

**Le sang, le sens et le travail :
Georges Vacher de Lapouge
darwiniste social
fondateur de l'anthroposociologie**

par André BÉJIN

Cahiers Internationaux de Sociologie
nouvelle série, Vol. 73, Juillet-Décembre 1982

RÉSUMÉ

Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), que certains tiennent pour l'un des « précurseurs » de la sociobiologie, se désignait lui-même comme le fondateur de l'« anthroposociologie ». Il a, le premier, élaboré une théorie systématique des « sélections sociales » qui débouche sur un constat pessimiste et l'amène à préconiser une « sélection systématique » visant à « refondre la nature humaine ». Le présent article analyse ces théories et confronte trois conceptions du fondement du lien social : celles de Lapouge (la consanguinité), de Durkheim (le consensus), des libéraux (la concurrence et la division du travail).

SUMMARY

Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), whom many consider as one of the « precursors of sociobiology », saw himself as the founder, in 1886, of « anthroposociology ». He was the first to elaborate on a systematic theory of « social selections » based on a pessimistic outlook. It led him to advocate « systematic selection » aiming to « recast human nature ». The present article analyses these theories and compares three different viewpoints dealing with the basis of social relationships ; those of : Lapouge (consanguinity), Durkheim (consensus), and the Liberals (competition and the division of labor).

« En somme, notre époque d'apparente indifférence est le commencement de la plus grande crise religieuse et morale qui ait secoué l'humanité depuis qu'elle pense. Et la politique elle-même est touchée, car à la formule célèbre qui résume le christianisme laïcisé de la Révolution : Liberté, Egalité, Fraternité — nous répondrons : Déterminisme, Inégalité, Sélection ! »

(VACHER DE LAPOUGE, 1897, p. 2.)

« Le socialisme, en tout cas, sera sélectionniste ou il ne sera pas : il n'est possible qu'avec des hommes autrement faits que nous, et ces hommes, la sélection peut les faire. »

(VACHER DE LAPOUGE, 1896, p. 262.)

Les incertitudes théoriques et morales présentes qu'attisent notre crise culturelle et la situation internationale — ou plus simplement la célébration, en 1982, du centenaire de la mort de Darwin — amènent un certain nombre d'historiens de la sociologie à réexaminer les théories de penseurs sociaux qui se sont inspirés des conceptions darwiniennes de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie.

Vacher de Lapouge est le plus important des darwinistes sociaux français. Dans un ouvrage récent, le biologiste Pierre-Paul Grassé nous le décrit, à la fois, comme un « matérialiste » (1980, p. 310 : il le rapproche, à ce titre, de Marx et du sociobiologiste Edward O. Wilson), comme le « père de l'idéologie national-socialiste » (p. 39), l'« authentique archétype de l'hitlérien » (p. 43), un « esprit pénétrant, très original, érudit » (p. 39), bref une « bien mauvaise fréquentation » (p. 275).

Le présent article ne vise pas à rendre Vacher de Lapouge « fréquentable », mais seulement à mettre en lumière certains des fondements et des failles de sa sociologie. Les conceptions politiques de cet auteur ne seront que rapidement évoquées. Quant aux relations entre les théories lapouggiennes et la sociobiologie contemporaine, elles feront l'objet d'un travail ultérieur.

PROFESSION : BIBLIOTHÉCAIRE

Georges Vacher de Lapouge est né à Neuville, dans la Vienne, le 12 décembre 1854. Elève du Collège des Jésuites, du Lycée, puis de la Faculté de Droit et de l'Ecole de Médecine de Poitiers, il obtient le titre de docteur en Droit en 1879. Il commence alors une carrière de magistrat qu'il abandonne en 1883 pour venir préparer à Paris l'Agrégation de Droit. Dans la capitale, de 1883 à 1886, tout en préparant son concours, il est élève de l'Ecole

des Hautes Etudes, section d'Histoire et de Philologie (assyrien, égyptien, hébreu) et section des Sciences (Laboratoire de Milne Edwards), élève également de l'Ecole d'Anthropologie, de l'Ecole du Louvre (égyptologie) et de l'Ecole des Langues orientales (chinois, japonais)...

Reçu premier *ex-aequo* à l'Agrégation de Droit, il n'obtient pas de chaire. Il se présente alors au concours de bibliothécaire d'université. Reçu premier, il est nommé sous-bibliothécaire à l'Université de Montpellier, poste qu'il occupera de 1886 à 1893. Il sera, par la suite, bibliothécaire de l'Université de Rennes (1893-1900) puis, jusqu'à sa retraite, de celle de Poitiers (1900-1922). C'est à Poitiers qu'il mourra, le 20 février 1936, dans l'indifférence à peu près complète de l'intelligentsia française (sur sa vie, voir : Vacher de Lapouge, 1909 *b* ; Bégouën, 1936 ; Patte, 1937 ; Seidler et Nagel, 1973 ; Nagel, 1975 ; Thuillier, 1977).

