si les droits de l'un ne pouvaient se développer qu'au détriment des droits de l'autre, alors qu'ils progressent parallèlement. Plus l'Etat devient fort, actif, plus l'individu devient libre. C'est l'Etat qui le libère. Rien donc n'est plus funeste que d'éveiller chez l'enfant et d'entretenir chez l'homme ces sentiments de défiance et de jalousie à l'endroit de l'Etat, comme s'il était l'oeuvre de l'individu alors qu'il en est le protecteur naturel et le seul protecteur possible.

De tous ces faits il résulte que, de plus en plus, l'activité de l'Etat... a le devoir de se tourner vers le droit, doit se concentrer sur le droit et (faire) que le droit agressif, expansif se fasse pacifique, moral, scientifique. Sans doute les fonctions militaires restent toujours nécessaires; elles sont indispensables pour assurer l'existence de chacun et par conséquent l'existence morale du pays. Elles ne sont que l'instinct subordonné à des forces plus hautes et qui le dépassent. L'Etat doit donc tendre de plus en plus non à mettre sa gloire dans la conquête de territoires nouveaux, toujours injuste, mais à faire régner plus de justice dans la société qu'il personnifie. Il y a là (un fait) de la plus haute importance et qu'on ne saurait incul-

quer trop paternellement à l'enfant. Il faut mettre fin à ce préjugé en vertu duquel la vie publique s'est constituée telle qu'elle est toute entière dirigée vers et contre l'étranger. Il y a au contraire, pour l'action extérieure, un riche matériel... qu'il faut organiser (pour)... des fonctions de plus en plus hautes. Il faut faire sentir tout ce qu'il y a à faire dans cette voie et que nous n'avons pas trop de tous nos efforts pour réaliser les progrès individuels nécessaires.

(6). LA PATRIE

Deux problèmes se posent: la notion de patrie est-elle fondée; correspond-elle à quelque chose dans la réalité ou n'est-ce qu'une survivance sans raison d'être actuelle? L'homme peut-il ou non se passer de patrie? Une fois admis que la notion de patrie est fondée, on peut se demander, surtout dans les cas de conscience embarrassants, à quelle patrie on doit vouloir appartenir. C'est le cas annexions. Pour l'instant, écartons la seconde question que nous retrouverons et qui d'ailleurs est subordonnée dans une certaine mesure à la première. Avant tout il s'agit de savoir si l'idée de patrie est solidaire d'une morale archaïque qui ne répond plus à nos idées actuelles, ou bien, au contraire, si, sur des formes nouvelles, elle est destinée à durer.

Qu'appelle-t-on ainsi? Une société capable d'imposer certaines obligations et de les sanctionner. C'est donc un organisme ayant une discipline commune et des organes chargés de faire respecter cette discipline. Mais, d'autre part, il faut que cette société organisée soit autonome par rapport à toute société organisée du même genre. La commune, la province ne sont pas une patrie au plein sens du mot. Aussi une patrie cesse d'en être une ou du moins n'est plus une patrie complète en perdant son indépendance. C'est que la patrie est un groupe (social) qui se distingue de tous les autres comme le moi individuel des autres moi. Une patrie est une personnalité collective qui, sans doute, a des rapports avec d'autres personnalités collectives de même ordre et de même degré, mais sans s'absorber comme celle-ci dans une

personnalité plus haute. C'est le maximum de l'individu - individualité? au milieu de la vie sociale.

De là l'importance de l'idée de frontière. Il convient de marquer les limites de la patrie: c'est-à-dire les limites où commence et finit cette personnalité collective qu'on appelle patrie. C'est la manière dont chaque patrie se distingue matériellement, spatialement des autres. C'est l'empreinte de la collectivité sur le sol.

La Patrie et la Communauté de Culture. Il est vrai que l'on dit patrie allemande, slave, catholique. Mais à moins de vouloir entretenir une confusion dans les idées, on ne peut plus donner le même nom aux sociétés indéfinies, sans frontières, sans organisation et aux sociétés à centre arrêté, situable géographiquement, soumises à une autorité déterminée. Il y a là deux sortes de groupements. Les premiers tendent peut-être à devenir une patrie, mais ne le sont pas. La patrie est une réalité qui a un corps et une âme.

Il est encore une condition nécessaire de l'idée de patrie. Sans doute elle nous aide à nouer les liens qui nous attachent à la société politique. Nous nous y trouvons mieux. Inversement elle se réalise spontanément au sens d'une patrie à quelque degré, mais elle peut faire défaut. L'Alsace, la Bretagne, la Suisse - notre Patrie française. Ce qui importe beaucoup plus, ce sont les souvenirs historiques communs: l'Allemagne, l'Alsace (et) la France. Or ces souvenirs historiques viennent de ce que nous appartenons à une même société organisée. C'est donc la notion d'organisation - d'organisme? qui domine.

A ces conditions on échappe au patriotisme chauvin. On peut justifier l'idée - la notion? de patrie sans tomber dans l'orgueil nationa-

liste. Quand on définit la patrie par l'identité de culture, on ne peut justifier la primauté attribuée aux devoirs envers la patrie que par la primauté attribuée à la culture correspondante. Elle est toujours la meilleure qui soit, d'où la tendance à faire prévaloir une culture sur et contre toute autre et à prendre un ton agressif.

Semblable explication est simpliste. Elle repose sur un sentiment comparable à celui qui nous fait trouver odieuse une langue étrangère, c'est-à-dire [hors - sur] de purs préjugés. La vie loyalement monarchique. Notre culture n'a point de privilèges. Toutes les cultures sont incomplètes, partielles. Nous avons à apprendre des civilisations étrangères. Nous ne saurions nous en tenir à la nôtre. Il serait déplorable qu'un exclusivisme national soit étendu au monde des idées.

Par là nous échappons aux défiances et aux querelles que suscite l'idée de patrie. Car cette manière de justifier la patrie peut servir à justifier la négation de l'idée de patrie. En effet, la culture n'est plus [homogène - étrangère] dans toute l'étendue de la société. Elle se différencie suivant les classes, les milieux, les professions. Il en résulte qu'il y a, sous le rapport de la culture, plus de différences entre les citoyens d'un même Etat, s'ils appartiennent à des milieux hétérogènes, qu'entre deux citoyens d'Etat différent, mais d'une même classe et profession. L'intellectuel et l'agriculteur. D'autre part, ce qui leur est commun n'est pas spécialement le pays auquel ils appartiennent, mais ce qui est commun à tous les hommes. C'est le patrimoine de l'Humanité. Au contraire, deux intellectuels de deux pays différents. D'où la théorie de la patrie prolétarienne où la classe

est devenue patrie. Ce que cette théorie a de monstrueux, si la patrie définie dans les termes indiqués est fondée dans la nature.

Justification de l'Idée de Patrie. Celle-ci tient dans la justification de la [notion - l'idée] d'organisation. L'homme n'est homme que parce qu'il vit en société. C'est la civilisation qui fait l'humanité et la civilisation est le produit de la coopération sociale. Mais celle-ci ne peut être fécondé que si elle est réglée, c'est-à-dire organisée. (Elle requiert) une discipline et un organisme chargé de constituer et de contrôler cette discipline.

L'action de cet organisme ne peut être que limitée; elle ne peut se faire sentir que sur un espace limité, (sur un nombre limité) d'individus. Sans doute les éléments, qui entrent dans le système social, les portions d'espace qu'il recouvre sont toujours (plus) considérables; cependant il est fini. Il n'y a qu'un nombre fini de forces (capables) de coopérer. Ce groupement coopératif doit donc nécessairement s'arrêter à un point. Frontières, distinction, Par suite autonomie. L'une de ces notions n'est que le revers de l'autre. Puisque la discipline collective ne peut se faire sentir que sur un champ circonscrit, quoique variable, l'organe de cette discipline, l'Etat, n'est nécessairement subordonné à aucun autre.

En d'autres termes, il y a des patries de toute nécessité, parce qu'il ne peut y avoir que des collectivités finies. La notion d'une personnalité collective illimitée est aussi inconcevable que la notion d'un dieu personnel (et) infini; d'autre part il faut qu'il y ait des personnalités collectives. C'est la seconde condition de la civilisation. Les détruire serait faire retour à la barbarie. (Semblable ré-

gression) a des précédents dans l'histoire. Le Moyen Age, peut-être se reproduira-t-il dans l'avenir. Mais le rôle de la réflexion est d'en prévoir et d'en prévenir les conséquences, non d'extirper en droit des forces qui sont peut-être nécessaires comme la mort et la maladie; mais contre lesquelles la lutte est [impossible - possible].

Y a-t-il des raisons de croire que dans l'avenir, le caractère personnel des sociétés s'atténue, que les distinctions s'effaceront? Sans doute il y aura de plus grandes patries, mais plus individuelles. C'est dans le sens des plus grandes individualités collectives que se fait le développement. Preuves: la féodalité au-dessus des groupes féodaux. Patrie chrétienne. Avènement progressif des patries, panhellénisme, pangermanisme, le paneuropéanisme primitif dans la hiérarchie des sociétés inférieures, A chaque moment de l'histoire, l'état de la technique sociale, du mécanisme administratif, des voies de civilisation et de communication ne permet qu'à des groupes restreints d'individus de coopérer à une même vie collective. Assurément ce nombre augmente à mesure que l'on avance dans l'histoire; mais il y a toujours un moment où la limite est atteinte. Nous savons bien que les trop grandes sociétés ne peuvent vivre que difficilement et le plus souvent nous ne les voyons durer que pour se désagréger.

Mais on pourrait croire que, si les patries restent distinctes par la force des choses, du moins les lignes de démarcation qui les représentent s'effacent, perdent de leur relief; que les diverses personnalités nationales tendent de plus en plus à se confondre les unes dans les autres, à s'indéterminer. C'est bien plutôt en sens contraire qu'a dû se faire l'évolution. Les grandes personnalités sont un produit re-

lativement récent de l'histoire. Nous ne remonterons le cours de [l'histoire - l'évolution] que pour (les) trouver [en - des] sociétés politiques aux formes indécises et flottantes. Plus nous reculons dans le temps, et plus les grands groupements ethniques se présentent sous une forme indéterminée. La Gaule, La Germanie...

Mais il est un fait plus probant. L'histoire des frontières. Voir Ratzel. Politique Géographique VI^e partie, *Wesen und Entwicklung der politischen Grenzen*.

Il y a trois phases principales.

1^o Peuples nomades. Pas de frontières. Les éléments de détermination manquent. Une personnalité n'a de frontières armées que quand elle a des frontières spatiales. C'est là ce qui fait le caractère confus des tribus inférieures et des groupements ethniques. Il se mêlent, se compénètrent sans qu'il y ait de ligne de démarcation.

2^o Frontières: mais celles-ci sont flottantes. Il n'y a pas une ligne marquée entre le sol où finit une patrie et le sol où commence l'autre. Ce sont les différentes sources ou bandes de territoire très étendues, *grenzraum*, bande de 30, 100, 130 et environ 300 k. Qu'est-ce que cela signifie? Que la société n'a vraie et pleine conscience de soi qu'en son centre et, plus on s'éloigne des frontières, plus se rencontrent des peuplades flottantes qui suivant les circonstances, se contractent ou se relâchent. Cette bande intercalaire sert à toutes deux et n'est à personne. C'est l'expression même de l'indétermination.

3^o Plus on avance et plus la frontière tend à devenir une ligne géométrique nettement déterminée. Au Moyen Age, plus de frontières.

Groupes féodaux perméables, mouvements de moines, de clercs, de marchands, pèlerins. Surface de l'Europe est lisse et plane... Cosmopolitisme défini par l'absence de patries déterminées et particulières est un phénomène archaïque. C'est au point de départ que ce prétendu idéal de demain est réalisé. Au contraire, à mesure que l'on avance, on voit l'idée de patrie apparaître, se construire, se développer. Avec la Monarchie elle est devenue stable et forte après la guerre de Cent Ans. La Monarchie absolue correspond à un moment où la société française fait un effort pour s'unifier, se contrôler, prendre sentiment de sa Révolution. Les Patriotes. Est-ce que tout cela va s'arrêter.

Rapprochement entre les peuples? Se formeront des patries beaucoup plus vastes, les nôtres se perdront. Il n'y a là rien de contradictoire, si ces patries sont des personnalités plus accusées que celles d'aujourd'hui. D'ailleurs il est bien clair que distinction et détermination plus grandes ne veulent pas dire hostilité et antagonisme croissants imposant de se distinguer en conflits violents. Les personnalités individuelles à l'intérieur des sociétés en sont un exemple. Plus elles sont accusées, plus leurs relations sont pacifiques. Le développement de la personnalité n'est pas le développement des facultés sensibles qui opposent, mais des facultés intellectuelles qui rapprochent et confondent.

Mais à la limite? Nation unique? Le problème est sans intérêt pratique. Les conditions nécessaires à la constitution d'une société unique ne seront pas données d'ici très longtemps. Peut-être n'est-elle pas possible. Le moi n'est pacifique qu'en s'opposant. La personnalité

ne s'affirme qu'en se distinguant. On a du mal à concevoir une personnalité qui ne se distingue d'aucune autre, n'est pas [en face - face à face] d'une autre ou de quelques autres. Tout est relatif. Une personne ne peut être conçue que relativement à une autre personne. Une personne unique serait une sorte d'absolu impénétrable. La constitution de cette société unique n'est pas davantage désirable. L'unité du genre humain serait souhaitable. Mais, si l'unité est un bien, la diversité en est un autre. C'est entre ces deux pôles que se meuvent toutes choses, sans porter atteinte à l'une ou à l'autre.

Le Problème pratique. Il résulte de ce qui précède que l'homme n'est pas s'il n'est l'homme d'une patrie. L'homme sans patrie est un nomade moral qui ne tient à rien, à la famille, à la corporation. Mais, s'il faut avoir une patrie, laquelle faut-il avoir? Doit-on de toute nécessité accepter celle que nous a donnée notre naissance? Je ne vois comment, quand on se pose le problème de l'altruisme, on pourrait refuser à des hommes le droit de choisir une patrie. Comme les confessions religieuses, de plus en plus nous [tendons à croire - croyons] que les liens normaux doivent être voulus et non pas dépendre du hasard et des circonstances physiques. Seulement l'exercice plein et entier de ce droit suppose réalisées des conditions irréalisables. Il faudrait pouvoir choisir à notre naissance. C'est impossible. Par suite des obligations sont contractées quand nous n'avons pas l'âge du choix. Quand nous ne pouvons pas nous défendre à notre volonté. Nous sommes endettés. Nous ne pouvons user de notre liberté que pour payer notre dette. D'après nos moeurs actuelles, la dette principale est le service militaire. C'est pourquoi celui qui se dénaturalise avant d'avoir acquitté cette

dette est jugé sévèrement. D'ailleurs l'étendue des obligations varie suivant l'importance des dettes contractées. Aussi pouvons-nous nous demander si, dans l'avenir, ces obligations deviendront plus étroites parce que les dettes deviendront plus lourdes. C'est à la lumière de ce principe que doit être résolu le cas de conscience des annexés. Une solution satisfaisante est impossible. Les premières générations ont libre cours. Celles qui suivent peuvent se trouver avoir contracté des obligations de fait auxquelles il peut être de leur devoir de satisfaire.

Mais ces devoirs les délient des devoirs qu'ils gardent vis-à-vis d'eux-mêmes et en vertu desquels ils doivent chercher à réaliser la nouvelle patrie qu'ils veulent. Quoi qu'ils fassent, leur conscience est partagée entre la patrie de fait à laquelle ils appartiennent et dont ils ne peuvent se détacher complètement et la patrie idéale qu'ils doivent vouloir.

Origine de l'Antipatriotisme. Toutes les patries, toutes les mœurs sont imparfaites, puisqu'elles évoluent. Mais il y a des moments où l'on sent davantage ces imperfections; ceux où l'ancienne organisation ne répond plus à certains besoins nouveaux et où la nouvelle organisation est seulement en train de devenir. Ce sont des périodes de souffrances. Ces souffrances on les impute à la société elle-même. Elle apparaît comme une marâtre. On la nie. On se détourne d'elle. Mais si l'on pense que ces souffrances sont le fait de la société, on oublie tout ce qu'on lui doit. L'ouvrier d'aujourd'hui est un deshérité. Mais comparez le à des citoyens de la Révolution et d'Athènes. Sous le dernier siècle et demain il grandit. Détruire la société c'est détruire l'ins-

trument des améliorations nécessaires. On ne peut refuser la société que pour elle-même. C'est en ce sens que l'on ne peut plus la défendre et pourtant il faut qu'elle le soit.

La Raison de la Patrie. Pourquoi cette organisation? C'est qu'une grande civilisation est impossible autrement. Une grande civilisation suppose une grande société, une multitude de coopérateurs collaborent tous à la même oeuvre. Or, cette collaboration complexe n'est possible que si un organe directeur préside. Le cerveau et les organes supérieurs.

Les grandes civilisations supposent l'hyperconcentration des forces sociales; car on ne peut intensifier la vie qu'en mettant directement en contact un plus grand nombre d'éléments vivants; qu'en substituant aux petits foyers dispersés et multiples d'activité sociale des foyers moins nombreux, mais d'une plus grande puissance d'action, c'est-à-dire des aliments choisis pour un plus grand nombre de travailleurs. Transformation de la vie matérielle; grande industrie. Transformation de la vie intellectuelle, grands centres intellectuels. Centre d'enseignement. Constitution des capitales.

Or voici pourquoi toute concentration des forces vives d'une société suppose une organisation unitaire; c'est que ces grandes entreprises en raison même de leur importance, ont, suivant la manière dont elles fonctionnent, des répercussions sur la société tout entière. Au contraire les petits foyers d'autrefois n'affectèrent que de petites régions de la société. Les ressources n'allaient pas loin. Le corps social dans son ensemble n'était pas ou ne se sentait pas atteint. Aujourd'hui: grandes banques, Compagnies de Chemins de Fer, grands Trusts.

Les grands centres universitaires s'éloignent. Voilà pourquoi les fonctions de l'Etat vont en augmentant, donc il faut choisir; ou de petits centres médiocres ou une organisation.

Au point de vue de la justice. Spectacle du Moyen Age. Petits groupes non soumis à l'action modératrice du pouvoir central. Résultat: oppression. C'est la féodalité. Libération de l'individu par l'Etat.

Or cette organisation n'est possible qu'avec des groupes déterminés, circonscrits, occupant [des parties définies - une partie définie] du globe. Sans doute plus on avance, plus il est possible que cette organisation embrasse de plus grandes masses et de plus grands espaces. Mais elle sera toujours limitée.

Donc des frontières, détermination d'accès à l'intérieur desquelles le pouvoir organisateur et dirigeant fait sentir son action et au delà desquelles il ne s'étend pas. En d'autres termes distribution de l'humanité en une pluralité de groupes organisés, de patries.

Voilà la vraie manière de faire comprendre l'idée de patrie. Détruire ces patries c'est revenir au Moyen Age et encore il faut descendre plus bas. Moyen Age, commencement de désorganisation. Destruction de l'Empire par la barbarie. C'est là que nous ramènerait cet idéal s'il se réalisait.

On peut se demander à quelle patrie on veut appartenir. Cas de conscience. Il faut toujours appartenir à une patrie. Aimer la civilisation, aimer la justice, c'est aimer la patrie. Dira-t-on que les patries sont des marâtres. Il peut y avoir lieu de travailler à les améliorer, non [les - à] détruire. Ou c'est la société médiévale.

Cette justification s'applique à toutes les patries.

Conclusion sur la Patrie. L'idée et le sentiment qu'il faut communiquer à l'enfant pour lui faire comprendre ce qu'est la patrie c'est l'idée et le sentiment de l'organisation. Il faut qu'il se rende compte que la civilisation ne peut être élaborée, consciente, entretenue, que la justice ne peut être (que) progressive, mais réalisée que dans et par une société organisée. Or deux ordres de considérations permettent de fixer cette idée: historique: raisons logiques qui expriment le rapport entre ces deux termes.

Aussi l'état d'esprit opposé est l'anarchie, qui se définit par une sorte de cécité intellectuelle qui empêche de voir la raison d'être de l'organisation. Il n'est pas particulier aux conceptions qui portent aujourd'hui ce nom. Il est beaucoup plus général. On est anarchiste quand on ne comprend pas les raisons d'être des règles qui président aux rapports [des - de l'] homme(s), la nécessité d'une coopération concertée et réfléchie. - De ce point de vue on ne sent pas le besoin des systèmes sociaux qui sont le résultat de l'histoire; on en fait bon marché: ils gênent.

C'est cet état d'esprit qui est à la racine de la mentalité anti-patriotique. Dire ce qu'on entend par là. Patrie change et patriotisme. Mais négation de la patrie. Deux sentiments sont ici à la base de cet état d'esprit. 1) Sentiment de révolte contre la patrie existante que nous accusons d'être injuste. C'est une marâtre. Toute une classe l'accuse de n'avoir pour elle qu'une rudesse impitoyable. 2) Conception d'une autre patrie formée par tous les représentants de cette classe à laquelle ils appartiennent.

Supposons que toutes ces accusations soient justifiées - et combien passionnées -, il vaut mieux une patrie quelle qu'elle soit que pas de patrie du tout... Cela suffit pour montrer ce qu'il y a d'excessif dans ces critiques sans raison, ces malédictions prononcées contre la patrie. L'homme le plus disgracié par la société est un homme infiniment supérieur à l'homme de Rome ou de Grèce. C'est à la patrie telle qu'elle est constituée qu'il le doit.

Une classe n'est pas une patrie, pas plus qu'un organe n'est un organisme. Un organisme suppose tous les organes. Une patrie est le concours de tous les coopérateurs de l'œuvre civilisatrice. Une classe à elle seule ne saurait servir d'agent ni de dépositaire à la civilisation tout entière. Nous sommes dupes de métaphores. La République des Lettres n'est pas une République. Ni la République des prolétaires du monde. Ni celle des patrons.

Une de ces classes parviendrait-elle à se donner une organisation sociale parfaite, stable, concertée, ce ne serait pas encore une patrie. Car la patrie embrasse toutes les formes de la vie, toutes les sphères de l'activité.

Une telle organisation ne pourrait donc être présentée que comme un moyen de faire une patrie meilleure. C'est ce que l'on croit obscurément. Dans ce cas la question mérite discussion, sous une réserve toutefois; c'est que sous prétexte d'améliorer les patries, nous ne tenions pas pour nécessaire de commencer à les détruire.

Ainsi la seule question pratique est celle-ci. A quelle patrie dois-je appartenir? Non, dois-je appartenir à une patrie? Cette dernière question revient à celle-ci: Vais-je renoncer à aimer? Est-ce que je

veux que mes enfants appartiennent à une humanité diminuée?

Reste la question de la meilleure patrie; c'est-à-dire du meilleur État.

(7). DEMOCRACY

(From Spanish translation in Revis-¹
ta Mexicana de Sociologia, 1958).

What is Democracy?

Since Aristotle there has been the habit of classifying states according to the number of those called to participate in government. "When," says Montesquieu, "the people participate in the sovereign authority, democracy exists. When sovereign power is in the hands of a part of the people, it is called 'aristocracy'". (11.2)

Government by a single person is a monarchy. Nevertheless, in this last example, Montesquieu feels that the number of those exercising government is not a definitive characteristic. According to him, a true monarchy only exists when the king governs in a certain way - namely in accordance with fixed and stable laws or, in a word, in accordance with a constitution. If there is no constitution the monarchy is better named a despotism. But apart from this condition concerning the presence or absence of a constitution, different states are differentiated solely by the number of those who govern. The formulas he uses only reflect general opinion on this count.

But, in the first place, what is meant by those who govern? Where is the beginning and where is the end of this governing institution whose variations determine the form of a state? Is it in the total number of men taking a part in the general direction of the country? For such po-

1. I am grateful for the assistance in preparing this translation of Dr. Bryan Roberts of the University of Manchester.

wers are never, or almost never concentrated in the hands of a single man. However, absolute a prince is, he is always surrounded by councillors, by assistants who share these ruling functions. From this point of view, differences between monarchy and aristocracy are only those of degree. Every government is a minority even when that minority is quite large. Do we then consider not an organ of government in its entirety but only an important cog, that is to say the one placed at the summit of the hierarchy, the chief or chiefs of state? But on this count, the French Republic under the directory or under the rule of the Committee of Public Safety would have to be called an aristocracy. On the other hand we would equally have to call the centralized France of today or the American Republic eighteenth century monarchies since in all these cases the head of state is a single person.

But perhaps a broader meaning is intended and government is taken to mean the exercise of a positive influence on the course of public affairs? But in this case, democracy is a condition of aristocracy. In practice it is most often the will of the majority that makes the law on which the opinion of the minority has less influence. A majority can be as oppressive as a privileged caste. It is quite likely to happen that a majority will end by acting through representatives in the councils of government. In any event, the majority of a population, composed of women, children, adolescents and others prevented from voting by whatever reason, will be kept out of the electoral colleges. These colleges are consequently representative of only a minority of the nation. Furthermore, the elected represent only the majority in these colleges. Consequen

ly, the opinion they reflect and which predominates with them is but that of a fraction of a minority. In 1893, there were only 10,000,000 electors out of 38,000,000 French people. Of these 10 million, only 7 million made use of their rights and the elected deputies had but 4,512,000 votes or a little more than a ninth of the population or a little less than half the voters. Consequently, a law passed in the Chamber by a two thirds majority reflects the will of $2/27$ of the total number of citizens. If we, thus, keep to numerical considerations we would have to say that democracy does not exist and, even if the difference be small, one cannot even be certain in all cases since, in an autocracy, the ruling class can alter its ranks without the political regime changing at the same time.