En marge de ses activités de bibliothécaire, il trouve le temps d'enseigner à Montpellier, de 1886 à 1893, l'anthropologie, l'anthroposociologie et l'assyriologie : c'est dans le cadre de ces « cours libres » qu'il formulera pour la première fois les thèses sociologiques auxquelles le présent article est consacré. Parmi les auditeurs de ses cours — et notamment de ceux qui se rapportaient à l'eugénisme — figurait le jeune Paul Valéry qui, en 1891, devait aider Lapouge à mesurer 600 crânes extraits d'un vieux cimetière (Bégouën, 1936)...

Vacher de Lapouge poursuit, par ailleurs, des recherches d'anthropologie physique, de biologie et de zoologie, nombreuses et diversifiées. « Son travail entomologique est une œuvre formidable, un travail de bénédictin : son *Genera* des Carabidés, édité par Wytsman, est, de l'avis de E. Barthe, l'éminent directeur des *Miscellanea entomologica*, un ouvrage qui vaudra à son auteur d'être compté parmi les plus grands entomologistes du monde » (Patte, 1937, p. 773). Selon Jean Rostand (1963, p. 251 ; voir également 1940, p. 29-30), « Vacher de Lapouge doit être considéré comme un précurseur en génétique. Mieux que la plupart des hommes de son temps, il a compris l'importance des faits d'hérédité. N'eût-il à son actif que la première expérience de « télégenèse », il mériterait de n'être pas oublié par les historiens de la biologie. » Cette expérience avait consisté en une fécondation à distance avec du sperme envoyé de Béziers à Montpellier par la poste (Vacher de Lapouge, 1896, p. 473).

Signalons, enfin, sa participation à la vie politique de sa région au début des années 1890 : il se présente comme candidat socialiste à des élections municipales, expose les doctrines marxistes à des militants socialistes, etc. Sélectionniste aristocratique et en même temps « socialiste » ? Le fougueux théoricien de la « nouvelle gauche » eugéniste de la fin du siècle dernier trouve cette combinaison parfaitement logique : « chose remarquable, presque tous les spécialistes de l'anthroposociologie ont été des socialistes, et les conclusions les plus aristocratiques sont le fait de démocrates convertis par l'étude des réalités » (Vacher de Lapouge, 1909 *a*,

p. 227). « J'ai eu souvent, et encore plus Woltmann qui était un des chefs du socialisme allemand, l'occasion d'exposer, dans des réunions purement ouvrières où ces intellectuels [de gauche A. B.] auraient pu se trouver mal à l'aise, les thèses les plus antidémocratiques de l'anthroposociologie, je les ai fait mettre à l'étude, discuter et admettre. C'est dans une réunion électorale que j'ai formulé pour la première fois l'aphorisme : le socialisme sera sélectionniste, ou il ne sera pas, et cela ne m'a pas enlevé une voix, au contraire, parce que d'instinct le peuple va vers ceux qui ne sont pas poltrons. Les idées de Woltmann sur la *Sozialaristokratie* ont exercé sur les masses marxistes une action si considérable que le résultat des dernières élections allemandes en a été modifié » (Vacher de Lapouge, 1909 a, p. xxi).

Ce n'est pas en tant que militant socialiste, anthropologue ou zoologiste que Lapouge nous intéresse ici au premier chef, mais bien en tant que sociologue. L'œuvre sociologique de Lapouge paraît aujourd'hui assez largement ignorée. Pourtant ses pairs, et non des moindres, en soulignèrent en leur temps l'intérêt et la valeur. Thorstein Veblen le considérait comme un « anthropologue éminent » (1898, p. 215), utilisait certains de ses concepts (1899, p. 142). Paul Jacoby se référait à lui dans les termes suivants : « M. de Lapouge, l'éminent auteur du livre si fortement pensé, bourré d'idées originales et de faits à l'appui, qui a nom *Sélections sociales* (...) » (1881, 2^e éd., 1904, p. xv). A propos de ce même ouvrage, dont plusieurs fragments avaient été publiés en 1893, 1894 et 1895 par la *Revue internationale de Sociologie*, le directeur de celle-ci, René Worms (1897, p. 330), écrivait : « La lecture du livre de M. de Lapouge nous a paru pleine d'intérêt. Les suggestions fécondes y abondent. Presque à chaque page, un fait curieux, une idée originale mériterait d'y être relevée (...) A supposer que l'auteur se trompe, sa façon de se tromper est celle d'un homme de science (...) Tout au moins il aura montré la route, et l'on peut prévoir qu'elle mène à des champs inexplorés et fertiles. » Enfin, dans ce qui reste le meilleur ouvrage d'histoire de la sociologie pour la fin du siècle dernier, Pitirim Sorokin (1928, p. 233-244, 250-251, 268-308) consacrait de longs passages aux propositions de Lapouge, dont il soulignait ailleurs (1927, p. 211, 234, 256) la contribution à la constitution de la théorie de la mobilité sociale.

LE DARWINISME SOCIAL EN FRANCE

A la différence des durkheimiens, par exemple, les « darwinistes sociaux » ne constituaient pas en France à la fin du xix^e siècle une « Ecole », formellement structurée, disposant d'organes de diffusion spécifiques, etc. C'est donc à l'analyste de définir des critères d'appartenance à cette construction fictive que l'on peut dénommer le darwinisme social. Cinq critères me semblent devoir être retenus :

- 1) le postulat moniste : dans la plupart des cas, il s'agit d'un monisme matérialiste selon lequel tout ce qui existe peut se ramener à un seul principe, la matière ;
- 2) le postulat réductionniste : tous les phénomènes peuvent être décomposés en unités de plus en plus simples ;
- 3) le postulat déterministe : il existe des relations nécessaires entre (a) les phénomènes concomitants, (b) les phénomènes successifs, (c) les phénomènes complexes et les phénomènes simples les constituant ;
- 4) le postulat d'inégalité : les individus sont naturellement inégaux du point de vue des facultés physiques et mentales ;
- 5) le postulat de sélection : l'évolution des espèces et des sociétés procède des sélections : sélections par la mort (la « lutte pour l'existence » au sens strict) et par la fécondité différentielle (ce que Vacher de Lapouge appelle la « lutte pour la descendance »).

Les auteurs qui acceptent ces cinq points peuvent être considérés comme des « darwinistes sociaux ». L'introduction de critères supplémentaires permet de différencier ceux-ci en « libéraux » ou « interventionnistes », « optimistes » ou « pessimistes », à tendance plutôt « raciste » ou plutôt « eugéniste », etc. Ainsi, nous allons le voir, Vacher de Lapouge apparaît comme un darwiniste social interventionniste, pessimiste (mais volontariste), à tendance plutôt « eugéniste ».

L'application de ces critères aux principaux sociologues français de l'époque considérée révèle immédiatement que bien peu satisfont à toutes ces conditions à la fois. En fait, de France sont surtout issues certaines des premières critiques d'ensemble du darwinisme social : celles de Célestin Bouglé (1897 et 1904 ; voir également 1899) et de Jacques Novicow (1910). Je ne tenterai pas ici de rendre compte systématiquement de cette relative imperméabilité du milieu culturel français aux idées du darwinisme social (voir Seidler, 1970 ; Clark, 1981). On peut cependant remarquer que, de façon générale, les biologistes français, à la fin du siècle dernier, ont manifesté plus de réticences que leurs collègues allemands ou anglais, notamment, à accepter la théorie de la sélection naturelle. Symptôme et (en partie) cause, à la fois, de cette réception différentielle : Darwin n'a trouvé en France aucun biologiste de l'importance de Thomas Henry Huxley ou de Ernst Haeckel pour défendre et propager ses idées.

Mais cette remarque ne suffit pas à expliquer la faible pénétration relative du darwinisme *social* en France. Il faut noter tout d'abord — et cela n'est pas négligeable — que les critères de sélection considérés comme déterminants par la plupart des darwinistes sociaux, à savoir celui de la puissance collective et celui de la reproduction différentielle, n'étaient guère favorables à la France, en regard de ses voisins. De nombreux observateurs se préoccupaient de la « dépopulation » de la France (et des conséquences militaires prévisibles de ce phénomène) ainsi que de son moindre dynamisme économique. Vaincue par les armes en 1870,