But, apart from these somewhat dialectical reasonings, there is an historical fact demonstrating the insufficiency of these customary definitions. If there were grounds for these definitions, we would have to confuse two types of state situated, so to speak, at polar extremes of evolution. If, indeed, we call "democracy" a society where everyone participates in the direction of the common life, then we would be referring to the most primitive societies we know and not to the present civilized societies of Europe. Every clan administers itself: the totality of its members is sovereign in deciding all matters of any importance. When a chief exists, he has unlimited power. The confederation is governed by the advice of the nominated representatives of each nation. Evident analogies appear between this form of government and the one in which we live. By reason of this analogy people have been quick to affirm that democracy is an essentially archaic organ and that seeking to

erect it in contemporary societies is to return civilization to its beginnings, to re-tread the course of history. But if this argument were making a point, it would be doing so to excess. There is no form of government which is not susceptible to this criticism if we rely on the forms of definition we are examining. Monarchy is no more monarchical than democracy if we understand it thus. Frequently some confederations group under the rule of absolute monarchs. It is accidental which of these regimes is adopted. In Athens and Rome monarchy and aristocracy precede democracy. All these confusions simply prove that these are inexact definitions and that other criteria will have to be used to define the different types of state.

The state is the organ by which society thinks. This does not mean that all social thought emanates from the state. On the contrary, the collectivity has a complete mental life that develops outside the state and which is diffused throughout the nation. It is formed from those ideas, customs and aspirations that arise in the depths of society and in whose formation everyone collaborates. There exist those currents which, we suspect, are formed as the result of state intervention or against it and which do not fail to in energy..... the..... of individuals. (Not legible in original). What is distinct about this psychic life is also that which at the same time diffuses it - the relatively unconscious state in which it is submerged. In these collective prejudices that we have borne since infancy... in those fluctuations of opinion moving in this or that direction, there is nothing sought after or decided upon. We are aware of them once they attain a sufficient degree of intensity; but most often they act on us without us being aware

of it. In every case we know nothing of their formation or their objective. We never see them as being deliberately arranged when we take account of their influence upon us and of the deference we show them. In these moments there is no evidence of the re-united collectivity.

It is a different story with all that happens in the governing organ. In this, everything is ordered to achieve the greatest possible scope for reflection and deliberation. Political assemblies, governing councils are established to ensure deliberation, discussion, an attempt to achieve a clear awareness of the reasons that are important in one judgment more than another. Every type of assembly is established to raise questions, to have lengthy deliberations, to carry out preliminary examinations on committees, various distinct assemblies are designed to forestall the objections of unthinking passion. Consequently between these two forms of social mentality exist all the differences that are apparent in each one of us between ingrained opinions, habits, reflexes that unconsciously guide us and the reasonings of the will. The role of the state is that of making the voice of reason and deliberation heard in the operation of collective life.

The relation between these two spheres of collective life varies according to societies and the nature of states. Peoples exist amongst whom the organ of the state is jealously withdrawn from the gaze of the multitude. Everything that happens remains more or less completely secret. The bottom layers of society are affected by the government's actions but they take no part, even from afar, in the deliberations nor have they any knowledge of the motives that influence the government in the measures it decrees. Conversely, the rulers have only a confused

and imperfect awareness of what happens throughout the social organism, the feelings experienced, the evils suffered, the needs that become apparent. If one has to be precise, it is true that this ignorance is never complete. Between a people and its rulers there always exists a series of points of contact. Nevertheless, the greater part of the underlying life of society escapes the cognizance of the state. Consequently the state pursues ends peculiar to itself and which have no relation with anything to which the multitude of people aspire. The grandeur of the state, the glory of the state are above all its prime preoccupations. Only secondarily does it pay any attention to satisfying the needs of the body of the nation. Such was the situation in France under the rule of the absolute monarchy. The decisions of a king like Louis XIV appear to be arrived at for the benefit of himself and his companions and public opinion plays an unimportant part in the deliberations leading to the adoption of these measures. The public, in any event, is in no condition to judge or be acquainted with these measures since they are planned in the gloom of secret councils. In like manner, the measures are aimed not at the material or moral well-being of nations but at the prosperity of the state.

It can also happen that the watertight compartments that separate governing circles from other social strata are more permeable than this. A part, at least, of the negotiations that are undertaken may come to light. The words exchanged may be uttered in such a way as to be heard by all. Everyone will then be able to take cognizance of the problems presented, of the conditions under which they are presented, of the apparent reasons, at least, determining the adopted solutions. In this

event..... the opinions, the resolutions that are formulated in the heart of the governing organs do not remain closely guarded: to the extent that it flourishes, this entire psychic life resounds throughout the land. In this way everyone participates indirectly; in this consciousness sui generis everyone can examine the problems the government examines. Afterwards, by natural reaction, all the scattered thoughts that are so produced affect the government's thinking. From the moment when the people examine the same problem as the state, the state must take concrete cognizance of what the people think in order to resolve this problem. The people's opinion must be taken into consideration. Use of periodic consultations serve this purpose. Such consultations are but one of the means by which the government obtains continual information concerning developments in the further reaches of society. There is information from the process of administration which has the advantage of being continuous. Amongst information of this type, statistics attain the highest degree of recorded precision. Well-organized statistics allow the government to follow daily the least fluctuations in social life.

From this viewpoint, the state presents sharp differences depending on whether the channels of communication between governors and governed are more or less developed. A state is the more democratic, the more a mass of society is able to watch over and control the governing organ and the more the governing organ is itself able to take account of developments in the mass of society. An ideal democracy would be one where the government was aware of all the diffused moods of the nation, so as to appreciate exactly their real importance. It would also de-

pend on the nation being informed or given insight concerning the cause and consequences of government decisions.

It can now be better seen how inexact a definition of democracy it is which defines it as a state in which the people itself exercises government, in which government is shared amongst the mass of the nation. Such a definition is almost self-contradictory, since it is equivalent to saying that the democratic state is characterized by the absence of the organ which can be called the state. For, in practice, the state is either nothing or it is a definable organ distinct from the rest of society and not confused with the rest of society. Its origins are a concentration, detaching from the collectivity a restricted group of individuals with peculiar functions, and it has a special class of activities. It would cease being itself and would disappear if it were shared amongst the totality of society. Its (special) activity is that of elucidating social thought so as to raise it to the highest point of clarity. The state is more a reflection of social life. It is always validating something new and original necessary for the clarification of reflection upon the collective consciousness. This reflection is by nature different and functions differently depending on the political regimes. This difference in the conception of its functioning is signified by presence or absence of characteristic constituent institutions: legislative assemblies which represent the whole state in all the forms of its activity, consultative councils attached to various ministries, secondary legislative assemblies and systems for obtaining administrative information.

When the characteristic traits of democracy are clearly understood, there is no danger of rediscovering them in the amorphous constitution of primitive societies. Between these two social forms there is all the distance separating extreme organization from extreme disorganization. An explanation and justification, to a certain extent, for the current confusion is that in the barbarous tribes of Australia, North America and more generally elsewhere, the government is very weak and its relations with society close enough for there to be no distinction between government and society. Government, so to speak, does not exist apart from the nation. Government corresponds to nation. Chiefs have no peculiar authority. They are permanently placed under the control of everyone. In this respect there is some similarity between these political forms, but, at the same time, an absolute contrast. For in the one case, the close relations between state and society arise because there is no state, for society absorbs the state, in the other case state and society relate to each other.

Communion arising from confusion is one thing, the solidarity of two organs, of two groups of organs closely related to each other to the point of mingling with each other, is another matter.

A second characteristic of democracy emerges. How do societies exist in which the contacts of state and society are distant and intermittent? The first principle of their existence is obviously that the life of the state is removed from the internal life of the collectivity. For it is impossible for a government to control forms of activity for which it has no feeling. It does not feel the needs that penetrate society. It has no picture of society's internal concerns. It does

not, therefore, intervene on its own account in society. It is not interested in society. It is a mistake to consider as a monarchy, even more an absolute monarchy, the political regime in which commerce, industry, social life are closely regulated. These are inferior functions, on the contrary, with which the power politic disdains to bother itself. The whole of this diffused life develops outside the political power. The political actions of this power are all, on the whole, turned outwards. It is a militaristic and oppressive regime.

The aims of this regime are to be materially powerful, to extend its boundaries, to have a degree of preponderance over its neighbours. These then are the plans of the state. To pursue and achieve them, it is unnecessary to know in a continuous fashion what happens inside the society. It is to the outside that attention must be directed. Consequently it is the military and diplomatic functions that are the most prestigious.

A very different state of affairs occurs in a democracy. The internal affairs of the society have a more important place in the preoccupations and deliberations of the government. All public activity is turned to these matters. The goal of the state is not just that of advancing the frontiers and of subordinating outside rivals, but is that of conserving the internal life of the nation. Its principle concerns are now directed within. Doubtless external and military affairs cannot be completely abandoned. But a democracy must, above all, consecrate the best of its powers to organizing itself internally in conformity with the concept of justice that is thenceforth manifested before all consciences. With good reason is it said about democracies that they are

behaving unnaturally when they cease being peaceful. Their rôle is that of propagating morality, of ensuring that men come together normally and harmoniously, of assigning to each individual the place for which he is fitted in communal life, of treating everyone according to his merits. The armed forces owe their service to protecting the edifice of justice and the moral ideal. In this way, the democratic regime is that in which those two apparently antagonistic feelings are reconciled: love of country and love of honour.

A second characteristic of every democratic government is that in it collective behaviour is more rational than in other regimes. Where the thought of society is localized in a small group, caste or dynasty which is more or less secluded from the rest of the society, it can only be aware of a small number of things. All the state's attention is thus turned towards relations with other states. Consequently it is this particular type of collective interests that receive rational consideration since they are the ones that supply the substance of governmental deliberations. The entire internal life of the nation, in the proportion that it is ignored by the organs of collective rationality, remains submerged in partial unconsciousness. There exists a whole class of traditions, of customs that operate automatically, that the state takes no notice of, currents of opinion which are formed and develop without the state knowing anything about them. Let us look at the French state of the seventeenth century. Everything concerning education, religious life, commerce, urban industry, the state of the ways of communication, the size of the population, was outside its scope. A multitude of local customs resisted unification. At present, every form of political acti-

vity is within the reach of government action. A society such as ours is, consequently, much more knowledgeable about itself, and as a result attains the distinctive traits of a democracy to the extent to which it enlarges the field of rationality. The opposite of the rational idea is unthinking prejudice, routine tradition, which not only gives no reasons but refuses to give them: it is also blind passion. Similarly, a society is more democratic, the less influence these motives have on its actions. It would be contradicting itself if it did not establish as a primary rule that of professing for reason a veritable cult. Reason is the highest form of thought, and science is reason in action. This tendency of modern democracies towards rationality, which the historian has long noted, is thus in keeping with their nature. It is indubitably necessary that reason can be today applied to everything, especially to what concerns collective life. For the course of social phenomena still appears in too rudimentary a form. But even while recognizing the limits within which we must now keep ourselves, what matters is to refuse to admit any limitation on its future development and to state in principle that we must always work to further extend its dominion.

Finally, the third characteristic of democracy, a corollary of the preceding, is that the social forms of all types reflect the developments of several centuries. In fact, the more an institution evades reflection the more it evades change. There is no change without self-knowledge. Self-knowledge exists when there is knowledge of what makes up the notion of what has to be done when it is possible to alter the nature of each thing. For these diffused states of the public consciousness of which the state is ignorant exist by the force of habit. They

remain outside criticism because they remain outside reflection. The opposite occurs for the customs of doing or thinking which we bring under reflection. It appertains to them to present the doubts of existence. The role of the state is thus much greater today than in the seventeenth century. It is this that shows how necessary is the activity of the legislators and growing extension of the state's functions.

Democracy is thus not a political regime that, as if by magic, has come to replace regimes of a quite opposite type. It is preferable to say that societies have become gradually more democratic. The opposite of democracy is the condition of France in the period of feudalism; that period is also the moment when the public consciousness was buried in obscurity. Everywhere custom, unreasoning tradition (was paramount).

The monarchy became centralized. The alliance between the royal power and that of the burgesses of the towns is sufficient to show that, in spite of itself, the old regime had some democratic aspirations. The government had to lean upon the totality of the country and to enter into contact with it. At the same time public activity turned from external to internal concerns: Sully, Colbert, are contemporary with the apogée of the absolute monarchy. There can be no doubt that the state at that time did not understand that it was natural that the development of what had emerged should continue and that it should carry it to its logical conclusion. Nor is there any doubt that not doing so was the reason for its collapse. But this happened because the old social organization was radically incompatible with progress, but even more so

because it could not maintain itself except by means of realizing those plans which it involved, in the form in which the beginning implied the consequence. The monarchy in its elective form must not restrain the development of what has emerged and what was, in its primitive form, only a transitory phase. From this angle all solution of continuity disappears from our history. The Revolution of '89' is not a sharp transformation of an almost miraculous character, but the simple growth of existing seeds which the ancient regime, after having roused them, had left in such a form. The democratic regime can only gain in authority by relating itself to all that went before.

This is not the current conception of democracy. Democracy is seen as the regime where the thought and will of the rulers becomes identical with the thought and will of the governed. The governing organ is seen as having no other end but to translate in the most accurate way possible, without adding anything, without changing anything, the powerful opinions of the collectivity. Such a theory is contradictory to the very notion of the state. Under democracy as under other regimes, the state must have its peculiar function and its autonomy. Nowhere is this more important than in democracy.

The right of free examination has followed on the strict traditionalism of primitive societies. Custom's authority in opposing all changes has lost all power. A consequence of this is an absence of any moderating force. For individuals are the ones who stimulate the rulers. The state is not capable of exercising a powerful regulating effect. This could come from individuals alone. Before the inevitable collapse of traditionalism, there were not a sufficient number of ideas and opinions

rooted enough to resist the first onslaught of doubt and discussion. There was no spiritual condition sufficiently strong to challenge all criticism and resist all controversy. Likewise citizens are not restrained either externally by the rulers, who only follow along behind, or internally by their own ideas. There is no stability in the mental basis of the society. Since the spirit of criticism develops as soon as each of us has his own peculiar body of thought, want of reason increases because of this intellectual diversity. The consequence is the chaotic appearance of some democracies and their continual instability. It is a matter of sharp changes of wind in a disordered existence. Even a condition such as this might lend itself to far reaching transformations. But, the changes that are produced in this condition are often only superficial. Large-scale transformations need time, reflection and patient testing. There must be persistent effort. Too frequently it happens that modifications cancel each other out on their appearance and that in the end the situation remains static. The agitation is but superficial.

This condition is potentially ours. These ideas by which government is nothing but the translation of the general will are current amongst us. They are found at the base of Rousseau's doctrine and he is considered as the principal theorist of our democracy. Thus, it is important to know as clearly as possible why this should be so.

The reason is undoubtedly not a lack of logic which could be pointed out and its re-emergence prevented. Collective errors, like individual ones, have objective causes. Without knowing their causes clearly they cannot be remedied. When a nation regards itself in a certain way,

and even more in an incorrect way, it is because something in the structure of that state necessitates such a representation. To understand how such a conception has appeared amongst us, we need to re-examine the conditions under which our modern democracy has been constituted.

It arose from the great crisis to which the social organization known commonly as the ancien régime was brought. In the course of this turbulence, the old social framework which for long has ceased to be appropriate for the new demands of our society - feudal groups, corporations, provincial organizations - had been destroyed. Even the state was affected. It was a misfortune of the time that the destruction occurred before there existed, even in germ, the organs needed for the new state of things. Since the existing (social) organism is everywhere different now, social life can have no other support than the collectivity itself - in other words, the unorganized mass of individuals, since only the collectivity has continuity. All the power, all the strength that emerged from the collectivity in the course of history and were concentrated in beliefs, now regress to their original source. Government is now nothing but a delegation from the multitude and by divers steps the multitude comes to see itself as the proper repository of all public functions. Furthermore, it is a general principle that when a social situation has lasted for some time, it tends to be considered as a normal state of affairs. Thus it is that a deviant form of democracy has come to be considered as sacred and definitive.

How can we remove this abnormality in the present situation? Society needs to be given defined, static organs that have an autonomous existence. The point here is to ensure that social life for everybody

is not perpetually dependent on popular passions. These multiple organs are the necessary condition for rational co-ordination. Consequently, it is necessary for the citizen to endeavour to guard for his own sake the integrity of the political power, a power which he cannot exercise wholly in himself, and to cease to devote all his strength to hindering whatever organization can restrain and regulate him. It is necessary that he feels the utility of this rule and restraint for the individual.

(8). LES DEVOIRS PROFESSIONNELS

Négligence où ils sont tenus. On n'en parle presque pas dans les Traités. Semblent n'être que les limites de la morale. Indifférence relative de l'opinion. Percepteur qui vole et qui n'observe pas les règles de la comptabilité.

II. D'où vient cette indulgence. C'est que la morale professionnelle n'intéresse pas la conscience publique, parce qu'elle n'est pas commune. On n'a pas le sentiment de ce que doivent être ces fonctions spéciales et les rapports entre les individus qui en sont chargés. Tout cela échappe à l'opinion. Sentiment public pas touché.

III. Et pourtant ces devoirs sont très importants. Profession a pris beaucoup de place dans la vie. Autrefois, Aujourd'hui. Raisons de ce changement.

Par suite des inconvénients graves. Si la morale professionnelle n'est pas sentie pendant la majeure partie de notre existence, nous ne sentons pas la force et le stimulant moral. Nous sommes plus souvent fonctionnaires que citoyens.

IV. Pour cette raison, il nous paraît utile de dire un mot à l'enfant des devoirs professionnels. Ne saurait être question d'y faire trop de place, car on ne peut ni lui parler de tous les devoirs professionnels, ni d'un. Il faut se borner à quelques indications générales.

Faire comprendre à l'enfant qu'il n'y a pas de forme d'activité humaine qui n'implique de devoirs. Pourquoi? Pas de forme de l'activité qui ne mette en rapports des hommes différents; pas de rapports humains qui n'auraient besoin d'être réglementés. Nécessité d'une discipline

pour que l'action soit harmonique. Pour éviter les heurts, conflits, injustices qui résultent des conflits matériels. Il ne faut pas que le plus fort l'emporte.

Nécessité aussi parce qu'il n'y a pas de forme de l'activité qui n'intéresse la société. On dit qu'il y a des services publics et des services privés. La distinction n'est vraie que jusqu'à un certain point. Exemple de services privés qui intéressent la société: transports, fabrication du pain. Plus généralement pas de grève, pas de suspension du travail, d'où qu'elle vienne, qui ne soit un mal social ayant des répercussions dans tous les sens.

Aussi tout devoir professionnel est un devoir social. C'est bien l'idée qu'il faut faire entrer dans les esprits. Est vécu et senti qu'il s'agisse des professions publiques, des fonctions de l'Etat. N'est pas moins vivre des autres. Nous sommes tous, à des titres divers, des fonctionnaires de la société.

C'est à condition de voir les choses sous cet angle que la morale professionnelle se relève en dignité. Quand on ne voit que l'ouvrier ou son patron ou son contremaître, l'employeur et ses employés, il n'y a là, à ce qu'il semble, que des rapports utilitaires. Il semble qu'il n'y ait d'autre devoir que celui qui consiste à bien tenir les engagements contractés et cela en partie vise un but utilitaire. Mais ce n'est qu'un aspect des choses. Principe de l'homme. Aussitôt le caractère moral de la relation apparaît.

C'est donc sous une illusion d'optique que nous apparaît ce caractère moral.

Si en même temps on appelle l'attention de l'enfant sur un caractère important de la vie morale. Pas pour être faite de devoirs communs à tous. Mais il y a des devoirs différents parce que nous ne vivons pas tous de la même vie. Devoirs de l'homme et de la femme de chaque profession.

Ces différences ne doivent pas aller jusqu'à la contradiction.

Exemple: principe de libre examen du prêtre ou du soldat.

Richesse, oui. Autrement, non. Principes généraux se diversifient.

Les groupements professionnels.

Mais toute morale suppose des groupes dont elle traduit la nature. Il faut un groupe qui veille à ce qu'elle soit respectée. Il faudrait un groupe qui soit assez porté dans la vie à réglementer pour en faire sentir les besoins et en faire sentir la nécessité.

Quel est ce groupe? L'Etat. Il a un rôle à y jouer. Car la vie professionnelle, par son retentissement, affecte la société politique dans son ensemble. L'Etat en a de plus en plus le sentiment. Mais voit les choses de trop loin. Ne peut pas avoir conscience des besoins, des nécessités de chaque profession. De là l'insuffisance trop fréquente des interventions. Réglementation trop abstraite.

Nécessité d'un groupe pour unir tous les individus d'une même profession. Seul compétent. Prend conscience des besoins, des exigences de la profession d'une manière générale. Est assez proche de ses membres pour veiller à la manière dont elle est observée.

Preuve là où il existe des groupements entre professionnels. Services publics. Ordre des avocats. Mais dans l'ordre économique sont à peu près absents. Commencent à reconstituer. Aussi une seule morale.

Voilà la raison d'être de ces groupements. Ne sont pas des instruments de combat, mais des instruments de discipline et de morale et de la fonction.

(9) LE DROIT ET LE DEVOIR DE VOTER

On enseigne couramment que le vote n'est pas seulement un droit mais un devoir. Mais, si l'on réduit la loi à n'être que la traduction de volontés particulières, il est beaucoup plus difficile de montrer que l'usage de ce droit est de caractère moral ou obligatoire. Si chacun de nous est un souverain, l'abdication de cette souveraineté insensible peut être par elle-même un acte immoral. On dira que c'est exposer le pays à être mal gouverné, laisser la voie libre à des idées fausses ou dangereuses? Mais cela suppose que chacun de nous a un parti arrêté sur les questions qui, à chaque moment, peuvent être traitées par les assemblées; de ce point de vue, il devient obligatoire d'appartenir à ces partis. Ceux qui ne voient pas clair, qui ne font pas confiance à leur lumière ne sont-ils pas au contraire tenus de s'abstenir? de plus, quand on est assuré d'être en minorité ou d'être en majorité, à quoi sert de voter? dans ces conditions, d'un côté comme de l'autre le résultat est le même. Et les indécisions et les incertitudes des uns, le découragement des autres, ou, au contraire, les assurances du succès seront pour beaucoup dans la négligence avec laquelle les électeurs s'acquittent de leur devoir.

La question ne se pose plus tout à fait dans les mêmes termes quand on se fait une notion précise de l'Etat démocratique. Il ne s'agit plus pour l'électeur de faire acte de souveraineté, mais seulement de remplir la fonction de l'électeur qui a pour objet de constituer l'organe gouvernemental. S'il est entendu que l'Etat n'est pas un simple reflet de l'opinion, qu'il a un rôle propre à jouer, l'électeur qui ne serait pas

éclairé sur tous les problèmes du jour ne se trouve pas pour cela seul autorisé à s'abstenir. Il n'est plus nécessaire d'être au courant de toutes les affaires de l'Etat pour émettre un vote. Dans ces conditions, le devoir apparaît très net. Toute la vie du pays suppose l'existence de l'organe, qui joue, devant la société, le rôle successif des organes secondaires; mais cet organe a besoin d'être recrée suivant une consultation périodique, afin d'être harmonisé avec les conditions de l'existence sociale. Le devoir du citoyen est donc de concourir à cette cause indispensable. Il ne s'agit plus pour lui de faire triompher sa volonté, ses idées, si justes qu'elles lui paraissent; il s'agit de mettre l'organisme en mesure de fonctionner; ce qui est le devoir civique par excellence.

A ce point de vue le devoir est encore plus pressant pour nous Français, étant donné la situation critique dans laquelle se trouve notre démocratie. Premièrement, pour ce qu'elle n'est pas organisée, qu'elle n'a pas pour se maintenir un système d'institutions fortes et traditionnelles sur lesquelles elle puisse s'appuyer; c'est littéralement sur la masse des citoyens qu'elle repose; c'est de là et de là seulement qu'elle va tirer toute sa force. Les défaillances, les aberrations passagères ont donc ici plus de danger qu'ailleurs, parce qu'en dehors de l'assemblée et périodiquement il n'y a rien ou presque rien qui puisse neutraliser les partis et les effets des erreurs ou des fautes commises par le corps des électeurs; comme l'Etat propose par le seul organe public fortement constitué, de ce qu'il est dépend à chaque instant toute la vie... Il n'existe rien ou presque rien qui puisse se substituer à

lui, en tout ou en partie, remplir certaines de ses fonctions s'il y fait défaut, le contenir s'il excède les limites de son rôle. L'électeur a donc chez nous un moyen d'une gravité et d'une solennité particulières et par suite la responsabilité de chaque électeur est particulièrement lourde. De l'assemblée d'un jour que désignent les votes populaires peut dépendre le destin de la patrie.

Restant, il est vrai, ce découragement anticipé ou cet excès d'assurance qui, en fait, écartent souvent du vote un grand nombre d'électeurs. Contre ce mal, il n'y a qu'un remède: c'est que les minorités ne soient pas sans action sur les résolutions collectives prises par l'Etat et que l'importance relative des majorités ou minorités ne soit pas sans influence. Des institutions peuvent permettre d'obtenir ce résultat: représentation proportionnelle des minorités et des majorités. Mais dès à présent, on peut préparer l'avènement de ces institutions... Pour cela, il suffit de proposer au plus juste notre définition de ce qu'est la démocratie. Quand on a compris que les électeurs n'ont pas simplement pour objet de déterminer les questions sur lesquelles, le plus gravement du monde, se prononcent les volontés, mais d'amener à leur plus haut degré de convenance toutes les tendances collectives que se partage la collectivité, on comprend que toutes les tendances ont droit d'être représentées. Et alors, outre qu'il nous est permis d'accepter une autre organisation du régime électoral, on ne se fait plus des droits de la majorité la représentation intolérante qui est trop courante aujourd'hui. On admet qu'il y a lieu de tenir compte des minorités.

Cette manière d'entendre le devoir de voter implique la façon dont il doit être pratiqué. Le représentant élu ne peut plus être considéré

comme un simple mandataire d'un groupe. Il a toutes les fonctions comportant à exprimer les volontés de l'électeur. Il faut que celui-ci comprenne que le député doit, pour remplir ses devoirs, posséder une large indépendance, qu'il aura pour résoudre les questions qui se poseront devant lui des éléments d'information qui ne sont pas pour les individus: que les résolutions collectives ne peuvent être assurées que collectivement, ou ce sera le renversement de l'assemblée constituée pour cet objet. Il s'agit donc de choisir des hommes de confiance, capables de bien s'acquitter des fonctions qui leur incombent. Mais, d'un autre côté si on n'est pas fondé à donner à l'élu un mandat étroit, il faut cependant qu'il représente les tendances, les idées, les aspirations qui sont celles de ses électeurs. Autrement, la délibération collective manquerait de base. Il faut tenir compte de ses mesures contradictoires, mais dont la conciliation se fait sur le plan de la pratique. Il y a certains états d'esprit....., certains courants d'opinion qui, parce qu'ils sont réels, devront être partagés par l'élu, pour qu'il puisse les traduire et qu'il puisse se rendre compte de leur intensité véritable. Au delà, il faut savoir lui laisser une large liberté d'action, quitte à contrôler ce qu'il fait, à observer et à juger les mesures qu'il aura contribué à arrêter. Car la confiance accordée ne doit pas être que provisoire ou subordonnée à ces contrôles de tous les instants. Voilà en principe ce que c'est que la liberté de vote.

(10). L'AUTORITE DE LA LOI (beginning missing).

... certaine importance à dissiper les conventions. Car une convention est un bien trop frêle que l'homme est prompt à briser dès qu'il y est poussé par quelque intérêt ou quelque pouvoir. On ne peut avoir pour un..... de convention qu'un respect conventionnel c'est-à-dire tout extérieur, ou le cœur n'est pour rien. Il n'y a pas là de puissance morale qui oblige et devant laquelle les volontés s'inclinent - l'explication ne peut être comprise que si l'on dérive l'obéissance de la nature de la loi, que si l'on montre à l'enfant que l'obéissance est due non parce qu'elle est mais parce que la loi est faite de telle sorte que l'obéissance soit toutenaturelle. Il faut faire sentir que cette autorité qu'on lui attribue n'est pas artificielle, mais inhérente à l'idée même de la loi. C'est à cette condition que la raison sera satisfaite.

La moindre explication paraît de prime abord répondre à ces desiderata. Malheureusement, quoi qu'elle soit trop souvent employée dans les écoles, elle ne correspond nullement à la réalité des faits.

Il est inexact que, même en régime démocratique, la loi soit faite partout le monde et que lui obéir soit obéir à soi-même. C'est méconnaître qu'il y a des Majorités et des minorités; et la loi est la loi de la majorité. Il n'y a donc pas de différence marquée à cet égard entre la démocratie et les autres régimes. On dit souvent que, sous une démocratie, on peut arriver à convaincre la majorité et à la faire changer d'opinion. Mais un Roi, une caste ne sont pas nécessairement invariables dans leurs volontés. Sous un régime démocratique comme sous un régime

autocratique, la loi est l'oeuvre d'un petit nombre.

Non seulement cette démonstration n'est pas fondée dans les faits; mais encore elle ne saurait, en aucun cas, rendre compte du devoir qu'il s'agit d'expliquer. En quoi le fait d'avoir voulu une loi la rend-elle respectable pour moi? Ce que ma volonté a fait, une volonté peut le défaire. Essentiellement changeante, elle ne peut servir de bouée; elle n'a rien qui soit stable. Ce qu'il faut expliquer c'est pourquoi une volonté n'a pas le droit de nier pratiquement la loi. Or, de ce que je l'ai affirmé pratiquement une première fois, il ne suit nullement de ce que je doive retenir le droit de la limiter. Aussi ce raisonnement est-il aussi peu propre que possible à inculquer le sentiment même qu'il prétend justifier. Or selon que le culte de la légalité soit si peu enraciné dans nos consciences, que nous soyons toujours prêts à en sortir. Mais comment respecter assez un droit qui peut cesser d'être un droit dès qu'il a cessé d'être voulu comme tel?

A la base de cette conception de la loi, il y a une certaine forme de faire. On se représente toute autorité donnant à la loi considération comme quelque chose d'anormal et d'émotionnel. Et alors on croit rendre compte de l'autorité qui rend reconnaissant la loi, en la ramenant à rien que l'autorité exercée par l'individu sur lui-même. Mais alors, toute autorité disparaît. On ne voit pas que le moyen d'intéresser à l'autorité soit caractéristique de la coercition extérieure et mécanique. Ce n'est pas de la faire s'évanouir ou la réduire à notre gré sous la contrainte de l'arbitraire. Il n'y a pas de raison pour qu'il n'y ait pas de force morale supérieure à celle que nous sommes; et, si la loi doit être respectée, c'est qu'elle est une de ces forces. Toute cette argumentation

procède en somme d'une notion fautive de la démocratie. On part de cette idée que la démocratie est le régime de volontés particulières sans maître, ou elles sont affranchies de tout frein. Or rien n'est plus inexact. En démocratie la souveraineté n'est pas exercée par tout le monde, ni par la majorité; elle est ou doit être exercée par la raison.

Ce qui fonde le respect dû à la loi, ce n'est pas la nature des volontés d'où elle émane; c'est sa nature propre. Elle doit être obéie non seulement parce qu'elle vient de nous ou de tel personnage, mais parce qu'il y a en elle quelque chose qui impose l'obéissance. A quoi peut-elle devoir cette vertu? Répondre est se reporter à ce qui s'est dit du rôle et de la raison d'être de la société en général et, plus spécialement, de l'Etat, la fonction propre de la société politique est de faire régner la justice, de réaliser l'ordre moral. Sans elle, les inégalités naturelles, qui sont étrangères à toute idée de justice, produiraient leur effets sans opposition possible. C'est par la loi que la société remplit cette tâche. Tous les sentiments que l'éducation a dû éveiller pour faire surgir l'ordre moral doivent donc se reporter sur la loi même qui en est la révélation dans les faits. Et il n'y a pas d'autre source possible au respect de la loi. On ne peut y être attaché que pour ce qu'elle exprime l'idéal de justice consenti par chaque société à chaque moment de son histoire, à la coutume. Si, au contraire, la loi est en contradiction avec les sentiments moraux, il n'est pas d'artifice ni de considération d'aucune sorte susceptible de lui donner le prestige qui lui manque naturellement. Alors on a beau invoquer d'une manière générale la nécessité de l'obéissance, il est inévitable qu'elle soit refusée. Mais nous n'envisageons là qu'un cas exceptionnel. Il est tout à

fait normal et rare que le principe sur lequel repose le droit froisse la conscience morale du peuple qui l'applique. D'ordinaire c'est seulement sur quelques points particuliers que portent doutes et contradictions. C'est telle règle spéciale, telle institution déterminée qui n'est plus en harmonie avec les aspirations de la société. Quand les contestations sont aussi lentes, elles ne mettent pas en danger l'institution d'une manière générale et n'en ébranlent pas le crédit sans lequel elle ne peut régulièrement fonctionner. En fait, quand on se trouve dans les considérations justes et bonnes, le respect de la loi est assez vif pour maintenir même aux lois que les sens mauvais rendent discutables, une autorité qui force l'obéissance tant qu'elles ne sont pas abrogées. Il n'y a donc de mal véritable que quand l'institution légale est suspecte dans sa base même. De plus, en droit, il est facile de faire comprendre qu'il y a intérêt à obéir aux prescriptions même discutables tant qu'elles ne sont pas remplacées par d'autres. Si l'utilité abstraite de la règle n'est pas cette même raison qui puisse faciliter l'obéissance civique, elle suffit à justifier le respect extérieur nécessaire dans ces circonstances spéciales. Telle est la portée et la signification véritable du premier engagement - argument exposé et discuté: il n'est démonstratif et efficace que pour ces lois, caduques en principe, et qui ne se maintiennent pas en vertu de leur valeur propre.

Si l'on essaie le plus souvent d'expliquer l'autorité de la loi autrement, c'est en vertu de notre habitude à trop séparer l'ordre législatif et l'ordre moral. Il en résulte que le premier paraît comme quelque chose d'extérieur, d'artificiel, à quoi l'on ne refuse pas que les fondations soient conventionnelles. En réalité, l'ordre moral n'est

pas tout entier dans la loi. La loi n'est que les parties vitales de la [conscience - convention] morale appliquée au détail de la vie et exprimée sous une forme définie. Sans doute il peut sembler absurde qu'entre les principes moraux essentiels et les stipulations spéciales des règles juridiques il y ait un abîme. Mais en fait il n'y a pas de solution de continuité. Les principales normes ne peuvent se révéler qu'en se diversifiant suivant les circonstances et devoirs de la vie. À les concevoir sous un jour abstrait, ils ne sont que des idéaux, des représentations théoriques, des spéculations. Pour devenir des faits, il faut qu'ils se changent en constatations. La justice n'est pas une proposition générale affirmant les droits fondamentaux de la personne humaine; c'est l'ensemble des règles par lesquelles les relations domestiques, conjugales sont organisées justement, par lesquels les contraires sont contraints à être équitables, par lesquels chacun est traité dans la source, suivant ses mérites.

Cette justification de l'autorité de la loi vaut pour tous les régimes. Mais il n'en est pas auquel elle s'applique mieux que la démocratie parce que la fonction essentielle de l'état démocratique est précisément de faire régner la justice. L'écart entre la législation et l'état de la conscience morale risque ici d'être moindre qu'ailleurs, si la loi s'élabore bien à l'aide de données fournies par la conscience publique. Il est vrai que le respect qui est ainsi réclamé pour la loi est susceptible de nuances graduées, parce qu'il doit varier suivant la valeur morale de la loi. Mais il n'est pas du tout nécessaire que la loi soit uniformément respectée, car, si elle doit être obéie, elle doit être changée.

(11). LA DISCIPLINE.

Faire comprendre l'idée de la règle. L'anarchiste.

Principe général, pour la société et pour l'individu, modération des désirs. Plus l'homme peut satisfaire ses désirs plus il est heureux. Jouir de l'effort sur soi.

Enervement que produit le désordre, la classe; l'enfant gâté, exigeant, impatient, meussade; le despote est un malheureux, inventé des raffinements, mais jamais satisfait; la trop grande richesse.

Autre résultat de toute discipline: faire régner justice. Comment.

Point de vue physique. Inégalité de fait, les plus forts en abuse-raient. Faut que se heurte à une puissance morale et matérielle. Société a joué ce rôle dans les débuts. S'est mise propre surement à la hauteur de sa mission. D'abord sensible aux injustices les plus grossières. Puis sensibilité s'accroît en deux sens. Aujourd'hui tous les membres de la société humaine.

Mais d'après ces seules considérations, rôle apparaît comme historique. Aujourd'hui sentiments qui protègent l'homme si invétérés que paraissent innés. Action de la société secondaire.

De ce principe on passe à d'autres. Pas d'inégalités physiques seulement. D'autres plus résistantes à l'hérédité naturelle des dignités, fonctions, discipline. Révolution. Société.

Fin? Non. Hérité de la fortune. Pas juste qu'on naisse pauvre. Société s'efforce d'en atténuer les effets; intervient dans relations entre deshérités et tente d'empêcher tout abus. Lois protectrices du travail des femmes, des enfants et même adultes. Lois d'assurance, d'as-

sistance. Boursiers.

Sortir des conditions économiques. Problème actuel. Grandes réserves. Se garder de préconiser telle solution. Mais indiquer et constater que grandes aspirations.

Forces matérielles qui pressent sur les individus. Les uns sont bien portants et forts. Mais des parents qui facilitent l'existence; d'autres les mains vides. Forces n'ont rien de moral. Pas de supériorité des forces physiques. D'ailleurs tout individu doit ses mérites. Principe à la base de l'ordre moral. Idéal. D'où antagonisme. Comment le faire cesser. Opposer forces matérielles, forces morales. Société au service du droit.

Aspect sous lequel apparaissent société et législation sociale. Libère et donne à l'homme ce qui constitue dignité humaine. Homme n'est homme que si nous passons du milieu matériel, du mécanisme aveugle des forces cosmiques et sociales aux forces morales, le domaine de l'injustice recule. Pour nous en affranchir, la discipline doit être aimée.

(12). DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

I. Questions qu'ils posent. Comment possible si devoirs envers d'autres êtres concevables. Pouvons dépendre d'eux. Liens qui nous attachent à eux ne sauraient dépendre de nous seul. Pouvons pas rompre par seul volonté. Bilatérale. Se conçoivent surtout si, dans l'être envers qui nous avons des devoirs, sentons quelque chose de supérieur à nous. Ce qui est la condition de toute obligation.

Mais comment devoirs envers nous. Seuls en face de nous, ne dépendons que de nous. Rien de plus grand que nous en nous, semble-t-il, de plein pied avec nous. Respect? Tout au plus indirect. Devoirs envers la famille, société, Etat, groupes spéciaux.

II. Question disparaît si l'on a bien compris origine des devoirs vis-à-vis d'autrui. Viennent de ce qu'il y a chez chaque homme quelque chose qui le dépasse et lui impose le respect. Rend sacré. Ce quelque chose est la société elle-même qui vit en nous, ou plutôt ensemble des grands idéaux en lesquels se résume, à chaque époque, la civilisation. Respect pour elle se reporte sur l'homme. L'être en qui vivent ces choses pour lesquelles nous avons un culte participe des mêmes sentiments. D'où caractère sacré. Donc respect de l'homme considéré comme quelque chose de supérieur à chaque individu, puisque ce sont ces idéaux qui constituent l'humanité.

III. Mais, si nous respectons l'humanité dans autrui pourquoi pas en nous? En nous aussi vit la conscience morale, la raison, toutes ces choses que nous vénérons. Pourquoi le culte que nous adressons à autrui ne l'adressons-nous pas à nous-même? Ce qui nous arrête chez autrui doit nous arrêter également chez nous. Écoutons langage des religions. L'âme, c'est ce qui confère aux autres le caractère sacré par rapport à nous. Notre âme a la même nature; elle exprime une essence supérieure. Elle a droit de notre part aux mêmes devoirs que l'âme d'autrui. Or, abstraction faite des symboles employés, il y a réellement quelque chose d'éminent en nous, facultés ouvrières et produits de la culture humaine. La proposition: traite autrui comme tu voudrais être traité, doit être retournée en "Traite toi comme tu dois traiter autrui". L'un et l'autre ont droit au même respect pour les mêmes raisons. Participent à quelque chose qui les dépasse. Quelque chose en eux de plus grand qu'eux. C'est à ce quelque chose que nous adressons ces devoirs.

IV. Donc, principe commun: sentiment de respect pour l'humanité. C'est là ce qu'il faut éveiller. Toutefois se colore différemment suivant que l'humanité respectée est celle d'autrui ou la nôtre. Chez autrui, nous est étrangère. D'où sentiment personnel est absent. Le respect éprouvé n'est mêlé normalement d'aucune autre émotion. Notre humanité. Cette grandeur est la nôtre. Sentiment éprouvé: fierté. C'est aussi le sentiment qu'il faut éveiller et développer. Qu'il dépasse le reste la nature en valeur. Qu'il est

à part; pas sur le même plan. Quelque chose qui l'élève. Il doit être fier d'être un homme. Ne ressemble pas aux autres. Mobile par excellence de cette partie de la morale.

B. LE RESPECT DE SA VIE. PROHIBITION DU SUICIDE

- I. Voilà comment doit s'expliquer cette prohibition. Explications ordinaires. Conséquences des devoirs envers la famille, la société: raisons très peu pressantes. Famille oui; mais le célibataire, l'homme dont la famille est élevée dans l'aisance. Lien bien faible. Société. Tant que nous sommes, avons des devoirs, mais à condition d'être. Si nous renonçons à ses bienfaits, pouvons bien nous dégager de nos devoirs.
- II. Tout autrement de notre point de vue. L'homme est sacré, donc sa vie. Effusion de sang sacrilège, de même notre vie, notre sang. Ce qu'il y a de sacré en moi doit arrêter mon bras comme celui d'autrui. On détruit à volonté une chose vulgaire. Mais chose précieuse? Résistance. Blâme. Détruire une valeur nous scandalise. Le détruire, le traiter comme une chose. Ne pas respecter. L'homme qui ne respecte pas est méprisé.
- III. Donc assimiler le meurtre de soi au meurtre des autres. Faire sentir les ressemblances. Horreur religieuse qu'impose le meurtre. Suicide inspire sentiments analogues. Mystère troublant qui impose l'éloignement. L'horreur du sang versé. Toutefois le blâme n'est pas le même. Coloré différemment. Dans le cas du meurtre colère, indignation. Dans le suicide la répro-

bation est celle qui s'adresse à un homme qui a manqué de fierté.

IV. De même respect de sa liberté. Interdiction morale de l'aliéner.

Principe juridique. Ce serait se traiter de chose.

C. LA VERTU DE L'EFFORT

I. Autres devoirs: devoirs de tempérance ne sont qu'un cas particulier de devoirs plus généraux. Devoir de ne pas s'abandonner à la pente de la nature sensible, de lui résister, de faire effort, de se dominer. Devoir de l'effort ou de la maîtrise de soi. Travailler à opérer un empire sur tous ses instincts, appétits, ne leur accorder que la satisfaction que l'on juge légitime.

II. Rien de plus essentiel. C'est le ressort même de la vie morale. Devoir implique précisément humiliation des appétits. Faire ce que l'on doit parce que l'on doit. Condition même de toute civilisation. Ne pas dissimuler tout ce qu'elle coûte d'efforts. Tout un être surajouté à l'être sensible et naturel. Envers la société, sciences, art, épargne, tout cela suppose que l'on ne sort pas de sensation, implique privations, en vue d'obtenir de plus beaux résultats. Il faut donc s'exercer à faire effort, à contenir les passions, à mettre sous la dépendance de la volonté toute nature sensible.

III. Pas de civilisations sans effort. Donc pas d'humanité sans effort. Renoncer à l'effort, c'est renoncer à l'humanité, tomber au rang de l'animal.

L'animal ne connaît pas l'effort, l'enjeu du soi. Il va où l'en-

traignent ses tendances. Il s'agit de savoir si nous voulons être des hommes. C'est ici qu'est efficace le sentiment de fierté humaine. Excéder de complaisance pour soi est manquer à sa dignité. Montrer quelle joie. On s'est affranchi, maître des choses, du corps, parce qu'on n'en dépend pas. Sentiment de valeur accru, de puissance, d'affranchissement.

IV. Rien à craindre. L'acétisme qui associe but de la vie. Pas question de proscrire les plaisirs, mais les mettre sous la volonté. Ne pas leur laisser la direction de la conduite.

D. CONCLUSION.

C'est le ressort actif de la morale individuelle. L'homme sait que ce sentiment est vivace, très agissant. On fait effort pour des fins positives. Il cherchera à tirer de lui-même ce qu'il peut tirer afin d'accomplir le devoir le plus élevé de la morale individuelle, se mettre en valeur.

A. COMTE

(Notes of Lecture delivered by Durkheim at the Sorbonne in 1915)

Conception comtiste dominée par quelques idées essentielles.

Comte a, le premier, mis sociologie au rang des sciences de la nature. Impliquait attitude méthode log. vis-à-vis des phénomènes sociaux. Le savant doit se considérer comme se trouvant devant l'inconnu. Bien qu'il s'agisse de phénomènes humains, ne les connaissons pas, sentiment qui a connaissance immédiate il faut substituer connaissance conceptuelle [car - c'est-à-dire] scientifique.

Science de la nature spécifique, objet et méthode de progrès.
Règles de la nature hétérogènes, les uns par rapport aux autres.
Phénomène de biologie sociale pas immédiatement réductibles aux phénomènes de la biologie humaine.

Statique sociale: rapports de solidarité.

Dynamique: considéré système dans son devenir.

Rapports constituants / marche de la civilisation. Seule la dynamique sociale véritablement explicative. Evolution: de la civilisation à travers le temps, aussi loi des 3 Etats dominé sociologie comtiste.

En un sens défini peut être adoptée de tous les sociologues. La Sociologie étudie la civilisation, mais étudie ces manifestats de rapports avec société déterminée et rattache civilisation à types sociaux déterminés. Civilisation considérée comme la chose d'organisations sociales déterminées. La c. a quelque chose d'international. Difficulté de démêler. Le droit plus personnel. Mais mo, se, religions internationaux.

Mais c'est la vie sociale de l'autre genre qui a pour base un système de groupements de ce genre, qui forme un groupement d'une autre sorte. La civilisation européenne a pour substrat la science formée par toutes les grandes sociétés européennes, et Amérique Latine et Anglo-Saxonne. Espèce de confédération formée par les sociétés civilisées. Dans mesure où international exprime une vie sociale déterminée. La nature des rapports entre organismes déterminés fait la nature de la vie internationale.

Etude des groupements sociaux com. tels n'a aucune place dans la sociologie comtiste. La partie qui devrait traiter les groupements humains serait la statique (anatomie). La réalité statique sociale ne consiste pas dans une anatomie de la société: étude des rapports de connexité entre états de civilisation; des phénomènes fonctionnels et non phénomènes d'ordre morphologique.

A ce point de vue, la notion de société s'évanouit. Remplacée par notion d'humanité. La sociologie humaine n'est plus un agrégat déterminé. Les sciences correspondent à des étapes. L'individualité des soc. n'a pour le savant aucun intérêt: se confondent ou se prolongent. Mais, par elles-mêmes ne constituent pas réalités nouvelles.

Comment notion de développement à partir d'Encyclopédies. Ensemble de conceptions acquises.

Pour Comte le ressort de cette évolution individuelle tient à la nature de l'homme. Instinct fondamental de l'homme vers le progrès. Intuition qu'il y a spécificité du progrès: mais, quand essaie d'expliquer, ne voit pas que confère à l'humanité privilège dont ne se rend pas compte. Si nous mettons chez l'homme instinct de progrès, il y a chez lui quelque

chose de merveilleux, du même coup la société perd de son importance. C'est l'homme qui est poussé à progresser, la société permet accumulation des productions de génération en génération; permet conservation de travail humain; mais n'en est pas l'ouvrière. Se borne à transmettre. L'homme progresse et trouve dans la société qui dure plus que lui, moyen de progresser éternellement. Mais alors l'homme progresse parce que homme.

1) pas de substrat social, de morphologie de la société. Arrivons à la sociologie sans sociétés déterminées.

2) Comte a saisi un des phénomènes caractéristiques, mais pas le plus caractéristique. Action qui résulte du concours des consciences individuelles: par cela seul que sont groupées, le phénomène social capital: action des générations les unes sur les autres. En réalité concours des consciences groupées est producteur et créateur: synthèses de consciences vivantes. Le passé ne peut entrer dans synthèse qu'à condition d'esprits vivants. Même ce qui est dû au passé suppose action d'un autre genre. Vie sociale saisie dans un groupe formel. La synthèse créatrice est celle-là. Vie sociale se surajoute aux vies individuelles.

Dans cette lacune explication de la méthode comtiste.

Les phénomènes sociaux s'impliquent mutuellement. Analyser la vie sociale est la faire s'évanouir. Solidarité des parties ensemble dans vie synthétique, car consensus. Pas de morcellement ni d'abstraction. Il faut que sociologie constitue spéculation unitaire. Et fractionnement empêcherait d'apercevoir réalité. Au début il faut tâcher d'apercevoir l'unité sociale. En physique, chimie immédiatement comme la partie: le tout, univers que n'atteignons jamais, pas donné. En sociologie ce qui

est donné totalité: civilisation. D'elle il faut partir. En biologie d'organisme au point de vue biologique, de la vie au point de vue physiologique. Dans la biologie d'abord vues d'ensemble, ensuite de détails. Toutes parties qui la composent sont emportées par mouvement fondamental. A la base idée que civilisation est un objet de la sociologie, apercevoir cette direction fondamentale, le mouvement. Les Trois Etats. Idée sous-entendue. Comte présuppose le résultat auquel il est arrivé. Il s'agit du développement de la nature même. La sociologie tient dans problèmes fondamentaux. Point besoin de rechercher d'ordre particulier.

Deux procédés pour sciences naturelles.

1) observations analytiques. Est stérile. Pour que féconde, doit s'appuyer sur théorie préalable. La lumière ne peut venir que de l'esprit. Dans les phénomènes sociaux, théorie préalable pour qu'observations pas vaines. Aussi Comte loin d'être empiriste, le compare, en plus d'un endroit, avec Kant. Pour lui le fait brut est sans valeur.

2) expérimentation. Isoler influences déterminantes des modificatrices en introduisant un changement dans marche naturelle des faits. Mais, si ne pas socialement, analyse pathologique peut s'appliquer à la société, maladies sociales. Mais cette analyse pathologique ne pourra nous faire connaître qu'influences secondaires. Et que l'on ignore méthodes pathologiques n'a donné aucune espèce de résultat. Expérimentation suppose découverte de lois. Suivant Comte, comme en biologie expérimentale, n'est que de peu d'utilité en biologie a) à cause du consensus. Altérations dans système de la vie introduit altérations dans toutes les directions: b) incapacité sociologique.

En dehors de méthode expé, met. comparative. S'approcher des orga-

nismes en général, de sexe différent, variétés, races différentes. Résultats importants en biologie. Comparaison entre sociétés animales et humaines. Conseille de les rapprocher, indique que sociétés humaines peuvent être rapprochées des organismes. Mais les sociétés animales sont en dehors du devenir. La comparaison ne saurait rien nous apprendre sur le progrès.

Il y a une autre comparaison. Différents états de sociétés humaines par lesquels a passé notre civilisation, pouvons les saisir. Pour nous retrouver nos étapes passées chez peuples qui vivent encore. Mais cette recherche ne nous fera rien connaître sur l'ordre de succession de ces états.

Cette analyse revient à éliminations successives. Il faut employer méthode historique. Seule manière d'apercevoir lors sera comparaison. Hist. des états consécutifs de l'humanité. Comte n'admet pas qu'il y ait des histoires spéciales. Il faut se mettre en face du progrès humain de son ensemble, démontrer dans quel sens s'est développé. Comte emploie mot de comparaison. Comte suppose coexistence. Une telle méthode place états d'une manière consécutive. Il s'agit de les relier. Il faudra dégager de l'histoire la suite des états du progrès humain. - Au fond par quest. de causes et de conditions. Il faut apercevoir ordre chronologique des fas. étapes humaines; tâcher de les découvrir.

Voilà comment bien que sentiment de réalité de vie sociale, l'école comtiste a été stérile. Il fallait se débarrasser du Comtisme. La sociologie présentée comme science. Il n'y a pas de science qui implique nécessairement un homme de génie. Contradiction entre notions de science

et spéculation sociologique, telle que Comte l'entend. Les médiocres conditions indispensables de la science.

APPENDIX DNOTES TAKEN BY M. LE DOYEN G. DAVY AT (PROBABLY) THE 1908-9
LECTURE COURSE¹LA MORALE

D'ordinaire on déduit d'une notion du moral les règles y impliquées, que cette notion soit la kantienne ou l'utilitaire.

Comment construire ce concept du moral sur lequel repose toute la morale, car la morale existe. Il ne dépend pas de nous qu'elle soit. Donc pour savoir ce qu'elle est nous devons l'observer. Toute définition arbitraire écartée il faut observer et induire.

On ne peut savoir à priori ce qu'est une conduite morale droite. Même si l'on pensait que la notion du moral nous ait été donnée à priori, pour la reconnaître en nous, et parmi toutes les autres, il nous faut la chercher et la reconnaître avec un critère pour la distinguer.

Mais ce critère c'est une définition du fait moral. Or chacun de nous à partir de l'adolescence a en lui une conscience morale. Et en dehors il en est une autre - l'opinion morale du groupe et quand le juge rend un arrêt ce n'est pas au nom de sa morale mais de la morale commune. Même dans la vie à chaque instant il y a un jugement moral commun qui nous classe, et toute notre conduite est ainsi modifiée par l'estime et le blâme de la collectivité. La différence entre les deux consciences morales est parfois très accentuée. Il y a des règles qui sont dans la conscience commune et

1. These notes and those by M. Cuvillier which follow were kindly made available to me by M. Davy. Where the writing or frequent abbreviations are difficult or impossible to decipher, I have indicated this in square brackets. I must thank Mme Lord for her help in this connexion (S.L.)

qui pourtant sont absentes chez certains: cf. les criminels. Dans leur conscience morale la règle en question n'est pas représentée. - En dehors de ces cas extérieurs il y a des personnes qui ne sentent pas ou qui sentent moins des règles morales délicates. D'autres fois c'est l'individu qui ajoute en lui (cf. moeurs) des règles morales inconnues de la collectivité: c'est le cas du scrupuleux moral en général.

Il y a donc là deux morales, solidaires mais distinctes. Le gros problème est: de laquelle faut-il partir? Si c'est de celle qui est en nous il nous suffira de nous observer nous-mêmes. C'est ainsi que procèdent le plus souvent les moralistes.

Si au contraire la vraie morale, celle dont faut partir est la morale commune il faut des procédés compliqués pour la saisir au dehors de nous.

Elle nous fait indiquer dans quel sens doit se trancher la question. Ce qui nous importe c'est non la morale de x ou y, mais l'opinion puisque c'est elle qui nous règle tous nos relations.

Mais il y a plus: si on croit que nous atteignons en nous la morale, alors on ne voit dans la conscience morale commune, que la conscience moyenne. - Or l'écart entre conscience moyenne et conscience commune est très grand. Tous nous nous conduisons de façon médiocre par rapport à la morale qui vit dans notre opinion commune, - cf. la règle de l'homicide qui est en presque nous tous: la société à sanction condamne à mort. Cette peine témoigne que la collectivité reproche avec une telle violence qui doit tuer. L'individu au contraire, s'il réagit seul ne tuera pas. Au contraire la foule lynche: c'est que cette fois l'opinion commune agit et non plus seulement l'individuelle. Dans la morale contractuelle la différence serait encore bien plus grande.

Si c'est de conscience médiocre que faut partir alors l'opinion ne pourra être qu'un moyen arithmétique entre toutes les consciences individuelles. Or l'homme moyen a conduite morale médiocre. En face du crime et de la faute morale l'individu a réaction moins forte que la collectivité. Notre sentiment intérieur souvent n'est pas adéquat à notre langage officiel qui représente plutôt l'opinion de la collectivité que la nôtre propre. Nous sommes l'écho de chose qui nous vient du dehors.

Mais comment se fait-il qu'il y a une morale extérieure et supérieure à celle de la conscience des individus? L'existence même de la sociologie est ici en cause. Pour nous rendre compte de cet écart, tâchons de saisir la création d'un idéal moral. Cf. dans quelles conditions s'est formé l'idéal issu de la Révolution Française? état d'effervescence des assemblées par lequel l'individu est transformé. - L'individu est alors entraîné par l'élan collectif: les plus ordinaires sont capables de désintéressement - cf. guerre de 70 - parti socialiste - affaire Dreyfus (- cf. l'union sacrée et le moral de guerre¹).

Les idéaux ainsi constitués sont fixés en dehors des consciences individuelles dans un mécanisme spécial. Cette fixation se fait d'abord dans les choses (emblèmes): dans les lieux qui furent le théâtre des grandes élaborations (pèlerinages); - dans les jours, dans les dates (anniversaires) (fêtes religieuses, nationales, etc.). L'absence de fêtes publiques actuellement atteste bien que nous n'avons pas constitué un idéal nouveau: - dans les mots / formules des grands partis, des groupements; la formule est impersonnelle, rythmée, impérative. Elle vient exprimer un idéal collectif.

1. These words were obviously added by M. Davy at a later date (S.L.).

De là lui viennent les trois caractères. Le rythme est la règle des groupements car les éléments du courant collectif doivent obéir à une règle pour s'accorder. Enfin l'idéal moral vient s'incarner dans des hommes, non seulement dans les grands hommes (Abélard, Voltaire, Napoléon) mais dans les prêtres, les magistrats. Ces hommes représentent les [différents] aspects. Les résultats vivent dans des individus déterminés.

Mais l'idéal moral se forme d'abord dans groupements supra-individuels, et se conserve dans des choses. C'est en se remettant en contact avec ces choses que l'individu entretient en lui l'exaltation collective. D'où le grand rôle des fêtes.

Il y a évidemment une élite représentative, mais qui n'exprime qu'un aspect de la morale. Et chacun exagère l'aspect qu'il représente.

C'est donc de la morale telle qu'elle est et fonctionne en dehors de nous qu'il nous faut partir.

Mais dit-on, c'est observer mais sacrifier l'idéal. Non puisque la morale que nous allons étudier c'est une morale qui est au dessus de la moyenne que nous formons. Non seulement nous ne la réalisons pas mais nous l'imaginons à peine. Nous sommes donc en plein idéal. - L'individu ne vit pleinement l'idéal moral que dans les périodes créatrices où c'est l'âme du groupe que vit en lui et non lui-même. L'idéal moral résulte de l'effort [?] l'individu, ce [soutien] au dessus de lui-même.

Ainsi la morale publique existe en dehors des individus. La vie morale nous vient du dehors, c'est au dehors qu'il faut l'étudier. Il en résulte que la morale étudiée par la sociologie est idéale. C'est une morale que les hommes violent à chaque instant, que l'individu moyen se représente imparfaitement qui n'est même pas toute entière dans les individus supérieurs.

Ni morale de la moyenne, ni morale de l'élite: morale du groupe entier. Elle existe *χωρος* en dehors des consciences individuelles qui l'expriment comme elle peuvent.

L'idéal sous toutes ses formes n'est pas une pure représentation, mais une force qui meut les volontés. Il faut qu'il y ait en lui une vie capable de produire de tels effets. D'où peut lui venir une telle efficacité? Si c'est de l'individu, comment pourrait-il l'élever au dessus de sa nature? Il faut que nous participions à un système de forces supérieures qu'il y ait en l'individu autre chose que lui-même. On comprend ainsi que si l'idéal nous attire ce n'est jamais sans résistance. Il y a deux systèmes de forces en présence. Tout acte moral implique l'effort: c'est que notre nature a deux pôles. La société existe en nous, sauf dans les moments exceptionnels, à l'état de représentation abstraite tandis que les forces individuelles sont senties.

Il devient ainsi possible de parler d'idéal sans renoncer à aucun postulat du rationalisme. On présente trop souvent l'idéal ce quelque chose d'ineffable, d'inconnaissable, à moins que l'on finisse par appeler raison l'instinct et le sentiment ce qui est un abus de mots. La pensée confuse a son rôle. Mais la pensée distincte est la pensée proprement dite. - L'idéal est un ensemble de forces réelles qui peuvent être étudiées, faire l'objet d'une science. Ainsi le concevait Platon. Nous ne passons pas du fait à l'idéal. Nous sommes tout de suite en présence de purs idéaux. Nous allons de l'idéal à l'idéal.

L'idéalisme radical semble résoudre la même question d'une autre façon. Toutes les forces réelles sont idéales (ex. Hamelin). De ce point de vue on comprend pourquoi l'idéal est moteur, non les instances à l'idéal.

Il faut donc maintenir un certain dualisme. L'idéalisme radical est obligé d'admettre une chute avec toutes les difficultés de cette hypothèse.

Sous toutes ses formes la conscience collective se distingue de la conscience individuelle. Le collectif n'est pas le général. Est collectif tout ce à quoi les membres de la collectivité peuvent participer bien que chacun n'en possède qu'une partie inférieure. C'est un patrimoine commun dont chacun reçoit une parcelle, qu'aucun la possède intégralement. Par conséquent ce qu'en possède la moyenne est différent de ce qu'il est - cf. analogie [?] ou intellect. Personne ne possède tout le langage de son temps. Dans le langage viennent s'exprimer toutes les notions des sciences. Or bien peu de ces notions existent dans la conscience moyenne. Ces notions font sentir leurs effets dans les consciences qui les ignorent dans leur intégrité; ex. notion commune du soleil plus proche de la vérité scientifique qu'autrefois. Cf. aussi applications industrielles - ainsi les notions scientifiques dépassent ce que la conscience moyenne en connaît. Ce sont aussi des choses collectives.

De là notion particulière de la société. Elle a un corps mais aussi une âme constituée par un ensemble d'idéaux qui existent en dehors de la conscience moyenne et sur lesquels l'esprit individuel se modèle. Nous sommes vis-à-vis de ces idéaux comme le *vous* de Platon à l'égard des idées: Nous essayons de nous élever jusqu'à eux sans pouvoir les atteindre.

Quand on réduit la conscience collective à la conscience moyenne la sociologie devient impossible en fait. Expérience instructive: [?] *Völkerpsychologie*] (cf. manifeste qui ouvre la [?]). Le social pour ses fondateurs est [?] de l'individuel. Ils ont le sens de la spécificité du social. Cependant leur tentative a avorté. C'est qu'ils n'ont trouvé

pour se représenter le social d'autre notion que celle de l'individu moyen. En ce sens la sociologie manque d'objet, c'est une psychologie abstraite. Il faut comprendre que le social est une synthèse originale, résultant de la combinaison des consciences individuelles.

Les règles morales se classent en deux catégories:

1^o règles se rapportant à des groupes sociaux déterminés: groupe domestique, groupe professionnel, politique, international; 2^o règles indépendantes de tout groupement déterminé, relations aux rapports des agents entre eux, relations aux rapports de l'agent moral avec lui-même. Ajouter 3^o théorie des sanctions et de la responsabilité - Nous étudierons le 2^{ème} groupe.

Etude des règles indépendantes de tout groupement déterminé.

Règles prohibitives de l'homicide. A leur propos nous verrons ce qui fait le prix de la personne humaine. Aujourd'hui l'homicide est le crime par excellence. A l'envers de jadis, l'attentat contre collectivité est moins grave.

La répression même de la peine de mort montre combien on respecte la vie de l'individu.

Il y a encore à l'heure actuelle: homicide pénal.

Ce sont les trois seules exceptions (en temps de guerre
(en légitime défense

D'où vient donc ce respect de la vie humaine? cf. Spencer, Justice cap. IV à IX le fait dernier du fait que le meurtrier supprime un organisme très bien adapté. Il veut qu'on observe toute la série animale, car vie morale n'est qu'une autre forme de vie physique. - Mais au contraire vie morale est propre. La vie physique tend à la vie. La vie morale au contraire impose souvent le sacrifice de la vie, souvent la souffrance. Au

contraire vie physique élimine douleur. Vie morale est faite d'effort, donc de peine. Au contraire l'épanouissement de la vie s'éloigne de la peine. L'homme souffre volontairement. Cela ne veut pas dire que le plaisir n'ait une place dans la vie morale.

Pour Spencer les valeurs morales sont de même nature que les autres, économiques ou autres. Donc ce postulat est contraire aux données de la conscience morale publique telle qu'elle a toujours existé. Mais dire d'une chose qu'elle est à part des autres, incompatible, c'est dire qu'elle est sacrée. Ainsi nous entrevoyons tout un monde de valeurs morales idéales que Spencer ne soupçonne même pas. Kant au contraire l'a très bien vu.

Si personne humaine sacrée, l'homicide sera un sacrilège.

Cf. Grundlag d. Nat. der Sitten. Pour ce qu'il y ait un impératif catégorique, il faut qu'il y ait une fin en soi. Or il n'y en a pas d'autres en la personne de l'homme en général.

Mais il s'en faut qu'il faille réduire le sacré à la notion de fin en soi - Le sacré en réalité est autant moyen que fin. Cf. les dieux n'existent que par rapport aux hommes, par leurs offrandes ou pensées.

La notion de fin en soi est contradictoire: ce serait un [?] mort [?] ne produisant rien.

Kant a senti 1° que la personne humaine a un caractère religieux 2° que ce caractère religieux tient à la dualité de l'homme. Mais n'a pas expliqué l'origine de cette dualité. La distinction du noumène et du phénomène ne répond pas aux besoins de la question. Kant n'explique pas la [?] supérieure du moi nouminal. Sans doute semble religieux par son caractère de mystère. Mais tout ce qui est mystérieux n'est pas religieux

et tout ce qui est religieux n'est pas mystérieux. L'opposition de la connaissance et de la religion est toute récente et ne répond pas au fond des choses.

Pour comprendre ce caractère sacré de la vie il faut consulter non les philosophes mais les croyances populaires: observer comment la conscience se comporte quand ce caractère est méconnu. Quiconque a commis un homicide se trouve souillé au regard de la conscience populaire de tous les pays, et devient source d'influences dangereuses pour lui et pour les autres; il se sent exposé à certains périls, et partout on le sépare des autres hommes. Il recèle en lui du fait de son acte, une force religieuse de l'espèce malfaisante, du pôle gauche. Quelle est cette force? Elle est libérée notamment par l'effusion du sang. Ainsi les frustrations ont-elles pour but essentiellement d'effacer la tache de sang. C'est que l'âme réside éminemment dans le sang (également dans le souffle).

Ainsi la force en question est l'âme, principe religieux dégagé par la mort. Ainsi l'homicide n'est pas seulement la destruction d'un organisme, mais un attentat contre un principe sacré, un sacrilège. Le sacrilège par excellence est le contact indû entre le profane et le sacré. Un meurtre a précisément pour effet de violer les interdits qui protègent l'âme: contact illicite et destructeur - Résultat de ce contact: tout ce qui est sacré est éminemment contagieux. L'âme est donc telle. Elle contamine le criminel. C'est elle qui fait la tache qui se cache dans le sang. Mais la violence l'a irritée et par conséquent changée de nature: devient principe de mal nocif pour tous et particulièrement pour le coupable. Cf. légende d'Oreste poursuivi par l'esprit de Clytemnestre. Némésis, (l'âme comme toute force religieuse est pensée à la fois comme physique et comme psy-

chique).

On comprend l'origine de la réprobation de l'homicide. Il y a en nous une force religieuse, l'âme, éparse dans tout notre corps. Aujourd'hui encore, c'est la croyance populaire. Notion qui correspond à l'idée kantienne de la personnalité. L'âme est faite d'une autre substance que les choses sensibles et elle obéit à d'autres lois. Elle est enfin marquée d'un caractère religieux. Dès lors s'agit de savoir avec quoi est faite cette représentation de l'âme. Mais ces croyances ne sont-elles pas de pures superstitions? (Frazer) Si l'on entend par là des représentations qui n'expriment rien du réel, il n'y a pas de pure superstitions. Des représentations qui existent chez tous les peuples à l'état de représentations pratiques doivent répondre à quelque chose dans le réel, sinon les actes issus d'elles ne se seraient pas maintenus. Ce qui ne veut pas dire que ces notions représentent exactement le réel. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a pas de couleur dans les corps. Mais il y a quelque chose qui répond à la perception des couleurs. Or même il doit y avoir une réalité correspondant à représentation de l'âme.

Choisir une société où genèse de l'idée d'âme soit particulièrement apparente, société aussi primitive que possible pour atteindre l'idée à sa naissance: Centre Australien. De là on généralisera.

Dans ces sociétés on ne croit pas que chaque naissance soit le produit d'une création spéciale, mais qu'il existe pour chaque tribu un stock immuable d'âme qui s'incarnent périodiquement. Ces âmes fondamentales sont les âmes des ancêtres fondateurs du clan. A l'origine il existait un certain nombre d'êtres incorporels qui ont engendré les individus actuels. Seuls leur corps ont disparu. Leurs âmes continuent à vivre et viennent successi-

vement animer de nouveaux corps. Ces ancêtres sont toujours conçus comme des êtres surhumains investis de pouvoirs supérieurs aux hommes les plus puissants. Ils ont donné aux pays sa forme actuelle, ont fait tous les êtres vivants. Donc caractère quasi divin de puisque les âmes de ces ancêtres viennent animer les hommes d'aujourd'hui, en chacun de nous il y a une sorte de Dieu - En outre ces ancêtres étaient essentiellement des animaux ou végétaux. Les âmes gardent aujourd'hui encore ce caractère quand elles ne sont pas encore réincarnées dans des hommes. La génération n'est pas conçue comme résultant essentiellement du commerce des sexes. Il faut qu'une âme d'ancêtre se réintroduise dans le corps de la femme: ce qui arrive par exemple quand elle rencontre un animal qui contient l'âme de l'ancêtre. Donc l'âme de l'homme a elle-même en partie cette forme animale du végétal. Les individus sont des [?] ou des kangourous. Cependant leur être sensible est tout différent. C'est donc qu'il y a en eux à côté un autre être, mystique, indépendant qui peut sortir d'eux dans certaines conditions et qui est pensé sous la forme d'un animal.

Très souvent à la mort on croit que l'âme reprend sa forme primitive. D'où conception très répandue de la métempsychose. Or le principe religieux de tout culte est prêché de façon analogue.

Notion d'âme = notion de personne. Le respect de la personne vient du respect de l'âme, du principe religieux qu'elle représente.

Chercher des sociétés où la notion d'âme soit encore proche de ses origines. A l'analyse, la notion d'âme apparaît sous forme animale ou végétale.

Or l'âme ainsi conçue a parenté étroite avec la force religieuse qui est dans la société le centre du culte; le principe totémique. Mais ces re-

ligions ne sont ni zoo ni phylolatrie. Il faut pour concevoir ce principe totémique envisager tout ce qui est sacré. De la chose même dont le clan porte le nom se trouvent apparentées d'autres choses de même nature. Cf. principe totem oiseau blanc, le clan qui a ce totem attribue par parenté même qualité à ce qui brille, etc. Le soleil sera attribué par exemple à un tel clan et sera conçu comme un oiseau blanc. Mais ce qui est sacré ce n'est pas l'animal lui-même c'est son emblème, c'est le dessin qui le représente, dessin qui figure sur monument, sol, instrument, corps humain.

C'est cette figure emblématique qui est l'objet d'un culte. On voit combien nous sommes loin de la zoologie. Ce principe commun est représenté dans les esprits sous une forme matérielle: animal ou végétal. L'homme sent en lui une force singulière qu'il peint sous la forme animale. Le principe totémique se divise et s'individualise dans chaque individu - Ainsi prennent naissance les âmes qui sont du fragment de la force impersonnelle individualisée.

Cette origine de l'idée d'âme apparaît dans les mythes des Warramunga.

La force religieuse - âme - qui est en nous et qui est cependant une forme d'une force religieuse qui nous est extérieure et impersonnelle. L'âme humaine est encore conçue comme parcelle [?] celle de la divinité.

Mais alors pour bien comprendre l'âme, faut savoir ce qu'est ce principe religieux totémique dont elle émane. C'est la société hypostasiée: c'est cela qui représente le drapeau du groupe. C'est le même symbole qui exprime l'être mystique et le groupe social. C'est que les deux derniers ne sont qu'un.

Si la société a été ainsi divinisée c'est qu'elle contient tous les

éléments nécessaires à un apothéose de ce genre. Un Dieu c'est une force morale qui nous comprime dans nos instincts et notre égoïsme. Mais c'est aussi une force qui nous soutient: foi au salut, à protection et défense du Dieu. Ces deux rôles - la société les joue. La société exige le désintéressement de l'individu. De plus la vie sociale vient renforcer notre propre vie. Toute vie sociale nous élève en intensité au dessus du niveau moyen de la vie individuelle.

C'est cette force qui est la réalité de la vie religieuse. Les rites ont pour but de l'entretenir et de la recréer sans cesse.

Mais la société ne peut vivre sans les consciences individuelles. Elle les pénètre et en les pénétrant s'y organise.

Il y a dans nos représentations un groupe sui géneris. Les idées morales qui nous viennent par l'éducation et qui expriment la société. Chacun de nous d'ailleurs réfracte à sa façon. Notre voix mêlée toutefois à sa source au dehors. La notion d'âme correspond ainsi à ce fait qu'il y a en nous des représentations qui nous dépassent, qui dépassent le sensible. - Même dualité dans la vie cognitive; sensation et vie conceptuelle et là encore on a dit souvent avec raison que ceux qui n'admettent pas cette dualité tendent vers le matérialisme.

Ainsi l'âme c'est la société et la civilisation, c'est-à-dire la conscience collective: le totem est la façon dont on l'a d'abord pensé.

(2) NOTES TAKEN BY M. A. CUVILLIER AT THE 1908-1909 LECTURE COURSE

LA MORALE

Morale pratique: l'enfant sait bien qu'il doit pratiquer ses devoirs; et il sait bien quels ils sont; il faudrait lui montrer quelles sont les fonctions de ces devoirs.

Morale théorique: questions toujours vivantes si bien posées; mais posées scolairement.

Il ne faut pas inculquer à l'enfant des notions toutes faites, mais lui donner une méthode, une attitude d'esprit. Toutes les questions morales se présenteront à l'enfant différemment, suivant qu'ils envisageront la morale comme immuable ou non.

Tôt ou tard les questions morales se poseront à l'enfant. Il ne faut pas laisser aux rencontres fortuites, aux journaux, aux conversations vulgaires le soin de former ses opinions.

De plus, avec la morale, nous sommes au coeur même de la collectivité. La morale est intimement unie à la religion, aux choses économiques, etc.

Les forces les plus puissantes sont les forces sociales; et celles-ci sont invisibles pour nous; c'est la science qui nous les montre, car ce sont surtout des phénomènes mentaux, des états de l'opinion, "ce sont des forces morales". Donner à l'enfant le sentiment de cela, c'est déjà énorme: c'est tout un monde à lui révéler. Il faut d'abord lui faire acquérir la "sensation du social".

La Morale est la "Physique des Moeurs Théorique et Appliquée"

Nécessité de modifier la méthode traditionnelle. Presque toujours la morale est conçue comme une science sans matière. Elle n'a pas pour but de décrire un ordre défini de faits. Elle est conçue comme ayant pour objet un système de concepts qui, pour avoir toute leur valeur, n'ont pas besoin d'exprimer une réalité donnée, qui conserveraient leur prix quand même ils n'auraient jamais été appliqués à la réalité. Les moralistes ne cherchent pas ce qui est ou a été. ils en font table rase. Ils veulent instituer une législation et ils ne s'occupent pas si les hommes la suivent.

Pour Kant, la seule introduction d'une étude expérimentale suffit à vicier la morale. Les utilitaires ne sont pas plus expérimentaux. Stuart-Mill reproche aux théories ordinaires des moralistes de n'être que la consécration des idées de l'humanité; ils savent bien que les hommes n'ont pas toujours poursuivi l'utilité; la morale utilitariste est bien moins expérimentale en réalité que la morale kantienne; preuve: Spencer et la charité; cette morale si on l'appliquait, obligerait à de véritables révolutions.

Comment peut-il y avoir une science de cette sorte? C'est ce qu'on appelle une science normative ou appliquée. Il y a des sciences qui ont pour objet de construire des réalités nouvelles: v.g. la science de l'ingénieur (par opposition à la mécanique); - la géométrie appliquée; - l'hygiène; la médecine. La morale serait une science de ce genre: elle emprunterait ses données à la psychologie et à la sociologie.

De là l'ambiguïté du mot "morale". Partout il y a des mots différents

pour désigner (et la logique) l'objet de l'étude, et l'étude elle-même. "La morale" désigne "à la fois les règles et la science de ces règles", C'est qu'ici l'objet est créé par la science même.

Une telle construction de précepte suppose certains principes directeurs. Il y a en effet partout 2 postulats que voici:

1 - il existe une division bi-partite des actes humains; tous les actes humains sont classifiables en deux catégories contraires et même contradictoires: les bons et les mauvais. Les moralistes considèrent cette classification comme fondée.

2 - cette classification est considérée comme l'application d'un même principe qui est la base de la morale. Il y a un critère unique.

C'est l'idée de Kant; il pose son principe, et sa morale est "fondée". Les utilitaristes ne procèdent pas autrement: "la morale se déduit de principes" (Stuart-Mill, Utilitarisme) (cf. "Utilitarisme", pages 5 et 6).

De là résulte que ce principe est naturel et indémontrable. Il doit être évident. Le principe de la morale "doit être évident par lui-même" (Stuart-Mill ibid.). Spencer considère comme évident que l'homme ne peut poursuivre d'autre but que la vie.

La seule preuve consisterait à faire voir que ce principe rend effectivement compte de faits moraux donnés. Or ce serait presque aux yeux des moralistes la preuve que ce principe est mauvais.

1^{er} postulat:

Il y a là un fait qui doit être certainement fondé dans une certaine manière. Mais on l'exprime sans aucune élaboration scientifique. Est-il

certain que les actes bons et les mauvais doivent être conçus comme contraires? C'est là une impression due à la vie. Pour le vulgaire, le contraire de la santé, c'est la maladie. Or la biologie nous apprend que la santé est une forme de la maladie et inversement. Dans les faits religieux, antithèse analogue contre le pur et l'impur. Or il est démontré que l'impur religieux est une forme de pur, et inversement. L'un est un degré de l'autre. (Cf. Robertson Smith, Religion des Hébreux: au moyen de consécration etc., l'impur peut être transformé en pur: la bête immolée chez les Hébreux et qui portait leur fautes, servait, aussitôt immolée, à des actes de communion extrêmement saints).

2^{ème} postulat:

Ce principe doit évidemment avoir la forme suivante: "la morale doit avoir pour objet d'agir conformément à telle règle". Pour que cette proposition soit évidente, il faut donc que, dans les notions de la morale, soit compris l'attribut, c'est-à-dire la fin de la proposition. Mais alors comment construirons-nous cette notion fondamentale? Nous y verrons ce que nous croyons y voir. Nous ne pourrons procéder à la géométrie qui construit ses notions arbitrairement car la valeur de la géométrie est indépendante de la réalité de ses notions: la géométrie serait vraie même si pas de cercles ou de triangles.

Mais la morale doit s'appliquer aux faits: elle doit être pratiquée.

On ne peut donc construire la notion de la morale "autrement que par observation et inductivement".

Aujourd'hui plus un philosophe n'admet qu'il y a des notions à priori: on ne peut donc dire que la notion de la morale est innée, à priori. Et

de toute façon il faudrait la trouver, en nous, cette notion.

Donc faut constituer la notion du moral inductivement et, pour cela, il faut observer quelque chose.

La comparaison avec les sciences normatives appliquées est boiteuse. Il y a des sciences normatives appliquées. Mais leur exemple même montre qu'une méthode inductive est nécessaire.

Comment tant de théories morales ont-elles été possibles? C'est qu'on partait d'une notion extrêmement simple du moral. Tout le monde en a une notion. Mais cette notion vulgaire, pratique n'a pas de valeur scientifique. C'est cette notion que le moraliste pose, en tâchant de la dégrossir, d'en éliminer les contradictions. Il procède donc à posteriori, il le fait bien mais sans méthode, en prenant une notion non élaborée.

Et encore, les moralistes appauvrissent la notion vulgaire. Le vulgaire n'est pas systématique. Le moraliste voit la notion vulgaire sous un angle déterminé par son tempérament individuel. Le moraliste, à la différence du vulgaire, pose que les éléments divers ne peuvent coexister: ils posent le devoir pur, ou d'eudémonisme, etc.

Venons-en à l'analogie avec les sciences normatives.

Ces sciences existent. Mais:

L'ingénieur passe immédiatement de la science aux applications. Mais c'est qu'il a pour tâche de réaliser des fins posées arbitrairement par les hommes; il ne se demande pas quelle fin il a à poursuivre.

Il n'en est pas de même de la morale. La fin morale ne peut être posée arbitrairement. On ne peut décider à volonté que ceci est moral ou ne l'est pas. Le moral ne dépend pas des hommes. Il faut des recherches

pour savoir ce qu'est le moral.

Il y a cependant une science appliquée comparable à la morale: la thérapeutique, hygiène et médecine, qui a pour but de réaliser une fin que les hommes ne peuvent poser arbitrairement: la santé. Mais aussi il y a là deux sciences théoriques qui ont pour objet de déterminer ce qu'est la santé: la physiologie normale et pathologique.

La science qui détermine ce qu'est le moral, n'existe pas. La psychologie ni la sociologie n'en tiennent pas lieu; elles nous font connaître la nature de l'homme individuel et social; elles nous font connaître l'homme dans son ensemble; elles n'étudient pas cette forme spéciale d'activité qu'on appelle l'activité morale - Toute "bonne conduite" n'est pas une conduite morale; le commerçant qui vend bien, tient bien ses livres, etc.

Nous voyons en quoi doit consister cette science qui nous fait défaut. Le physiologue ne se demande ce qu'est la santé en général, mais la santé de tel organe, de tel tissu. - Il ne faudra donc pas constituer une notion du moral en général. Il faudra se demander quelle est la forme de la conduite morale dans l'ordre domestique, conjugal, contractuel, etc.

Ce qui fait que les hommes n'ont pas senti le besoin de cette recherche objective et inductive, c'est la façon dont nous est donnée la morale; sous la forme d'un sentiment intérieur. Il faut que nous sentions au contraire combien la morale est complexe alors qu'étant intérieure elle nous semble très simple. De plus, les notions morales nous sont très familières; nous nous en servons constamment, autre raison pour qu'elles nous paraissent simples.

Etant en nous, la morale nous semble être de nous. Nous y voyons l'ensemble des jugements que l'individu énonce sur ce que doivent être ses

rapports avec lui-même et avec les autres êtres. Nous avons l'illusion que l'ordre même est notre oeuvre.

Mais alors pourquoi ce système d'idées s'impose-t-il à nous?

Nous l'avons élevé à l'intérieur de nous-mêmes sans méthode, au hasard des rencontres, avec d'assez pauvres moyens.

Le moraliste jettera ce système à bas, et refera l'oeuvre que fait chacun de nous, mais avec réflexion et méthode.

Mais cette morale que nous voyons du dedans n'est pas la seule; ce n'est qu'un aspect de la morale. Quand le juge rend une sentence, il ne la rend pas au nom de sa conscience morale intérieure, mais au nom de la conscience morale publique, laquelle n'est exprimée adéquatement dans aucune conscience individuelle. Tantôt une règle de la conscience publique disparaît complètement de la conscience individuelle (il y a des individus qui ne sentent pas respect de la propriété, de la vie), tantôt une règle de la conscience publique [?] est] hypertrophie dans une conscience individuelle [zoophilcot]. Chacun de nous modifie et déforme la conscience morale du groupe sur quelques points.

La conscience du groupe serait-elle vue simple généralisation des consciences individuelles?

La conscience morale de l'individu moyen, du très grand nombre est une conscience morale médiocre (vg. sur respect de la propriété, sur la délicatesse dans les contrats). Règle de la morale civique plus fortes que celles de la morale domestique; et celles de la morale humaine que celles de la morale civique; tandis que la morale publique est extrêmement stricte. L'homme moyen n'a rien des héros: et pourtant la morale publique nous demande continuellement des sacrifices. L'homme moyen n'ose pas dire

tout haut ce qu'il pense en lui-même, quelquefois plus ou moins inconsciemment.

La morale est donc un idéal en ce sens que nos sentiments moraux, tels qu'ils sont en nous, ne sont pas ce que réclame la morale publique.

Nous entrevoyons alors un autre domaine de la morale que nous ne pourrions apercevoir en regardant uniquement au dedans de nous-mêmes. C'est cette représentation d'une moralité supérieure à la conscience morale individuelle que les religions ont exprimé sous la forme d'un être transcendant et moralement parfait. Cela prouve que les hommes de tous temps ont senti que la morale était quelque chose de supérieur à eux, qui vient de plus haut qu'eux.

Mais pourquoi ne pas admettre ces points de vue de la morale?

C'est que la conscience morale individuelle n'est que le reflet de la conscience morale du groupe en nous.

Il y en a nécessairement une qui est primitive, et dont l'autre dérive. Or la conscience publique est supérieure à la conscience individuelle. Il est impossible que la première qui réclame un sacrifice de tous les instants ne soit que le reflet de cette morale individuelle si complaisante. Le plus ne peut venir du moins.

De plus, en certains cas, la statistique morale démontre que les individus agissent comme en vertu d'un concert, d'une entente. La statistique a démontré qu'à un moment donné de la société, il y a un taux d'homicides, de suicides, etc., qui est fixe: ce taux est invariable tant que les conditions sociales ne varient pas. Ce taux varie dans le temps: mais il y a pour chaque peuple un coefficient d'accélération ou de ralentissement qui lui est personnel et fait partie de sa physionomie morale particulière.

Donc ces manifestations individuelles dépendent d'un même groupe de causes qui ne peuvent se trouver que dans le milieu social qui enveloppe tous ces individus. Il existe donc dans chaque société un état collectif que tous ces actes individuels qui nous paraissent isolés, expriment.

Laquelle des deux morales va-t-on observer?

Le choix dépend de la solution qu'on donne à cette question: les consciences individuelles sont-elles le fait fondamental? La conscience collective est-elle simplement la somme de celle-ci?

Le fait qui tranche la question, c'est la spécificité et la constance des actes immoraux.

Pendant période de 6 ans de 1855 à 1860: par million d'individus taux d'homicides en France:

1855 - 18	1858 - 19.7
1856 - 18	1859 - 19.7
1857 - 18.6	1860 - 17.6

En 1858, s'est préparée la guerre d'Italie. Le taux des homicides s'élève chaque fois qu'il y a une guerre. Cette constance est plus grande que celle de certains faits qui ne dépendent pas du libre arbitre vg. mortalité.

Taux de la mortalité en France par 1000 habitants:

1855 - 25.9	1858 - 24.1
1856 - 23.1	1859 - 26.8
1857 - 23.7	1860 - 21.4

L'année où il y a eu le plus d'homicides, est supérieure seulement de

6% (5.9%)¹ à la moyenne; - l'année où il y en a eu le moins, l'écart est [? 0.19%] en moins. (5.4, exactement 5.37)¹.

Pour la mortalité, en plus 11%

en moins 11% aussi (exactement 10.7)¹.

Voir "Suicide", p. 12: - et Wagner, La Régularité dans les actions humaines (en allemand), page 86.

Les hommes qui commettent un meurtre, ne se connaissent pas, ne se concertent pas. Et pourtant toutes ces volontés particulières produisent exactement le même nombre d'actes de la même catégorie.

Il faut pour cela que tous ces actes particuliers soient soumis à l'action de quelque cause impersonnelle et constante qui domine les individus. Cette cause ne peut être que sociale puisque ce taux est spécifique de chaque société. Chaque société a son taux.

La conduite morale dépend avant tout de la force ou de la faiblesse avec lesquelles sont représentés dans les consciences individuelles les préceptes moraux particuliers. Ces représentations ont une puissance différente dans chaque conscience. Un sujet chez qui tel précepte est représenté fortement, est indépendant des circonstances: vg. le précepte du respect de la vie étant fortement représenté généralement est rarement violé, dans quelques circonstances que ce soit.

Donc d'une part notre conduite morale dépend d'une force collective extérieure à l'individu; d'autre part, de l'intensité intérieure des règles morales.

C'est donc que cette intensité dépend de cette force dont nous avons

1. These figures were added to the manuscript, presumably at a later date.

vu l'existence: que ces idées ne sont pas notre oeuvre: qu'elles viennent du dehors. Cette force étant sociale, nos idées dépendent d'une force sociale.

Mais des idées ne peuvent être élaborées que par des consciences; non par des choses.

Nous sommes donc obligés de supposer qu'il y a une conscience, autre que la nôtre, élaborant ces idées dont les états de la conscience individuelle sont le prolongement. Or dans le monde expérimental il n'y a qu'une conscience morale autre que celle de l'individu, celle du groupe, la conscience morale collective.

Il y a relativement à chaque règle morale un état donné de l'opinion, d'une intensité donnée. En Corse, petits clans où honneur du nom très fort: d'où vendetta, et faiblesse extrême du respect de la vie de l'individu. De même, chez nous, quand le groupe est menacé, quand il y a guerre.

Dans une société, comme la société catholique remarquablement une, on ne permet pas à l'individu de se prendre comme fin; le suicide est rigoureusement prohibé. Au contraire, quand l'individu commence à s'affranchir, l'individu dispose de lui-même facilement; alors l'interdiction du suicide s'affaiblit.

Un état fort de la conscience publique s'emparera des consciences individuelles facilement et neutralisera tout ce qu'il y aura de contraire. L'acte sera - accompli.

Nous saisissons si bien cette conscience collective que nous pouvons la mesurer, d'après les actes commis.

Ces représentations collectives, chaque conscience individuelle les

exprime à sa manière, suivant notre naissance, notre éducation, notre culture, etc. - quelque part, nous ajoutons des règles à celles de la conscience collective: c'est le cas de l'ascète.

"Il y a donc, nous le reconnaissons, une vie intérieure. Ce n'est pas une raison pour oublier la vie extérieure."

P. Quetelet, la constance des taux vient de ce qu'il existe un type moyen qui est le plus répandu, pour chaque société. Or un type très répandu change plus difficilement qu'un type individuel. Donc les actes impliqués varient peu. Mais ces actes sont, par hypothèse, les plus nombreux: les autres s'annulent dans les nombres que l'on obtient par les statistiques. La statistique ne fait apparaître que ces actes: ce sont ceux qui varient peu.

Mais ce n'est qu'une façon de poser la question: qu'est-ce qui fait que tel type moyen a telle attitude? D'où vient qu'il y ait un type moyen?

Cette solution n'en est pas une.

L'existence d'un type moyen n'explique pas que les actes anormaux, immoraux aient la même constance. L'homme moyen ne tue pas, ne vole pas, etc.

De tous temps, les hommes ont eu l'impression que la morale dépendait de causes externes. Même dans la mesure où la morale nous parle dedans, nous sentons bien cependant que cette voix n'est pas la nôtre. La conscience morale est, dit-on, une sorte de juge.

Nous avons donc une matière à observer. Mais il faut nous rappeler que les règles de la morale, nous ne les connaissons pas scientifiquement. Le premier état d'esprit où il faut se mettre, c'est le sentiment de l'inconnu, l'aveu de l'ignorance.

Comment est-il possible qu'il y ait une autre conscience morale que la nôtre?

Les seules causes que rencontre cette manière de voir, viennent de cette difficulté. Mais cette difficulté ne constitue pas une fin de non-recevoir.

Nous ne concevons pas ce qu'est la radioactivité, ni même la lumière, l'électricité.

Arriver à donner une notion claire de la conscience collective, c'est le terme de la science, non son point de départ.

Les idées et les sentiments qui se dégagent du groupe, se fixent sur des choses: les emblèmes.

Le mode d'expression de la pensée collective, c'est la formule. Ce qui la distingue de l'expression de la pensée individuelle, c'est:

- 1° son impersonnalité; elle est comme stéréotypée;
- 2° son impérativité;
- 3° son rythme; la formule est cadencée comme un vers. C'est parce qu'elle est d'origine sociale qu'elle a ces trois caractères (la cadence est la discipline spontanée de tous les sentiments collectifs). Le respect que nous avons pour la société, se reporte sur ces formules.

Sans doute, nous essayons quelque part de les imiter: mais les formules individuelles sont de la fausse monnaie.

Cette vie sociale qui se dégage du groupe, s'incarne dans des individus qui ont pour charge de la représenter d'une manière permanente, et dans une certaine mesure de la développer. Les consciences de ces individus ne sont plus des consciences d'individus, ce sont des consciences de fonctionnaires de la société.

On comprend comment il existe en dehors de nous une conscience morale sur laquelle la nôtre se modèle. Cette influence est vague et ne peut modeler complètement la nôtre.

Mais il y a aussi les emblèmes: ils jouent un rôle considérable dans la vie morale religieuse. Dans la vie laïque, le drapeau est presque le seul emblème; mais c'est que nous sommes dans une période de transition et de crise.

Il y a aussi les maximes de la morale; même observation que pour les emblèmes.

Mais il y a surtout les organes spéciaux de la vie morale. A la tête de chacun des groupes, famille (père), école (maître), groupe professionnel (celui qui le représente), Etat, nous sommes en contact avec ceux qui les représentent, qui sont sans doute des individus, comme le fait remarquer Tarde, mais qui sont les représentants de la vie sociale. L'autorité qu'ont ces hommes, leur vient de l'opinion.

La conscience individuelle est donc purement passive? Or de plus en plus nous tendons à faire de la personne humaine une chose sainte, et cette action sur la pensée intime de l'individu est un empiètement sacrilège. - Et d'autre part, un acte n'est moralement qualifiable que s'il est pleinement et entièrement voulu, que si nous sommes les législateurs de notre propre conduite.

Cette revendication d'une autonomie croissante est un fait permanent.

On sait comment Kant a résolu la question. Suivant lui, nous ne pouvons agir d'une manière pleinement morale sans agir d'une manière autonome. La seule caractéristique de la moralité est l'universalité. Or la raison est essentiellement impersonnelle et générale. Agir rationnellement,

c'est agir moralement, et en même temps agir d'une manière autonome.

La maxime immorale est celle qui ne vise que le particulier: sensibilité.

Pour être autonome, il faut donc agir uniquement d'une manière rationnelle, éliminer complètement la sensibilité.

Mais celle-ci est un des facteurs essentiels de notre personnalité. La raison est incapable de légiférer sur les choses de l'expérience. L'autonomie de Kant est une autonomie boiteuse.

Une maxime autonome pour la raison est hétéronome pour la sensibilité.

Il nous faut une autonomie, non absolue - c'est impossible, - mais une autonomie relative de la personne tout entière.

Vis-à-vis du monde psychologique, nous nous affranchissons, non par la raison - qui n'a pas fait l'univers, - mais par la science. Si la science était entièrement faite, nous n'aurions plus besoin de sortir de nous pour savoir comment agir, car tout le monde serait en nous sous la forme d'un système d'idées: la méthode expérimentale traduit notre dépendance vis-à-vis du monde.

- De plus, par la science, nous retrouvons l'ordre des choses: et dans la mesure où il est ce qu'il doit être, nous pouvons l'accepter librement.

- Mais, tandis que le croyant (qui fait cela par foi, tandis que le savant le fait par raisonnement) se borne à regarder les choses comme elles sont, le savant peut se servir de la science pour modifier le monde, il se met au centre du monde et le fait converger vers lui (au lieu de croire qu'il y est): c'est alors l'émancipation complète: non seulement acquiescement réfléchi, mais aussi possibilité de changer le monde.

De même que notre raison individuelle n'a pas fait le monde psychologique, elle n'a pas fait le monde moral. Mais: l'opinion morale: en passant du dehors au dedans, devient nôtre en un sens. - Nous pouvons voir si l'ordre moral exprime comme il convient les réalités, si, la société étant ce qu'elle doit être, la morale ne l'exprime pas ou l'exprime. - Enfin nous pouvons intervenir.

Il faut donc faire d'abord la science de la morale. Et depuis le jour où les hommes ont commencé à réfléchir sur la réalité morale, ils ont commencé à se libérer.

L'autonomie morale se fait au fur et à mesure que la science se fait.

A quel signe peut-on reconnaître les faits moraux?

Le fait moral consiste dans un jugement collectif. Mais il y a des jugements collectifs de nature bien différents: jugements qui se rapportent à la réalité telle qu'elle est ou a été, les jugements spéculatifs: - jugements qui se rapportent à l'action, à ce qui doit être, les jugements pratiques, les préceptes de conduite.

C'est dans cette catégorie qu'il faut chercher les faits moraux. Mais il y a là aussi bien des espèces: hygiène, technique médicale, etc. Il n'y a pas de profession qui n'ait pas ses règles de conduite.

A voir les différences, considérons ces règles quand elles sont violées. Si nous violons les règles de l'hygiène, nous tomberons malades non pas parce qu'on a désobéi à la règle (on peut être imprudent impunément), mais parce que l'acte accompli est ce qu'il a été. Même s'il n'y a pas de règle, on peut prédire ce qui arrivera. Le lien entre l'acte et sa conséquence est un lien analytique.

Au contraire, si celui qui commet un homicide v.g., s'expose à des conséquences fâcheuses pour lui, rien dans les actes matériels qui constituent l'homicide, ne contient ces conséquences fâcheuses. Il n'y a pas de lien analytique. Le lien est ici synthétique. L'acte est flétri et puni parce qu'il est prohibé par une règle.

La preuve, c'est que, quand la règle disparaît, les conséquences disparaissent. Deux actes identiques entraînent parfois des conséquences contraires: v.g. homicide en temps de paix, et de l'ennemi en temps de guerre. Et la conséquence peut être exactement la même si l'acte n'est pas complet: la tentative est assimilée à l'acte et punie comme lui.

Il vaut donc mieux réserver le mot de "sanction" pour les conséquences qui viennent de ce qu'un acte n'est pas conforme à une règle pré^exis-_^tante.

On peut donc définir les faits moraux.

Ce sont des règles de conduite sanctionnées.

Il y a toutes sortes de sanctions: morales, pénales, civiles. Mais leur existence quelque soit leur genre, caractérise les faits moraux.

Le système des sanctions se superpose aux faits et à leurs conséquences naturelles.

Cela ruine tout de suite l'idée que toutes les sanctions consistent dans les conséquences naturelles des actes.

On retrouve ainsi empiriquement la distinction kantienne des impératifs hypothétiques et de l'impératif catégorique, et la notion de l'obligation.

Mais Kant a voulu réduire toute la morale à cela. Nous, au contraire, nous avons simplement cherché un signe auquel nous puissions reconnaître les

faits moraux. Ce caractère n'est pas exclusif d'autres caractères, et même de caractère contraires à lui.

Kant n'explique pas le caractère impératif de la loi morale: c'est une émanation du monde nouminal, c'est-à-dire qui ne peut se représenter.

Nous croyons au contraire que la consigne morale doit se justifier.

En troisième lieu, Kant est d'un simplisme inadmissible en faisant tenir toute la morale dans un seul impératif.

Quand l'acte est conforme à la règle, les sanctions ne sont plus négatives, mais positives, mais elles ont le même caractère.

Question des devoirs stricts et des devoirs larges. Si ceux-ci ne sont pas obligatoires, ils ne sont pas des devoirs, ils ne sont pas moraux. Si l'on fait des devoirs larges des devoirs obligatoires comme les autres, on méconnaît des évidences incontestables.

Cette question s'éclaire avec notre définition de l'obligation: l'obligation est le caractère des règles qui commandent de telle sorte qu'il faut leur obéir uniquement pour leur obéir: ces règles ont des "sanctions".

Or les sanctions positives sont des sanctions comme les autres: l'homme qui fait la charité, est loué, estimé. Les devoirs larges sont, eux aussi, obligatoires: mais à leur violation ne sont pas attachées des sanctions négatives, bien qu'à leur observation soient attachés des sanctions positives, indice de leur caractère obligatoire.

Ce caractère est donc variable. L'obligation peut varier en qualité.

L'obligation est le signe d'une pression qui peut varier de toute façon et même en nature.

Mais l'ordre moral n'est pas isolé. Il se relie à l'expérience. On

peut passer sans solution de continuité des règles pratiques ordinaires aux règles morales. Quand une règle professionnelle est établie depuis longtemps, le novateur s'y heurte, et, en violant la règle, il se heurte à des conséquences désagréables, même si l'innovation est un progrès. Aussi est-il bon que les changements ne se produisent que petit à petit, et que la tradition résiste jusqu'à un certain point.

Or toute règle professionnelle est le résultat d'une accumulation d'expériences. Le point de démarcation est donc très difficile à fixer. Règles relatives aux modes, à la politesse.

L'activité morale se rattache aussi intimement aux faits religieux. Au culte, s'applique la définition du fait moral. Obéir, pour obéir, parce que c'est la volonté de Dieu. Comment les séparer, quand on sait que la morale est d'abord chose religieuse, indistincte de la religion. La morale même a eu un caractère rituel.

Notre attitude vis-à-vis de l'homme n'est-elle pas identique à celle du fidèle vis-à-vis des choses sacrées? - Meurtre est identique pour nous à un sacrilège. - L'homme est l'objet d'un culte négatif et d'un culte positif comme la divinité.

Dans la religion, le caractère sacré est au premier plan et doit être expliqué: d'où les dogmes et les mythes, et développement considérables de la vie représentative.

Dans la morale, le caractère sacré est moins net. Les dogmes et les mythes n'existent pas ici. Il y a bien des idées fugaces. Mais le principal, ce sont les actes. La différence est cependant toute de degré.

Le plus souvent, les moralistes réduisent la morale à n'être qu'une conduite réfléchie, bien ajustée, bien raisonnée: ils la conçoivent comme

une sorte de logique.

On méconnaît ainsi le caractère spécifique de la morale et que nous n'avons pas des devoirs envers tout: un corps matériel n'a rien de moral; l'homme a un caractère moral; les animaux, dans certains cas.

Certaines choses ont un caractère particulier qui fait qu'elles sont morales. D'où vient le caractère religieux qui s'attache à l'homme? C'est la grosse question de la morale.

"La morale est toute pleine de religiosité: elle est essentiellement une chose religieuse".

Ce n'est pas là le seul caractère de la règle morale. Cette règle nous apparaît comme investie d'une autorité. Cela implique qu'elle exige de nous des actes qui ne jaillissent pas spontanément de la nature de l'homme. Il faut un certain effort. Et cependant tous les peuples ont considéré cet acte moral, en quelque sorte contre nature, comme bon. Tous les peuples ont un mot pour caractériser cet aspect de la vie morale.

Le bien, c'est ce vers quoi va spontanément la volonté. La morale nous apparaît donc comme conforme à notre nature selon la pente de notre désir.

Sans doute le bien moral a ses caractères propres. Mais on voit cependant que le bien moral répond à quelques éléments de notre nature. L'acte moral a un caractère affectif, contrairement à ce que pensait Kant.

Il y a là deux caractères contraires: caractère impératif, - caractère affectif.

Il ne faut pas, comme les moralistes utilitaires ou de la perfection, ramener le devoir au bien, ni, comme Kant, le bien au devoir.

Pour Kant, la notion de bien n'a plus de sens. Aussi distingue-t-il le caractère affectif, das Wohl, et le caractère objectif et rationnel, das Gute; et dit-il que le premier élément n'est aucunement facteur de la moralité de l'acte.

Il y a ainsi deux grands types moraux: les uns font le devoir par devoir: ce sont de solides raisons et de robustes volontés, mais froids et rigides: leur vertu, c'est la contenance; ils respectent les droits de leur semblables; ils ne savent pas se donner: - les autres sont des âmes chaudes, des caractères généraux, qui se répandent au dehors; ils aiment les actions d'éclat, mais ont peu de goût pour la pratique du devoir quotidien; ils ont moins de tenue morale.

Dans l'antiquité, domine l'idée de bien. Il n'y a pas de mot pour désigner l'idée de devoir.

Il y a des moments où l'idée de devoir faiblit et où on en vient à se demander si l'idée d'obligation a un sens. Mais ce n'est que passager, que dans les périodes de crise, de changement où l'ordre moral ancien ne convient plus aux devoirs présents.

De là on peut induire une règle de méthode. Il faut expliciter les deux caractères de chaque règle morale. Et c'est à ces deux points de vue qu'il faudra examiner la question morale fondamentale elle-même: d'où vient l'autorité morale? Il faut que la soumission à l'autorité soit fondée dans la nature de l'individu.

Il faut qu'il y ait de l'autorité dans la morale. Car la morale nous demande de nous faire une nature supérieure à la nôtre: *ἀπερίωτον ἢ τὸ ἑαυτῶν*

Etant des créations de la Divinité, nous avons en nous quelque chose de divin. Ressembler à Dieu répond à certains de nos besoins. Donc auto-

rité jusqu'à un point conforme à nous.

Si c'est la seule solution possible, il ne faut pas hésiter à accepter cette hypothèse.

Mais est-elle la seule possible?

Il faudrait une autre puissance que Dieu, que l'homme peut regarder comme moralement au dessus de lui et qui fut en même temps chose humaine.

C'est la société.

Elle explique les deux caractères de la règle morale.

La société ne peut se passer du concours des individus. Mais celui-ci ne saurait être spontané. Car la société réclame à chaque instant des sacrifices.

La contrainte sociale ne peut rendre compte à elle seule du sentiment de devoir. La [?] condition] psychologique ne peut s'accorder avec le caractère du devoir, obéir parce qu'il commande.

La représentation agit uniquement par la force qui lui vient de ce qu'elle est celle du groupe. Sa force tient à ses propriétés psychologiques.

L'opinion seule donne l'autorité morale. De là erreurs.

L'opinion, de toute façon, est la seule base possible de toute vie sociale.

L'autorité de la science ne vient pas de ses démonstrations, mais de l'autorité que l'opinion prête à la méthode scientifique.

Quand elle lutte contre l'opinion, elle est vaincue.

Quand on dit combattre l'opinion au nom de la morale, c'est une opinion morale qu'on combat avec une autre.

Il n'y a jamais pu y avoir que des gouvernements d'opinion. Il n'y a des despotes que parce que l'opinion le voulait bien.

Les phénomènes économiques eux aussi sont chose d'opinion.

Le caractère moral vient se surajouter aux choses. Le lien entre le caractère obligatoire et les actes, est synthétique, non analytique. C'est la manière dont les choses sont pensées par la collectivité qui fait qu'elles sont représentées ainsi.

L'homme n'est rien que par et dans la société.

C'est ce qui est vrai, dans la thèse selon laquelle l'utilité de la société est celle de l'individu.

La désirabilité de l'acte ne suffit jamais car un acte moral nous dépasse toujours en quelque façon. L'autorité impérative est indispensable, mais s'appuie sur un désir.

Les deux mobiles: bien, et devoir, se pénètrent l'un et l'autre et se trouvent en des proportions diverses dans l'acte moral.

Vg. en respectant la personne humaine, nous assurons notre propre respect.

Vg. il est utile à l'individu d'être commandé. L'autorité morale se justifie, même au point de vue de l'individu.

En effet toutes les formes de l'activité que nous connaissons, sont finies, bornées. L'impuissance, pour une énergie organique, à se contenir est signe de morbidité. - Toute une vie non organique se superpose à celle de notre organisme. Où trouvera-t-elle ses limites? Celle de l'organisme est limitée par le milieu extérieur, se limitent les uns les autres. Mais la vie mentale? Elle dépasse l'organisme. Au reste, les fonctions

organiques se spiritualisent de temps en temps; et de moins en moins, l'organisme peut les contenir. Où sera la limite? Corrélation de tristesse et du sentiment de l'infini.

Il faut des bornes morales. C'est la définition même de l'autorité morale.

Vg. la réglementation matrimoniale a pour but de mettre des bornes aux sentiments et appétits que le mariage met en jeu. Quand cette réglementation n'est plus respectée, quand les divorces augmentent, les suicides augmentent aussi. Les désirs n'arrivant plus à se satisfaire, le suicide est la conclusion naturelle.

N'y a-t-il pas dans cette limitation un amoindrissement?

En réalité, la toute puissance absolue est synonyme d'impuissance. L'homme n'est fort que dans la mesure où il peut agir avec suite. La maîtrise de la volonté suppose avant tout la limitation des besoins.

Le caractère impératif, c'est la société en tant qu'elle nous dépasse. - En tant qu'elle est nôtre, elle nous apparaît comme conforme à notre nature.

Première partie de la morale.

Règles sanctionnées:

1° - relatives à des groupes sociaux déterminés;

- Groupe domestique et conjugal
- Groupe professionnel
- Société politique
- Rapports entre sociétés politiques.

2° - indépendantes de tout groupe social déterminé:

a) rapports de l'agent moral avec un autre agent moral:

- négatifs (respect de la personne
(respect de la chose

- positifs (rapports contractuels
(devoirs de charité

b) rapports de l'agent moral avec lui-même (morale individuelle).

La morale individuelle est la partie la plus élevée. Le respect de la personne en autrui est plus généralement pratiqué.

Mais il reste quelque chose en dehors de ce tableau. L'élément commun à toutes les règles morales, c'est la sanction.

La deuxième partie de la morale est donc l'étude des sanctions. On peut d'abord les classer et chercher ce qui leur a donné naissance.

I - Classification des principales sanctions: leur genèse: leur fonctionnement.

II - Théorie de la responsabilité (il y a autant d'espèces de responsabilités que de sanctions). L'étude de la responsabilité fait pénétrer dans le for intérieur de l'individu.

Nous arrivons ainsi à la troisième partie de la morale: la subjective. Il faut mettre à cette place l'étude de la conscience morale.

I - Genèse de la conscience morale de l'individu (cécités et hyperesthésies morales).

II - Fonctionnement de la conscience morale.

(Vg. analyse du sentiment de l'honneur).

Nous nous attacherons surtout à la morale de la société que nous sommes.

Il faut d'abord comprendre les règles mais sous ce rapport on peut :

- 1° se demander quelles sont les causes qui y ont donné naissance; c'est l'histoire qu'il faut consulter, et l'ethnographie. Tout précepte moral est une résultante d'éléments extérieurs différents. Vg. lien conjugal formé de rapports entre les sexes, entre les familles, consécration de la société politique. Pourquoi indissolubilité? Pourquoi monogamie?
- 2° prenant la règle toute formée, se demander comment elle fonctionne, de quels facteurs dépend son fonctionnement.

Il faut distinguer la moralité d'un peuple de sa morale. Donc lieu à une étude de la moralité d'un peuple et de ses conditions.

C'est ici la statistique qui seule peut être utile, pour étudier le fonctionnement.

Mais nous en tiendrons-nous à des questions d'ordre spéculatif?

L'intelligence des règles morales présentes a déjà une valeur pratique. La valeur de l'action change suivant qu'on applique la règle sans la comprendre ou en la comprenant.

De plus les règles morales sont abstraites. D'où: la casuistique, pour rejoindre le détail des faits particuliers.

Ainsi la recherche théorique a déjà un effet pratique.

Mais de plus la morale change, car elle est vivante. Nous avons donc "à nous demander ce que la morale doit devenir". La science des mœurs ne peut-elle nous apprendre à diriger l'évolution dans un certain sens? Comment du fait la morale passera-t-elle au droit? Comment du réel à l'idéal?

Mais comment déterminer l'idéal si ce n'est en tenant compte du réel? Il faut d'abord savoir ce qu'est la famille, si on veut réformer la famille.

C'est l'étude de la nature qui seule permet de déterminer l'idéal à réaliser. Il faut voir comment l'état donné du réel réclame les perfectionnements à y introduire.

On a trop longtemps considéré l'idéal moral comme tout mystique, exprimant une réalité supérieure, ayant une valeur en soi (Cf. Renouvier). La morale ne plane pas au dessus du réel; elle fait partie de la vie.

On voit comment le problème pratique se relie facilement au problème théorique. Si on voit qu'une des conditions d'un fait moral à changer, on peut en conclure que ce fait doit changer. Exemple de l'héritage.

Sans doute, dans ces anticipations on court des risques. Mais pour prévoir, on ne peut jamais avoir une sûreté absolue. D'ailleurs chaque fois que nous agissons, nous risquons.

Morale Professionnelle

C'est ici que la diversité des lois morales est la plus grande. Diversité des "honneurs" qui y correspondent.

1° Quel est le caractère général de la morale professionnelle par rapport aux autres parties de l'éthique?

2° Quelles sont les conditions nécessaires au fonctionnement normal de la morale professionnelle?

1° - Trait distinctif: désintéressement relatif avec lequel l'opinion publique la considère. Peines disciplinaires attachées aux fautes

professionnelles ne diminuent pas l'honneur de l'homme en tant qu'homme, ce qui se comprend aisément.

2^o - Aucune morale ne peut fonctionner que par une collectivité. Si nous ne sentons pas autour de nous l'autorité des autres hommes qui reconnaissent des lois, nous ne sentons plus l'autorité de ces lois.

Quant à la société politique, elle est incompétente.

Donc seul le groupe professionnel peut être l'organe de la morale professionnelle.

D'où il résulte que celle-ci sera ce que sera le groupe professionnel. Si le groupe professionnel est fort, la morale professionnelle sera forte et suffisamment constituée.

Il y a un certain nombre de fonctions qui remplissent cette condition. Ce sont les fonctionnaires de toutes les administrations: judiciaires, ecclésiastique, militaire, enseignement. De même l'ordre des avocats.

Il n'en est pas ainsi des fonctions de l'ordre économique. Le syndicat ne correspond pas au groupement professionnel. Aussi les règles de la morale professionnelle y sont-elles très rudimentaires.

C'est dans cette absence de réglementation morale que les économistes dits classiques ont voulu voir non seulement le fait, mais aussi le droit.

Le socialisme, en professant que, si la propriété était réformée, il n'y aurait plus à intervenir, s'en tenait à cette idée, qui est à la base du matérialisme économique.

"Ces théories prennent la maladie pour l'état de santé et ne font qu'ériger le fait en droit".

"Il est impossible de faire sortir la morale du fait économique".

Les gens qui participent aux fonctions publiques, ont généralement une moralité plus élevée. C'est que chacune de ces administrations est organisée. Le sentiment du devoir est ainsi perpétuellement tenu en éveil.

Il n'en est pas de même dans les professions purement économiques. Le sentiment du devoir professionnel y est beaucoup moins développé. Il y a là un certain état d'amoralité. Il faut, pour que le sentiment du devoir professionnel se développe, que le groupe professionnel s'organise. Développement d'une vie sentimentale collective: fêtes, etc. Le devoir professionnel deviendrait ainsi un devoir que l'on aime, comme les devoirs familiaux. Il faut que le groupe professionnel renaisse, mais non plus sous la forme des anciennes corporations, mais sous des formes nouvelles.

Pourquoi les vieilles corporations sont-elles devenues incapables de jouer ce rôle?

Le système des corporations était étroitement lié à l'organisation communale. Souvent on votait par corps de métiers.

Il ne pouvait plus en être ainsi quand la grande industrie a pris naissance: car celle-ci n'est plus une chose communale, urbaine, mais nationale.

En effet la grande industrie n'est trouvée en dehors des corporations, dès le XVIIIème siècle. Elle s'est appuyée sur le pouvoir national, sur le pouvoir royal.

Mais quand elle a pris son essor, elle devient chose beaucoup trop complexe et mobile pour pouvoir être réglementée comme elle le fut par le pouvoir de l'Etat, qui, lui, est loin des choses, loin du détail, oppressif

par suite: et c'est ce qu'ont montré les économistes.

La vieille corporation devait de se transformer. Elle devait devenir nationale. Il faut une corporation professionnelle nationale.

C'est vers cette organisation unitaire que tendent les syndicats.

La corporation enseignante, l'université, s'est transformée dans ce sens. Il y avait, avant la Révolution, autant d'Universités que de centres d'enseignement.

Elle s'est nationalisée. Elle s'est aussi rattachée à l'Etat à cause de son caractère particulier. Mais elle reste une corporation.

La corporation ainsi restaurée, avec des tribunaux professionnels, pourrait-elle être obligatoire?

La question est de peu d'importance. Car l'individu ne pourrait pas rester en dehors. En droit, ce sont de simples préjugés qui s'opposent à cette nouvelle obligation.

La corporation, ainsi restaurée, serait en contact immédiat et constant avec l'Etat. Les règles de chaque corporation nationale auraient une telle importance que l'Etat ne pourrait s'en désintéresser.

Le groupement aurait des pouvoirs (question du contrat collectif de travail), forcément sanctionnés par l'Etat.

La corporation deviendrait ainsi, dans une certaine mesure, publique, toujours d'en bas, car elle est ce qu'il y a de plus variable dans la vie sociale.

Cependant elle prendrait quelque chose de la régularité, de la détermination de ces administrations.

Par là on peut apprécier l'idée que ce seraient au contraire les administrations qui devraient s'abaisser vers les syndicats de chaque profes-

sion. On tend à se représenter la société comme composée de fédérations professionnelles ayant chacune leur vie propre: chaque groupe professionnel serait, pour tout ce qui concerne sa vie intérieure, souverain! L'Etat se trouverait résorbé dans les groupements professionnels eux-mêmes. C'est le syndicalisme administratif.

C'est exactement dans le sens opposé que paraît devoir se produire l'évolution.

La question est, au fond, de savoir si l'Etat est quelque chose de spécifique, de différent du groupement professionnel.

L'étude de la morale professionnelle nous amène ainsi à la morale civique. Mais, avant de parler de l'Etat il faut parler de la vie civique dans son ensemble, de la patrie.

Morale Civique

Qu'appelons-nous "patrie" ?

Toutes les sociétés connues peuvent se ranger en deux groupes:

- inorganisés et indéfinis (ceux qui communient dans une même civilisation, dans une même foi inorganisée): il n'y a pas d'organes réclamant des membres de ces groupes, des devoirs définis: vg. civilisation allemande, - luthérianisme, etc.
- organisés et définis: famille, etc.

Parmi ceux-ci, les uns sont engagés dans des groupements organisés plus vastes: famille, corporations du même âge, - les autres ne sont éléments d'aucune société politique. Voilà pourquoi la société politique est autonome.

I - La notion de patrie correspond-elle à quelque chose de réel?

II - A quelle patrie faut-il s'attacher dans des conditions déterminées?

I. La notion de patrie doit-elle se maintenir, tout en prenant des formes nouvelles? La patrie n'est-elle pas la condition nécessaire de toute vie morale?

Une patrie, c'est un groupe capable d'imposer certaines obligations définies à ses membres. Il n'y a vraiment patrie que si ces obligations définies existent, c'est-à-dire si c'est une société organisée.

En deuxième lieu, il faut que cette société soit relativement autonome; par rapport à toute société organisée du même genre: v.g. la commune n'est pas une patrie. S'il y a subordination, il n'y a plus patrie.

Une patrie, c'est une société qui s'oppose aux autres sociétés du même genre comme le moi individuel s'oppose aux autres "moi" individuels. C'est une personnalité collective. C'est en un mot le maximum d'individuation dans la vie sociale. Ces personnalités collectives ne sont pas isolées; elles font partie d'un milieu plus vaste, mais inorganisé.

C'est le caractère d'autonomie qui nous explique l'importance des "frontières". La frontière, c'est la limite de la personnalité collective. Ce n'est pas seulement la traduction extérieure de cette personnalité, c'en est aussi un élément intégrant. Elle marque la périphérie du "corps" social.

Dans la notion de patrie, n'entre donc pas l'idée de la communauté de culture.

Sans doute, les pays qui ont une même culture, tendent à constituer une même patrie. Mais cette patrie est [? tout] idéale, non réelle.

La communauté de culture n'est même pas une condition suffisante de la patrie. Ce n'est qu'une condition adjuvante de l'idée de patrie. Elle peut être totalement absente (Suisse).

Ce qui importe beaucoup plus, c'est la communauté de souvenirs historiques. Ce qui a fait l'unité de l'empire allemand, c'est la guerre de 70. Or cette communauté résulte de la communauté d'organisation.

En rejetant l'identité de culture comme élément essentiel de l'idée de patrie, on évite de tomber dans le patriotisme chauvin, dans l'orgueil nationaliste, qui considèrent la patrie comme étant chacune la meilleure qui soit, comme ayant la meilleure civilisation. D'où tendance à faire prévaloir celle-ci sur les autres, d'où patriotisme agressif - c'est une idée beaucoup trop simpliste: c'est simplement que nous n'avons pas vécu les autres civilisations.

Il faut que l'idée de patrie soit fondée d'une façon générale. Or ce serait la fonder uniquement pour nous.

En réalité toutes les civilisations sont incomplètes. Rien n'est détestable comme d'introduire dans le domaine des idées l'exclusivisme national.

Cette manière de justifier la patrie va plutôt contre l'idée de patrie. Si ce qui constitue la patrie, c'est la communauté de culture, la patrie n'a plus de raison d'être. Aujourd'hui, il y a souvent plus de différence dans la culture entre deux hommes de la même patrie, mais de profession différente, qu'entre deux hommes de même profession, mais de patrie différente - De là conception de la patrie prolétarienne.

En mettant ensemble tous les ouvriers, ou tous les savants du monde, on n'aura jamais une société organisée, capable de se suffire.

Tout revient à savoir si cette idée d'organisation est fondée. Or cette question se pose à peine pour qui sait ce que c'est que la société.

L'homme n'est un homme que parce qu'il vit en société. Mais il faut à une coopération de ce genre une discipline: et pour que cette discipline soit efficace, il faut un organe qui la fasse respecter. Il faut donc une organisation. Sans organisation, ni morale, ni droit, ni société possible. Mais l'action de cet organe central ne peut être que limitée. Il n'y a qu'un nombre limité de forces qui peuvent y entrer.

Il y a nécessairement des patries parce qu'il ne peut y avoir que des personnalités collectives finies. Une personnalité infinie ne signifie rien.

Détruire les patries, ce serait ruiner la civilisation (vg. Barbares). Les résultats de leur invasion, ç'a été la destruction de la civilisation romaine, "ç'a été un retour en arrière. C'est ce qui caractérise le Moyen-Age".

Sans doute, celà se reproduira. Mais il ne faut pas ériger le fait en droit. Au lieu de travailler à détruire les patries, il faut préparer le passage à des patries plus vastes.

Mais les patries ne tendent-elles pas à s'effacer?

C'est la conclusion contraire qui se dégage de l'histoire. Sans doute les patries sont de plus en plus vastes. Mais les patries nouvelles tendent-elles à être moins individualisées? C'est le contraire.

Après l'invasion barbare, l'individuation est au minimum. Peu à peu se constituent les grandes individualités nationales.

Les grandes personnalités nationales sont le produit d'une évolution récente.

Les frontières, loin d'aller en s'effaçant, vont au contraire en s'accentuant (cf. Ratzel, Politische [? Veberr]): trois phases: peuple nomade (pas de base territoriale, pas un corps fini), puis apparaissent limites territoriales, extrêmement vagues, plutôt bandes de territoires que ligne déterminée (la société n'a vraiment conscience de soi qu'au centre). Plus on avance dans l'histoire, plus la frontière se précise jusqu'à devenir une simple ligne mathématique, et plus on apporte de soins à cette détermination de la frontière. Les personnalités nationales sont ainsi mieux définies.

Mais en même temps les nationalités tendent à se rapprocher, à communier ensemble, à se confondre les uns dans les autres: associations internationales de toutes sortes, tribunaux d'arbitrage permanents. Ainsi tendent à se constituer une patrie allemande, une patrie slave, et même une patrie européenne.

Mais ce fait n'est pas nouveau. Au Moyen-Âge, il y avait la patrie chrétienne.

Cela signifie simplement qu'il tend à se former des patries plus vastes que les patries actuelles. Cela n'empêchera pas que ces patries nouvelles ne soient encore mieux définies et mieux individualisées que les patries actuelles. Cela ne veut pas dire: hostilité et antagonisme croissants.

Cette évolution est analogue à celle des personnalités individuelles. Plus nos personnalités sont accentuées, plus nos rapports sont pacifiques. En effet ce n'est pas la vie passionnelle qui marque la personnalité; d'ailleurs les passions se détruisent mutuellement dans une même personnalité; c'est la vie intellectuelle qui constitue les plus hautes personnalités.

tés. Et ce n'est pas par la vie intellectuelle que nous nous opposons les uns aux autres.

Alors qu'est-ce qui se produira à la limite?

Si toutes les patries se confondaient en une seule, celle-ci resterait une patrie; car ce serait une société organisée.

Pourtant une patrie unique est-elle concevable? Le moi ne se pose qu'en s'opposant. Une personnalité unique est impensable. Les choses humaines se meuvent entre l'unité et la diversité.

Il n'y aurait plus qu'une conscience pour penser le monde. Car jamais nous ne pensons la réalité; les consciences particulières ne sont que des parties de la conscience sociale.

Ne jamais passer à la limite.

L'homme ne peut donc se passer de patrie. Il ne commence qu'avec l'institution de la *Πολις*, de la cité, dit Aristote, c'est-à-dire de la société organisée. Les barbares qui ne vivent que dans les *εθνῶν* ne sont pas vraiment hommes.

II - Mais quelle patrie faut-il avoir?

On ne voit pas comment on peut refuser à un homme le droit de se choisir une patrie.

Seulement l'exercice plein de ce droit suppose des conditions qui sont irréalisables.

Au moment de notre naissance, nous sommes incapables de choisir. Plus tard, nous ne sommes plus complètement libres: des obligations sont nées. La liberté n'est plus entière comme elle l'est pour le choix d'une confession religieuse. Nous ne pouvons sortir de notre patrie de naissance

qu'après avoir payé cette dette; et la principale forme de cette dette est le service militaire d'où notre tendance à blâmer ceux qui essaient ainsi d'y échapper. Peut-être deviendrons-nous plus exigeants, car la dette sera plus grande.

De là, solution du cas de conscience des peuples annexés. Les premières générations sont libres. A mesure que l'annexion dure, les nouvelles générations contractent des obligations de fait auxquelles moralement on peut être tenu de satisfaire.

Peut-être ce cas de conscience se présente-t-il aujourd'hui chez tous les hommes. Nous sentons qu'une autre patrie tend à se former.

APPENDIX E.MARCEL MAUSS¹.

Life

Marcel Mauss, Émile Durkheim's nephew, was born in 1872 in Epinal (Vosges) in Lorraine, where he grew up, within a closely-knit, pious and orthodox Jewish family. By the age of eighteen Mauss had reacted against the Jewish faith; he was never a religious man. He studied philosophy under his uncle's supervision at Bordeaux. Durkheim took endless trouble in guiding his nephew's studies and even chose as subjects for his own lectures those that would be most useful to Mauss. Thus Mauss was by origin a philosopher (like most of the early Durkheimians) and here he was influenced above all by Durkheim himself, for whom he always retained the utmost admiration, by Kant, to whose work Durkheim introduced him, and by two philosophers at Bordeaux, O. Hamelin, the rationalist, and the more empirically-minded A. Espinas, then concerned with the collective origin of arts, customs and technology - subjects about which Mauss was later to write. The philosophical atmosphere was neo-Kantian. He came third in the national competition of the agrégation in 1895 and decided to devote himself to research

1. This is the text of an article contributed by the author to the ~~Southern~~ International Encyclopedia of the Social Sciences.

He turned to the history of religion, studying at the *École des Hautes Études* under Finot, Sylvain Lévi, Carrière and Meillet in the *Section des Sciences Historiques et Philologiques* and under Foucher, Israel Lévi and Marillier in the *Section des Sciences Religieuses*. In 1897-8 he made a study-tour to Leiden, Breda and Oxford, where he worked with Tylor. He then studied Sanskrit and Indian texts, and, as Foucher's assistant from 1900-2, taught the history of the religion and philosophy of India until Buddhism, succeeding Marillier in 1901 to the chair in the history of the religion of "non-civilised" peoples. He taught here for the rest of his career, teaching, in addition at the *Collège de France* from 1930-1939. In 1925 he helped to found and became joint director of the *Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, which, by the instruction it provided and the publications it sponsored, was a major source of the development of field-work by younger anthropologists. Mauss lectured here on ethnography until 1939, encouraging the field-worker to "take trouble to be exact, complete" and to have a sense for "facts and the relations between them", for "proportions and connexions" (Mauss 1947, p.5). (Apart from a brief voyage to Morocco, Mauss himself did no field-work.)

Mauss worked very closely with Durkheim. Apart from their major joint work, "De quelques formes primitives de classification" of 1903 (Mauss 1963), he compiled statistical tables for Durkheim's study of suicide and they collaborated in

writing reviews. It was, on the whole, Mauss who, with his greater sense of the concrete, had an eye for the illuminating fact, while the theoretical interpretation generally originated with Durkheim. The notion of "total social facts", commonly attributed to Mauss (Lévi-Strauss 1950, p.xxiv et seq.), was, according to Georges Davy, born of their collaboration, arising out of the study of some documents of Boas, and was subsequently applied by Mauss (see below). It is indicative of the co-operative nature of the work done by the brilliant young scholars whom Durkheim had assembled around the journal L'Année Sociologique (12 volumes: 1898-1913) that almost all of Mauss's major work at this period was written in collaboration: with Hubert he published "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" in 1899 (Mauss 1964), "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in 1904 (in Mauss 1950) and "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" in 1908 (in Mauss 1909); with Beuchat he published "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos" in 1906 (reprinted in 3rd, augmented edition of Mauss 1950, published 1966); and with Fauconnet he published an important encyclopedia article on sociology in 1901.

Mauss also took a major part in editing the Année from the time of its foundation, directing the religious sociology section with Hubert, collaborating on several others, and contributing a vast number of reviews and notes, to which he rightly attached great importance. The First World War

tragically decimated the Année Sociologique group and, with Durkheim's own early death, Mauss inherited the leadership of the group. He twice revived the journal (in the 20's and in the 30's), and devoted much of his time to editing posthumous works by Durkheim, R. Hertz, Hubert and others, thereby reducing his own output.

This output was scattered among numerous articles, reviews and contributions to discussions, covering a vast range. His most important postwar writings may be divided into two broad categories. First, there were the major ethnological studies: the great "Essai sur le don" of 1925 (Mauss 1954), "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) of 1926, "Les techniques du corps" of 1935 and "Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de 'moi'" of 1938 (all in Mauss 1950). Secondly, there were writings of a methodological and programmatic character on the social sciences: "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", which was a presidential address to the Société de Psychologie in 1924 (in Mauss 1950), "Divisions et proportions des divisions de la sociologie" of 1927 and "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive" of 1934. In addition to these, Mauss published other brief studies of the origins of the notion of money, the Melanesian potlatch, contract among the Thracians, joking relationships, the "Legend of Abraham", forms of civilisation, social cohesion in polysegmentary societies, technology, the problem of nationality, the sociology of

bolshevism and many other subjects.

Apart from his academic career, Mauss led a political life. Like Durkheim, he supported Dreyfus and Zola, but, unlike Durkheim he was an activist. He was a leading member of the Dreyfusard "Groupe des étudiants collectivistes" and was closely associated with the socialist leaders, helping them found L'Humanité in 1904, to which he contributed, taking part in strikes and supporting socialist candidates in elections. He was also much involved in the "Popular Universities" and the co-operative movements. The evolutionary, pluralist and liberal quality of his socialism, akin to that of Jaurès, can be seen in the "Conclusions" to The gift (Mauss 1954, pp.63-81), where he points to what is lost in terms of the quality of human relationships when exchange becomes purely economic and the need to restore the older themes of "freedom and obligation in the gift, of generosity and self-interest in giving" (p.66).

Although Mauss was chiefly known as an ethnologist and historian of religion, he was in fact a polymath, one of the last encyclopedic minds, and had an extraordinary range of ethnographic and linguistic knowledge (his pupils said "Mauss knows everything"). His teaching was by all accounts remarkable: Lévy-Bruhl (1951, p.4) speaks of his conversation and lectures as being full of "new and fruitful ideas of which others made theses and books". His career was brutally ended by the German Occupation, which for a second time deprived him

of friends and colleagues and affected the balance of his mind. He never completed projected books on money, prayer (but see Mauss 1909) and the nation (the manuscripts of which were probably destroyed) and he never synthesised his many-sided work. His closest friends were C. Bougle, the linguist, A. Meillet and the Indian specialist Sylvain Lévi. He died on 10th February 1950.

Contributions to Theory and Influence.

Mauss's theoretical contributions mainly derive from his concrete application and refinement of Durkheim's precept, "the essential thing is to unite not many facts, but facts at once typical and well-studied", as well as the precept laid down in the article written with Fauconnet (which was a sort of Durkheimian charter) that the sociologist must connect "collective representations" (i.e. collective ways of acting and thinking) with features of the social structure, or with one another. (Mauss 1901, p.172).

Thus the study of the Eskimoes explores the relations between morphological factors, on the one hand, and legal and moral systems, domestic economy and religious life, on the other: "To a real community of ideas and interests in the dense agglomeration of the winter, to a strong religious and moral unity of mind, there is opposed an isolation, a social atomisation, an extreme moral and religious poverty in the dispersal during the summer". (Mauss 1906, p.124). Similarly, the classic study with Durkheim of primitive classification attempts

to find the origin of classifications (such as space, time, hierarchy, number, class, etc.) in the social structure by establishing formal correspondences between social and symbolic classifications among Australian aborigines, the Zuni and in traditional China: thus "even ideas so abstract as those of time and space are, at each point in their history, closely connected with the corresponding social organisation". (Mauss 1963, p.88.). The elucidation of these formal correspondences is of considerable theoretical interest and suggestiveness, however questionable may be the causal chain that is postulated, the causal role given to affectivity and the failure to distinguish cognitive operations from the content of thought (see Needham's introduction to Mauss 1963). It was the first sociological study of classification and opened up the question, still immensely fruitful, of the relationship between symbolic classification and social structure.

Other examples of Mauss's practice of the Durkheimian precept are the study of magic, analysed as a social phenomenon and defined as "every rite which does not form part of an organised cult", being "private, secret, mysterious and tending at the margin towards the forbidden rite" (Mauss 1950, p.16); the study of sacrifice, analysed as "a means of communication between the sacred and profane worlds, through the mediation of a victim, that is, of a thing that in the course of the ceremony is destroyed" (Mauss 1964, p.97); the study of the concept of the self, offering no more than a sketch

of "the series of forms which this concept has assumed in the life of men in societies, according to their systems of law, their religions, their customs, their social structures and their modes of thought" (Mauss 1950, p.335); and the studies of the social determinants of mourning rites (Mauss 1921), of the lust to die and of uses of the body.

It is, however, The gift that must rank as Mauss's masterpiece. It is the supreme example of the study of "total social facts", being concerned with a limited range of social phenomena seen as a totality, with "wholes, with systems in their entirety" (Mauss 1954, p.77), namely "prestations", or systems of exchange, which are "in theory voluntary, disinterested and spontaneous, but ... in fact obligatory and interested" (p.1). He focuses on a comparative study of forms of contract and exchange in Polynesia, Melanesia and North-West America, with supplementary reference to evidence from early Roman, Hindu and Germanic literature. The central hypotheses of the study are that "the archaic form of exchange", with its three obligations of giving, receiving and repaying, is an aspect of almost all societies (and should be resurrected in our own), that it maintains and strengthens social bonds (co-operative, competitive and antagonistic), and that by studying it concretely in its totality in the societies chosen "we have been able to see their essence, their operation and their living aspect, and to catch the fleeting moment when the society and its members take emotional

stock of themselves and their situation as regards others" (pp.77-8). Gift-exchange is revealed as at once religious, legal, moral, economic, aesthetic, morphological and mythological in significance; the obligations it involves are symbolically expressed in myth and imagery and take the form of an interest in the objects exchanged, but these "are never completely separated from the men who exchange them; the communion and alliance they establish are well-nigh indissoluble. The lasting influence of the objects exchanged is a direct expression of the manner in which sub-groups within segmentary societies of an archaic type are constantly embroiled with and feel themselves in debt to each other" (p.31). Apart from its considerable ethnographic interest, The gift was the first systematic and comparative study of gift-exchange and the first elaboration of the relation between patterns of exchange and the social structure (for its influence see below).

In general, it may be said that Mauss's theoretical contributions result from putting Durkheimian sociology to work, de-emphasising its least acceptable features (the latent mysticism of the group, the crowd psychology, the identification of historical origin and analytical simplicity), and demonstrating its considerable explanatory power.

Mauss's influence is particularly difficult to measure because of his deep involvement in collaborative work with Durkheim and others at a theoretically productive period. He

was effectively the Durkheimians' ethnographic adviser and his part in the studies of magic, social morphology (Mauss 1906) and primitive classification was of crucial, though not measurable, importance in the development of Durkheim's own sociology of religion and knowledge. One may likewise assert, but not measure, his influence on other Durkheimians (e.g. M. Granet) and upon those who came under their collective influence, including historians (such as Lucien Febvre and Marc Bloch) and psychologists (such as Charles Blondel).

He had a direct influence, however, on French ethnology, inspiring such figures as A. Metraux, M. Leenhardt, M. Griaule, G. Dumézil, R. Bastide and L. Dumont. He has been a major influence on Lévi-Strauss, who has written about him in terms which overstate his theoretical divergence from Durkheim (Lévi-Strauss 1945 and 1950). Lévi-Strauss values above all Mauss's method, best illustrated in The gift, of treating a total social fact as a symbolic system to be deciphered. Lévi-Strauss sees this as "inaugurating a new era for the social sciences" (Lévi-Strauss 1950, p.xxxv.), for he holds this approach may be generalised to the whole of social life, understood as a system of transactions between groups and between individuals, the rationale of which can be established by techniques analogous to those of structural linguistics. Lévi-Strauss holds it to be the great misfortune of modern ethnology that Mauss did not exploit his discovery; Lévi-Strauss applies it in his theory of the exchange basis of cross-

cousin marriage, which, he maintains, shows that in the field of kinship "the analogy with language, so strongly affirmed by Mauss, has permitted the discovery of precise rules, according to which there are formed, in any society whatever, cycles of reciprocity, whose mechanical laws are thenceforth known, permitting the use of deductive reasoning" and offering the promise of a vast science of communication of which anthropology will be a part (Lévi-Strauss 1950, p. xxxvi). Leacock (1954) sees his work as more old-fashioned, condemning particularly its sociology and evolutionism.

The gift is Mauss's best-known work outside France, and indeed it is the only one that has made any impact in the United States; and its theoretical suggestiveness seems by no means spent. Also influential have been the seminal studies of magic, sacrifice and, increasingly, that of primitive classification. Mauss's influence is especially hard to identify because his work in these areas has entered into the common theoretical inheritance, often operating through the medium of colleagues and disciples. He appears particularly to have influenced the following individual anthropologists: A.R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski (both of whom in different ways distorted his somewhat refined Durkheimianism), E.E. Evans-Pritchard, R. Firth, M.J. Herskovits, W. Lloyd Warner and R. Redfield, among others. More generally, his influence is especially apparent in the anthropological work emanating from Oxford (via Evans-Pritchard) and in the work of the Leiden school (especially F.D.E. van Ossenbruggen and J.P.J. de Josselin

de Jong). But the rich possibilities of his work have still to be fully exploited.

BIBLIOGRAPHY

Works by

(with Fauconnet, Paul) 1901 sociologie. La Grande Encyclopedie 30: 165-176.

(with Beuchat, Henri) 1906 Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale. L'Année Sociologique 9: 39-132.

(with Hubert, Henri) 1909 Mélanges d'histoire des religions. Paris: Alcan. Collection of reprinted articles (for titles see text) with preface.

1909 La prière. I. Les origines. Unpublished. This, the beginning of a larger work, is 176 pages long and was distributed confidentially. To appear in Nauss Forthcoming - 1966?

1921 L'expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux funéraires australiens). Journal de Psychologie. 18: 425-434.

1927 Divisions et proportions des divisions de la sociologie. L'Année Sociologique n.s. 2: 98-176.

1934 Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société). Annales Sociologiques, série A, fascicule 1: 1-56.

1947 Manuel d'ethnographie. Edited by Pauline, Denise. Paris: Payot. An edited record, made from shorthand notes, of a course given at the Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.

1950 Sociologie et anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France. 3rd edition 1966 (including Nauss 1906). A collection of reprinted articles (for titles see text). An English translation is promised by the Beacon Press, Boston.

1954 The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies. Translated by Cunnison, I., with introduction by Evans-Pritchard, S.E. London: Cohen and West; Glencoe, Ill.; The Free Press.

(with Durkheim, Emile) 1963 Primitive classification. Translated and edited with an introduction by Needham, Rodney. London: Cohen and West; Chicago: University of Chicago Press.

(with Hubert, Henri) 1964 Sacrifice: its nature and function. Translated by Halls, W.D. with Foreword by Evans-Pritchard, E.E. London: Cohen and West, Chicago: University of Chicago Press.

Forthcoming. Collected edition in 2 volumes of Mauss's writings, excluding those reprinted in Mauss 1950, together with biography; complete bibliography; critical apparatus prepared by Karady, Victor; and preface by Aron, Raymond. Paris: Editions de Minuit (Collections "Le Sens Commun").

Works about

Gugler, Josef 1961 Die neuere französische Soziologie. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

Gugler, Josef 1964 Bibliographie de Marcel Mauss. L'Homme: Revue Française d'Anthropologie 4, 1: 105-112. The most complete bibliography of Mauss's publications (excluding those in socialist journals and the numerous notes and reviews in the Année Sociologique and the Notes Critiques - Sciences sociales). Includes not only his writings, but also published summaries of his interventions at meetings of academic societies and congresses.

Leacock, Seth 1954 The Ethnological Theory of Marcel Mauss. The American Anthropologist 56: 58-73. Selective bibliography appended.

Lévi-Strauss, Claude 1945 and 1947 French Sociology. Pages 503-557 in Gurwitsch, G.; and Moore, W.D. (editors), Twentieth century sociology. New York: The Philosophical Library; Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude 1950 Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Pages ix-liv in Mauss 1950. The most important study of Mauss to date. Contains selective bibliography.

Lévy-Bruhl, Henri 1951 In memoria Marcel Mauss. L'Année Sociologique 3: 1-4.

Merleau-Ponty, Maurice 1953 and 1960 De Mauss à Claude Lévi-Strauss. Pages 145-169 in 1960 edition of Merleau-Ponty, Eloge de la philosophie. Paris: Editions Gallimard (Collection "Idées").

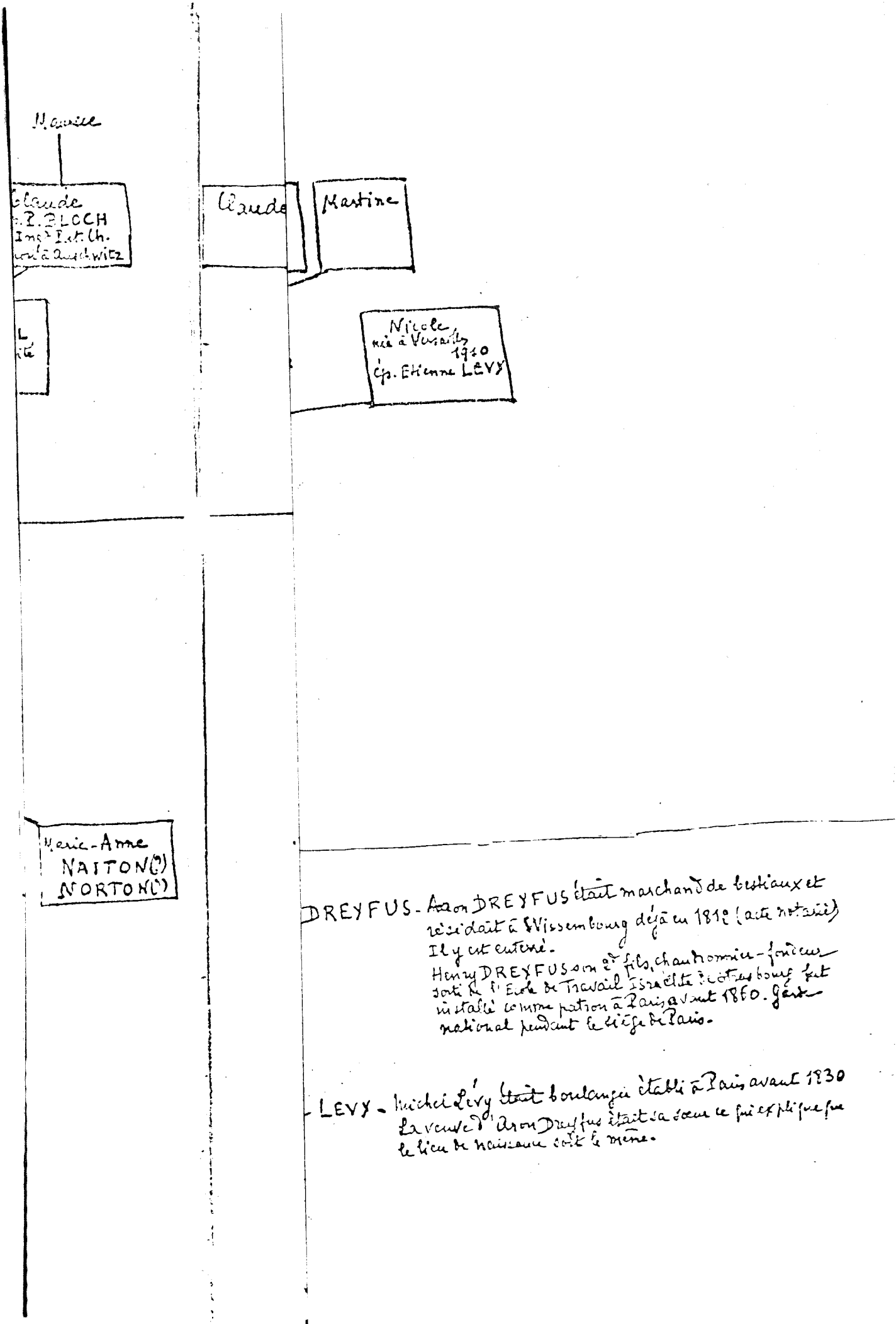
CONTRIBUTING EDITORS OF THE ANNÉE SOCIOLOGIQUE: VOLS. 1-12¹

- E. Durkheim (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 G. Simmel (1).
 G. Richard (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10).
 E. Lévy (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 C. Bougle (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 P. Fauconnet (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 H. Hubert (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 P. Lapie (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11).
 M. Mauss (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 A. Milhaud (1).
 H. Muffang (1, 2, 3).
 D. Parodi (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 F. Simiand (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 M. Foucault (2, 7).
 F. Ratzel (3).
 (?) Sigel (3).
 S.-R. Steinmetz (3).
 J. Charmont (4).
 A. Aubin (4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 H. Bourgin (4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 A. Meillet (5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 R. Hourticq (5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 E-Cl. Maitre (5).
 P. Huvelin (6, 7, 8, 9, 10, 11, 12).
 C. Lalo (7).
 M. Halbwachs (8, 9, 10, 11, 12).
 R. Hertz (8, 9, 10, 11, 12).
 A. Vacher (8, 9).
 G. Bourgin (8, 9, 10, 11, 12).
 A. Bianconi (10, 11, 12).
 M. David (11, 12).
 G. Davy (11, 12).
 L. Gernet (11, 12).
 J. Ray (11, 12).
 J. Reynier (11, 12).
 Ph. De Félice (11, 12).
 J.-P. Lafitte (11).
 A. Demangeon (12).
 Ed. Doutté (12).
 G. Gelly (12).
 H. Jeanmaire (12).
 E. Laskine (12).
 P. Roussel (12).
 J. Marx (12).
 H. Beuchat (12).

1. The numbers in brackets give the volumes to which each person listed contributed. (This is not always accurately indicated by the names listed on the title-page of each volume.)

APPENDIX G.Durkheim's Family-tree.

There follows a reproduction of Durkheim's family-tree drawn up by his daughter, the late Madame Marie Halphen, and very kindly made available to me by her son, M. Etienne Halphen.



N. ouill
 Claude
 P. BLOCH
 Impr. Int. Ch.
 von A. Ausch. WITZ

Claude

Martine

L
 ité

Nicole
 née à Versailles
 1920
 Ep. Etienne LEVY

Marie-Anne
 NAITON(?)
 NORTON(?)

DREYFUS - Aron DREYFUS était marchand de bestiaux et
 résidait à Wissembourg déjà en 1812 (acte notarié)
 Il y est enterré.
 Henry DREYFUS son 2^e fils, chaudiériste-fondeur
 sorti de l'École de Travail Israélite de Strasbourg fut
 installé comme patron à Paris avant 1860. Jéru-
 national pendant le siège de Paris.

LEVY - Michel Levy était boulanger établi à Paris avant 1830
 La veuve d' Aron Dreyfus était sa sœur ce qui explique que
 le lieu de naissance soit le même.

APPENDIX II¹.(1) MISTRANSLATIONS IN "THE DIVISION OF LABOR IN SOCIETY" (1933D)

For each item, (a) gives English translation; (b) gives original French text; (c) gives correct translation.

(a) Page 6

The only groups which have a certain permanence today are those called syndicates, composed of either employers or workmen.

(b) Les seuls groupements qui aient une certaine permanence sont ce qu'on appelle aujourd'hui les syndicats soit de patrons, soit d'ouvriers.

(c) The only groups which have a certain permanence are those which are today called unions, whether of employers or of workers.

(a) Page 6

Finally, the syndicates of employers and the syndicates of employees are distinct from each other, which is legitimate and necessary, but with no regular contact between them. There exists no common organization for their union where they can develop a common authority, fixing their mutual relations and commanding obedience, without a consequent loss of individuality.

(b) Enfin, non seulement les syndicats de patrons et les syndicats d'employés sont distincts les uns des autres, ce qui est légitime et nécessaire, mais il n'y a pas entre eux de contacts réguliers. Il n'existe pas d'organisation commune qui les rapproche, sans leur faire perdre leur individualité, et où ils puissent élaborer en commun une réglementation qui, fixant leurs rapports mutuels, s'impose aux uns et aux autres avec la même autorité;

(c) Finally, the unions of employers and those of employees are not only distinct from one another, which is legitimate and necessary, but there are no regular contacts between them. There exists no common organisation to bring them together, without making each lose its individuality, and in which they might work out a system of regulation which, while fixing their mutual relations, would be imposed on both with the same authority.

1. These errors of translation are a very small sample of those to be found in these two volumes. They are reproduced here, alongside correct translations, because they represent particularly evident distortions of Parkheim's meaning.

(a) Page 37

We have insisted upon true experiences, that is to say, methodical comparisons.

(b) nous nous sommes préoccupé d'instituer de véritables expériences, c'est-à-dire des comparaisons méthodiques.

(c) We have insisted on setting up valid experiments, that is to say methodical comparisons.

(a) Page 46

Even that way, the theory has not been developed in a profoundly systematic manner; the technological considerations or the observations of banal truth on the part of some economists could not make the development of these ideas particularly favorable.

(b) Même par là la théorie n'a pas été développée d'une façon systématique et approfondie; les considérations technologiques ou les observations d'une vérité banale de quelques économistes ne purent non plus favoriser particulièrement le développement de ces idées.

(c) Even by using this method, the theory has not been developed in a systematic and thought-out fashion; the technological considerations or the observations of some banal truth made by some economists were no more able to favour particularly the development of these ideas.

(a) Page 80

As the terms, collective and social, are often considered synonymous, one is inclined to believe that the collective conscience is the total social conscience, that is, extend it to include more than the psychic life of society, although, particularly in advanced societies, it is only a very restricted part.

(b) Comme les termes de collectif et de social sont souvent pris l'un pour l'autre, on est induit à croire que la conscience collective est toute la conscience sociale, c'est-à-dire s'étend aussi loin que la vie psychique de la société, alors que, surtout dans les sociétés supérieures, elle n'en est qu'une partie très restreinte.

(c) As the terms "collective" and "social" are often considered synonymous, one is led to believe that the collective conscience is the whole social conscience, that is, that it extends as far as the psychic life of society, although, especially in higher societies, it is only a very restricted part of it.

(a) Page 112

It is proof that the rules with a restitutive sanction either do not totally derive from the collective conscience, or are only feeble states of it.

(b) C'est la preuve que les règles a sanction restitutive ou bien ne font pas du tout partie de la conscience collective, ou n'en sont que des états faibles.

(c) It is the proof that rules with a restitutive sanction either do not form part of the collective conscience at all, or are only feeble states of it.

(a) Page 122

It is met with forcefully wherever men live a common life, and that comes from the division of social labor or from the attraction of like for like.

(b) Elle se rencontre forcément partout où les hommes vivent d'une vie commune, que celle-ci résulte de la division du travail social ou de l'attrait du semblable pour le semblable.

(c) It is necessarily to be found wherever men live a common life, whether this results from the division of social labour or from the attraction of like for like.

(a) Page 122

The relations which are regulated by it are of a totally different character from the preceding ones; they express a positive union, a co-operation which derives, in essentials, from the division of labor.

(b) Les relations qui y sont réglées y sont d'une tout autre nature que les précédentes; elles expriment un concours positif, une coopération qui dérive essentiellement de la division du travail.

(c) The relations which are regulated by it here are of a quite different character from the preceding ones; they express a positive system of working together, a co-operation which derives essentially from the division of labour.

(a) Page 176

We can thus qualify this organization as politico-familial.

(b) On pourrait donc aussi qualifier cette organisation de politico-familiale.

(c) One might therefore also describe this organisation as politico-familial (.... But ... - 9 lines further on)

(a) Page 181

Suppose that the common conscience is very feeble or that it only embraces a small part of social life; the necessity for a supreme regulative function will not be less. The rest of society, however, will not be stronger than he who is entrusted with inferior authority.

(b) Supposez que celle-ci soit plus faible ou seulement qu'elle embrasse une moindre partie de la vie sociale, la nécessité d'une fonction régulatrice suprême ne sera pas moindre; cependant, le reste de la société ne sera plus vis-à-vis de celui qui en sera chargé dans le même état d'infériorité.

(c) Suppose that the latter is weaker or suppose merely that it encompasses a lesser part of social life: the need for a supreme regulating function will not be less. However, the rest of the society will no longer be in the same state of inferiority vis-a-vis the authority in charge of it.

(a) Page 181

They are not juxtaposed linearly as the rings of an earthworm, nor entwined one with another, but co-ordinated and subordinated one to another around the same central organ which exercises a moderating action over the rest of the organism.

(b) Ils ne sont ni juxtaposés linéairement comme les anneaux d'un annelé, ni emboîtés les uns dans les autres, mais coordonnés et subordonnés les uns aux autres autour d'un même organe central qui exerce sur le reste de l'organisme une action modératrice.

(c) They are neither juxtaposed in a linear fashion like the rings of an earth-worm nor contained (literally; encased) one in the other, but rather co-ordinated and subordinated to one another around the same central organ which exercises a moderating influence over the rest of the organism.

(a) Page 187

On the other hand, at the same time that the segmental organization is thus effaced, occupational organization comes out of its torpor more and more completely.

(b) D'autre part, en même temps que l'organisation segmentaire s'efface ainsi d'elle-même, l'organisation professionnelle la recouvre de plus en plus complètement de sa trame.

(c) On the other hand, at the same time that the segmental organization thus spontaneously gives way, the web of professional organization conceals it ever more completely.

(a) Page 193

The law that we have established in the last two chapters has been able by a quality, but by a quality only, to recall to us the dominating tendency in Spencer's sociology.

(b) La loi que nous avons établie dans les deux derniers chapitres a pu, par un trait, mais par un trait seulement, rappeler celle qui domine la sociologie de M. Spencer.

(c) The law that we have established in the last two chapters could remind one, due to one feature, but one feature alone, of that which dominates Mr. Spencer's sociology.

(a) Page 194

To that end, it is necessary for him to misconceive the fact that here as in those where there is submission to a despotic government, the individual has no sphere of action proper to him, as the general institution of communism proves. Indeed, the traditions, prejudices, the collective usages of all sorts, are not any the less burdensome to him than would be a constituted authority.

(b) Mais, pour cela, il lui faut méconnaître ce fait que, dans ces sociétés tout comme dans celles qui sont soumises à un gouvernement despotique, l'individu n'a pas de sphère d'action qui lui soit propre, ainsi que le prouve l'institution générale du communisme; de même, les traditions, les préjugés, les usages collectifs de toute sorte, ne pèsent pas sur lui d'un poids moins lourd que ne ferait une autorité constituée.

(c) But, in order to do that, he has to disregard this fact that, in these societies, just as in those subjected to a despotic government, the individual has no sphere of action which is his own, as the general institution of communism proves. Similarly, the traditions, the prejudices, collective customs of all sorts do not press on him with a lighter weight than a constituted authority would (i.e. no suggestion in French of the individual suffering).

(a) Page 216

In fact, it is as much the gain which exceeds the expense, as the expense which exceeds the gain, and the disproportion is often striking.

(b) En fait, c'est tantôt le gain qui dépasse la dépense, tantôt la dépense qui dépasse le gain, et la disproportion est souvent éclatante.

(c) In fact, it is sometimes the gain which exceeds the expense, sometimes the expense which exceeds the gain, and the disproportion is often striking.

(a) Page 218

But it must not be forgotten that up until recent times these intermediary organizations existed; they were the bodies of workers.

(b) Mais il ne faut pas oublier que, jusqu'à des temps très récents, ces organes intermédiaires existaient; c'étaient les corps de métiers.

(c) But it must not be forgotten that until very recent times these intermediary organs existed; they were the occupational bodies (i.e.: trade guilds).

(a) Page 233

The followers of the crudest religion find pleasure in a rudimentary cosmogony and philosophy that is taught them which we must rise above without any compensation if we are to succeed in inculcating into them our scientific doctrines, no matter how unquestionable the latter's superiority.

(b) Les sectateurs de la religion la plus grossière trouvent dans la cosmogonie et la philosophie rudimentaires qui leur sont enseignées un plaisir que nous leur enlèverions sans compensation possible, si nous parvenions à les pénétrer brusquement de nos doctrines scientifiques, quelque incontestable qu'en soit la supériorité.

(c) The followers of the crudest religion find in the rudimentary cosmogony and philosophy which they are taught a pleasure which we would remove from them without any possible compensation, were we to succeed in imbuing them abruptly with our scientific doctrines, however undeniable their superiority may be.

(a) Page 242

Indeed, if the savage knows nothing of the pleasures of bustling life, in return, he is immune to boredom, that monster of cultivated minds. His life runs on quietly without perpetually feeling the need of filling the shortest moments with numerous hurried facts. Let us not forget, besides, that work is still for most men a punishment and a scourge.

(b) De même, si le sauvage ne connaît pas les plaisirs que procure une vie très active, en retour, il est inaccessible à l'ennui, ce tourment des esprits cultivés; il laisse couler doucement sa vie sans éprouver perpétuellement le besoin d'en remplir les trop courts instants de faits nombreux et pressés.

N'oublions pas, d'ailleurs, que le travail n'est encore pour la plupart des hommes qu'une peine et qu'un fardeau.

(c) Similarly, if the savage does not know the pleasures that a very active life provides, he, in recompense, is immune to boredom, that torment of educated minds. He lets his life run on quietly without his constantly feeling the need to fill its too brief moments with numerous and hurried deeds. Let us not forget, besides, that work is still for most men nothing but a punishment and a burden.

(a) Page 246

Consequently, whatever may be the part of hope in the genesis of the instinct of conservation, the latter is a piercing witness of the relative bounty of life.

(b) Par conséquent, quelle que soit la part de l'espérance dans la genèse de l'instinct de conservation, celui-ci est un témoignage probant de la bonté relative de la vie.

(c) Consequently, whatever may be the part of hope in the genesis of the instinct of conservation, the latter is a convincing proof of the relative goodness of life.

(a) Page 253

But, in fact, it has only a very mediocre energy, because simple repetition brings nothing essential to pleasure.

(b) Or, en fait, il n'a qu'une très médiocre énergie, parce que la simple répétition n'enlève rien d'essentiel au plaisir.

(c) Now, in fact, it has only a very moderate energy, because mere repetition removes nothing essential from pleasure.

(a) Page 278

Rather it is evident, as Auguste Comte points out, "that co-operation, far from having produced society, necessarily supposes, as preamble, its spontaneous existence".

(b) Il est au contraire évident, comme le dit Auguste Comte "que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, en suppose nécessairement le préalable établissement spontané".

(c) Rather it is evident, as Auguste Comte put it, "that co-operation, so far from having been able to produce society, necessarily presupposes its prior and spontaneous creation".

(a) Page 289

That alone is rational which is universal. What baffles understanding is the particular and the concrete. Only the general is thought well of.

(b) Cela seul est rationnel qui est universel. Ce qui deroute l'entendement, c'est le particulier et le concret. Nous ne pensons bien que le général.

(c) That alone is rational which is universal. What misleads the understanding is the particular and the concrete. We only think well in general terms.

(a) Page 287

For not many general things can be common to all these diverse environments. It is no longer such an animal, but such a species; not this source, but such sources; not this forest, but forest in abstracto.

(b) Car il n'y a guère que des choses générales qui puissent être communes à tous ces milieux divers. Ce n'est plus tel animal, mais telle espèce; telle source, mais les sources; telle forêt, mais la forêt in abstracto.

(c) For there are scarcely any but general phenomena which can be common to all these diverse environments. It is no longer such and such an animal, but such and such a species; not such and such a spring, but springs; not such and such a forest, but the forest in abstracto.

(a) Page 295

To be sure, effects of primary education continue to be felt, but with less force, because they are not held together.

(b) Sans doute, les effets de l'éducation première continuent à se faire sentir, mais avec moins de force, parce qu'ils ne sont pas entretenus.

(c) To be sure, the effects of the former education continue to be felt, but with less force because they are not backed up.

(a) Page 306

The rigidity of social forms, then, only explains the immutable manner in which these talents are distributed, and this immutability itself can be due only to the laws of heredity.

(b) La rigidité des cadres sociaux ne fait donc qu'exprimer la manière immuable dont se distribuèrent alors les aptitudes, et cette immutabilité elle-même ne peut être due qu'à l'action des lois de l'hérédité.

(c) The rigidity of social forms, then, only expresses the immutable manner in which these talents were then distributed, and this very immutability can only be due to the influence of the laws of heredity.

(a) Page 317

If aptitudes, then, are so much less transmissible as they are more specialized, the part of heredity in the organization of social work is so much greater as the latter is less divided.

(b) Si donc aptitudes sont d'autant moins transmissibles qu'elles sont plus spéciales, la part de l'hérédité dans l'organisation du travail social est d'autant plus grande que celui-ci est moins divisé.

(c) If aptitudes, then, are less transmissible as they are more specialized, the part of heredity in the organization of social work is the greater as the latter is less divided.

(a) Page 332

It is far from being a good thing in every circumstance; often what the organ does not congeal in its role is of advantage.

(b) Bien loin qu'elle soit bonne en toutes circonstances, il y a souvent intérêt à ce que l'organe ne soit pas figé dans son rôle.

(c) So far from its being good in all circumstances, it is often advantageous if the organ is not fixed in its role.

(a) Page 339

The walls which separate different parts of society are torn down by the force of things, through a sort of natural usury, whose effect can be further enforced by the action of violent causes.

(b) 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, dont l'effet peut d'ailleurs être renforcé par l'action de causes violentes.

(c) The walls which separate the different parts of society give way more and more to the force of events, as a result of a sort of natural wear and tear, whose effect can, besides, be reinforced by the influence of violent causes.

(a) Page 356

It is only in large-scale industry that these relations are in a sickly state.

(b) c'est seulement dans la grande industrie que ces déchirements sont à l'état aigu.

(c) It is only in large-scale industry that these conflicts are in an acute state.

(a) Page 368

Finally, because the smallest reaction can be felt from one part to another, the rules which are thus formulated carry this imprint; that is to say, they foresee and fix, in detail, the conditions of equilibrium. But, on the contrary, if some opaque environment is interposed, then only stimuli of a certain intensity can be communicated from one organ to another.

(b) Enfin, parce que les moindres réactions peuvent être ressenties de part et d'autre, les règles qui se forment ainsi en portent l'empreinte, c'est-à-dire qu'elles prévoient et fixent jusque dans le détail les conditions de l'équilibre. Mais si, au contraire, quelque milieu opaque est interposé, il n'y a plus que les excitations d'une certaine intensité qui puissent se communiquer d'un organe à l'autre.

(c) Finally, because the effects of the smallest reactions can be felt from one part to another, the rules thus formed carry their imprint; that is to say they foresee and fix, in detail, the conditions of equilibrium. But, if, on the other hand, some opaque medium is interposed, then only stimuli of a certain intensity can be communicated from one organ to another.

(a) Page 376

In accordance with these transformations, the agreement between the aptitudes of individuals and the kind of activity assigned to them is found to be broken in every region of society; constraint alone, more or less violent and more or less direct, links them to their functions. Consequently, only an imperfect and troubled solidarity is possible.

(b) Par suite de ces transformations, l'accord se trouve rompu dans toute une région de la société entre les aptitudes des individus et le genre d'activité qui leur est assigné; la contrainte seule, plus ou moins violente et plus ou moins directe, les lie à leurs fonctions; par conséquent, il n'y a de possible qu'une solidarité imparfaite et troublée.

(c) As a result of these changes, the correspondence between the aptitudes of individuals and the type of activity assigned to them is broken in one whole region of society; social constraint, more or less violent and more or less direct, ties them to their functions and, in consequence, only an imperfect and troubled solidarity is possible.

(a) Page 378

It would thus seem that we have not the right to consider as normal a character which the division of labor never purely presents if it is noted that the more we advance on the social scale the more the segmental type disappears into the organized type, and the more these inequalities tend to become completely level.

(b) Il pourrait donc sembler que l'on n'a pas le droit de considérer comme normal un caractère que la division du travail ne présente jamais à l'état de pureté, si l'on ne remarquait d'autre part que plus on s'élève dans l'échelle sociale, plus le type segmentaire disparaît sous le type organisé, plus aussi ces inégalités tendent à se niveler complètement.

(c) It might then seem that one has not the right to consider as normal a feature which the division of labour never exhibits in a pure form, if one did not notice, on the other hand, that the more we move up the scale of societies, the more does the segmental type disappear before the organized type, and the more, also, do these inequalities tend to level out completely.

(a) Page 386

Public conscience demands, in an ever more pressing manner, an exact reciprocity in the services exchanged, but it recognizes only one obligatory form highly curtailed through conventions which do not fulfill this fundamental condition of all justice. It shows itself much more indulgent than law towards those who violate them.

(b) La conscience publique réclame d'une manière toujours plus instante une exacte réciprocité dans les services échangés, et, ne reconnaissant qu'une force obligatoire très réduite aux conventions qui ne remplissent pas cette condition fondamentale de toute justice, elle se montre beaucoup plus indulgente que la loi pour ceux qui les violent.

(c) The public conscience demands in an ever more pressing manner an exact reciprocity in the services exchanged, and, acknowledging only a much reduced obligatory force to conventions which do not fulfil this fundamental condition of all justice, it shows itself much more indulgent than the law to those who violate them.

(a) Page 391

All growth of activity in a function, implying a corresponding growth in solidary functions, implies a new growth in the former. This is possible only if it becomes more continuous. Carefully considered, moreover, these counterblows are not indefinitely produced, but a time comes when equilibrium is established anew.

(b) Tout surcroît d'activité dans une fonction, impliquant un surcroît correspondant dans les fonctions solidaires, en implique un nouveau dans la première; ce qui n'est possible que si celle-ci devient plus continue. Bien entendu, d'ailleurs

ces contre coups ne se produisent pas indéfiniment, mais un moment arrive ou l'équilibre s'établit de nouveau.

(c) Every increase in activity of a function, implying a corresponding increase in related functions, implies yet a further increase in the former. This is possible only if that function's activity becomes more continuous. Of course, on the other hand, these repercussions do not continue indefinitely; a time comes when equilibrium is established anew.

(a) Page 393

2. Functional activity grows with the competency, the talent of the workman as the division of labor develops; there is less time lost in hesitation and vacillation.

(b) 2. L'activité fonctionnelle augmente avec l'habileté, le talent du travailleur que la division du travail développe; il y a moins de temps employé aux hésitations et aux tatonnements.

(c) 2. Functional activity increases with skill - the worker's expertise which is developed by the division of labour; there is less time spent in hesitation and vacillation.

(2) MISTRANSLATIONS IN "THE RULES OF SOCIOLOGICAL METHOD"
(1938b).

For each item, (a) gives English translation; (b) gives original French text; (c) gives correct translation.

(a) Pages xxxviii-xxxix

Our reasoning is not at all revolutionary. We are even, in a sense, essentially conservative, since we deal with social facts as such, recognize their flexibility, but conceive them as deterministic rather than arbitrary.

(b) Notre méthode n'a donc rien de révolutionnaire. Elle est même, en un sens, essentiellement conservatrice, puisqu'elle considère les faits sociaux comme des choses dont la nature, si souple et si malléable qu'elle soit, n'est pourtant pas modifiable à volonté.

(c) Our method is not at all revolutionary. It is even, in a sense, essentially conservative, since it considers social facts as things, whose nature, however flexible and malleable it may be, is still not modifiable at will.

(a) Page xl

What critics have called our "positivism" is only one certain aspect of this rationalism. For purposes of prediction and interpretation one may be permitted to disregard certain facts, but only to the extent that they are judged irrelevant. When they are correctly understood, facts are as basic in science as in practical life:

(b) Ce qu'on a appelé notre positivisme n'est qu'une conséquence de ce rationalisme. On ne peut être tenté de dépasser les faits, soit pour en rendre compte soit pour en diriger le cours, que dans la mesure où on les croit irrationnels. S'ils sont intelligibles tout entiers, ils suffisent à la science comme à la pratique:

(c) What has been described as our positivism is only a consequence of this rationalism. One can only be led into going beyond the facts, with the purpose either of explaining them or of altering them in a certain direction, insofar as one believes them to be irrational. If they are entirely intelligible, they are sufficient both for science and for practice.

(a) Page 26

The latter express the regulations according to which facts are really interconnected, not the way in which it is good that they should be interconnected.

(b) Celles-ci expriment les rapports suivant lesquels les faits s'enchaînent réellement, non la manière dont il est bon qu'ils s'enchaînent.

(c) The latter express the relations according to which the facts are really interconnected, not the way in which it is good that they should be interconnected.

(a) Pages 60-61

It is then normal only in appearance. Its universality is now an illusion, since its persistence, due only to the blind force of habit, can no longer be accepted as an index of a close connection with the general conditions of its collective existence.

(b) Il n'a donc plus, alors, que les apparences de la normalité; car la généralité qu'il présente n'est plus qu'une étiquette menteuse, puisque, ne se maintenant que par la force aveugle de l'habitude, elle n'est plus l'indice que le phénomène observe est étroitement lié aux conditions générales de l'existence collective.

(c) It is then normal only in appearance; for the generality it presents is no more than a deceptive exterior, since, maintaining itself only by the blind force of habit, it no longer indicates that the observed phenomenon is closely linked to the general conditions of collective existence.

(a) Page 67

In a society in which criminal acts are no longer committed, the sentiments they offend would have to be found without exception in all individual consciousnesses, and they must be found to exist with the same degree as sentiments contrary to them.

(b) Pour que, dans une société donnée, les actes réputés criminels passent cesser d'être commis, il faudrait donc que les sentiments qu'ils blessent se retrouvassent, dans toutes les consciences individuelles sans exception et avec le degré de force nécessaire pour contenir les sentiments contraires.

(c) In order that, in a given society, acts called criminal should cease to be committed, the sentiments they offend would therefore have to be found in all individual consciences without exception and with the degree of force necessary to hold back the opposite sentiments.

If they were too strong, they would no longer be plastic. Every pattern is an obstacle to new patterns, to the extent that the first pattern is inflexible. The better a structure is articulated, the more it offers a healthy resistance to all modification; and this is equally true of functional, as of anatomical, organization.

(b) S'ils étaient trop forts, ils ne seraient plus plastiques. Tout arrangement, en effet, est un obstacle au réarrangement, et cela d'autant plus que l'arrangement primitif est plus solide. Plus une structure est fortement accusée, plus elle oppose de résistance à toute modification et il en est des arrangements fonctionnels comme des arrangements anatomiques.

(c) If they (collective sentiments at the basis of morality) were too strong, they would no longer be plastic. Every set of arrangements is an obstacle to the creation of a new set; and especially is this so when the original set of arrangements is relatively solidly based. The better a structure is articulated, the more it resists any modification; and this is equally true of functional as of anatomical forms of organization.

(a) Page 92

A deliberate intention can contribute, even in this limited way, to the production of a new phenomenon only if it has itself been newly formed or if it is itself a result of some transformation of a previous intention. For, unless we postulate a truly providential and pre-established harmony, we cannot admit that man has carried with him from the beginning - potentially ready to be awakened at the call of circumstances - all the intentions which conditions were destined to demand in the course of human evolution. It must further be recognized that a deliberate intention is itself something objectively real; it can, then, neither be created nor modified by the mere fact that we judge it useful. It is a force having a nature of its own; for that nature to be given existence or altered, it is not enough that we should find this advantageous. In order to bring about such changes, there must be a sufficient cause.

(b) En effet, une tendance ne peut concourir, même dans cette mesure restreinte, à la production d'un phénomène nouveau que si elle est nouvelle elle-même, qu'elle se soit constituée de toutes pièces ou qu'elle soit due à quelque transformation d'une tendance antérieure. Car, à moins de postuler une harmonie pré-établie vraiment providentielle, on ne saurait admettre que, dès l'origine, l'homme portât en lui à l'état virtuel, mais toutes prêtes à s'éveiller à l'appel des circonstances, toutes les tendances dont l'opportunité devait se faire sentir dans la suite de l'évolution. Or une tendance est, elle aussi, une chose elle ne peut donc ni se constituer ni se modifier par cela seul

que nous le jugeons utile. C'est une force qui a sa nature propre; pour que cette nature soit suscitée ou altérée, il ne suffit pas que nous y trouvions quelque avantage. Pour déterminer de tels changements, il faut que des causes agissent qui les impliquent physiquement.

(c) A propensity can contribute, even in this limited way, to the production of a new phenomenon only if it has itself been newly formed or if it is itself a result of some transformation of a previous propensity. For, unless we postulate a truly providential and pre-established harmony, we cannot admit that man has carried with him from the beginning - potentially ready to be awakened at the call of circumstances - all the propensities which conditions were destined to demand in the course of human evolution. It must further be recognized that a propensity is itself something objectively real; it can, then, neither be created nor modified by the mere fact that we judge it useful. It is a force having a nature of its own; for that nature to be given existence or altered, it is not enough that we should find this advantageous. In order to bring about such changes, there must be a sufficient cause.

(a) Page 93

These needs can influence social evolution only on condition that they themselves, and the changes they undergo, can be explained solely by causes that are deterministic and not at all purposive.

(b) Car ils ne peuvent avoir d'influence sur l'évolution sociale qu'à condition d'évoluer eux-mêmes, et les changements par lesquels ils passent ne peuvent être expliqués que par des causes qui n'ont rien de final.

(c) For they can only have an influence on social evolution if they themselves develop, and the changes they undergo can only be explained in terms of causes that are in no way final.

(a) Page 102

This pressure, which is the distinctive property of social facts, is the pressure which the totality exerts on the individual.

(b) Cette pression, qui est le signe distinctif des faits sociaux, c'est celle que tous exercent sur chacun.

(c) This pressure, which is the distinguishing sign of social facts, is that which all exert on each individual. ¹

1. This is a particularly misleading mistranslation, since Durkheim makes a point of avoiding saying what the translator attributes to him. Cf. 1895b: tr. 1953b, p.25 fn.: "... We wished simply to point out a convenient sign by which the sociologist can recognise the facts falling within his field." (cf. also 1901b: tr. 1938b, p.liii.)

(a) Page 119

From this point of view again, the conception we have just expounded is, we believe, fundamental; for it alone enables us to explain how the useful character of social phenomena can vary, without however depending on a volitional social order.

(b) A ce point de vue encore, la conception que nous venons d'exposer est, croyons-nous, fondamentale; car, seule, elle permet d'expliquer comment le caractère utile des phénomènes sociaux peut varier sans pourtant dépendre d'arrangements arbitraires.

(c) From this point of view again, the conception we have just expounded is, we believe, fundamental, for it alone enables us to explain how the usefulness of social phenomena can vary, without however depending on arbitrary conjunctions of factors.

(a) Page 127

If, on the contrary, the causal bond is something logical, it could not be indeterminate.

(b) Mais si, au contraire, le lien causal a quelque chose d'intelligible, il ne saurait être à ce point indéterminé.

(c) But if, on the contrary, the causal bond is in any way explicable, it could not then be indeterminate to this extent.