la France ne pouvait même pas escompter une revanche des berceaux, pas plus qu'une compensation symbolique par la suprématie industrielle. On comprend l'hésitation à soutenir une doctrine qui éclairait si crûment et semblait conduire à tenir pour irrémédiables les carences nationales. La situation paraissait un peu moins sombre si on la considérait d'un point de vue plus spiritualiste ou intellectualiste. Mais il faut probablement chercher sur le terrain même des idées les conditions qui s'avérèrent défavorables à la progression en France des doctrines du darwinisme social. Pour le dire en quelques mots, ces doctrines se développèrent mal dans la France de la fin du xix^e siècle pour une raison positive — la prégnance du rationalisme et du dualisme cartésiens — et pour une raison négative — le refus assez largement partagé de l'utilitarisme. A ce dernier refus (relatif) il est, me semble-t-il, deux corrélats : d'une part, l'atonie du libéralisme économique en France à cette époque, ce qui privait les thèses de Herbert Spencer et des darwinistes sociaux libéraux de leur terre nourricière privilégiée ; d'autre part, la moindre importance prise par la social-démocratie en France si on compare cette dernière à l'Allemagne et à l'Angleterre ; de là résulta que le darwinisme social collectiviste a beaucoup moins prospéré en France que dans ces deux pays. Le milieu culturel français était, par contre, beaucoup plus favorable au développement d'une sociologie des valeurs centrée sur le problème du consensus ou de la solidarité sociale, l'espace privilégié étant l'espace national.

L'ANTHROPOSOCIOLOGIE ET LA THÉORIE DES « SÉLECTIONS SOCIALES »

« Tous les êtres vivants sont soumis à la sélection naturelle ; l'humanité est soumise en outre aux sélections sociales, c'est-à-dire à l'influence du milieu créé par elle-même. L'étude de l'homme comprend donc une branche de plus que celle des autres animaux, l'anthroposociologie, qui a pour objet l'étude des réactions réciproques de la race et du milieu social » (Vacher de Lapouge, 1909 *a*, p. vii). Le postulat essentiel de l'anthroposociologie est que « les actions humaines sont déterminées par une structure cérébrale héréditaire » (1909 *a*, p. 307). Dans *L'Argen* (1899, p. 449), Lapouge se désigne lui-même comme le fondateur de cette discipline nouvelle « en 1886 à Montpellier ». Il écrit, cependant, ailleurs (1909 *a*, p. 172) : « L'homme de génie de l'anthroposociologie a été le comte de Gobineau (...) L'anthroposociologie date de l'*Essai sur l'inégalité*. »

Il n'est pas possible ici d'explorer les relations entre les théories de Lapouge et certains travaux antérieurs (ceux, notamment, de Gobineau, Darwin, Clémence Royer, Taine, Galton, Broca) ou contemporains (d'Arsène Dumont, Le Bon, Ammon, Woltmann...). Il n'est pas possible, non plus, de présenter en détail l'analyse des différentes « sélections sociales » et les « lois » de

l'anthroposociologie (voir Ammon, 1895 et 1896 ; Hankins, 1926 ; Sorokin, 1928). Mais nous pouvons du moins retracer le mouvement général de la pensée de Lapouge.

1) Dans un premier temps, il construit les idéaltypes des configurations de traits somatiques et psychiques « supérieures » et « inférieures », c'est-à-dire qui seraient supposées, respectivement, se répandre ou disparaître dans l'hypothèse où la sélection naturelle « originelle » pourrait s'exercer pleinement sans être « entravée » par les sélections sociales. Ces configurations idéaltypiques hiérarchisées, Lapouge les dénomme « races ». Postulant la détermination des actions humaines « par une structure cérébrale héréditaire », l'anthroposociologie retient comme signe distinctif des « races » un indice assez directement lié à la structure cérébrale, soit l'« indice céphalique » (1896, p. 30-31). Cet indice permet de distinguer dans la population actuelle de l'Europe trois « races » principales qui se différencient par des traits anatomiques auxquels correspondent des traits psychologiques (1887 a, p. 79-80 ; 1896, p. 13 sq.) : *Homo Europaeus* ou race aryenne (dolichocéphale blond), *Homo Alpinus* (brachycéphale brun), *Homo Contraciis* (Méditerranéen).

Il convient de souligner que cette notion de race est d'« ordre zoologique » (1896, p. 7). Pour désigner une communauté constituée d'éléments de races différentes, mais partageant une même culture, « soumis aux mêmes influences mésologiques, aux mêmes causes de sélection », Lapouge forge, le premier semble-t-il, le vocable « ethnîe » : « J'ai proposé ethnîe ou ethnîe, vocables dont le premier est plus correct, le second plus facile à prononcer » (1896, p. 10). Conséquence entre autres : « les Juifs sont, non pas une race, mais une nationalité » (1896, p. 139) ou encore une « race ethnographique » (1899, p. 465) comprenant elle-même une élite d'« eugéniques » (c'est-à-dire de « sujets héréditairement doués »), en d'autres termes, des dolichocéphales ou encore des « Aryens » (à propos des transformations que les pangermanistes puis les nazis ont fait subir à la perspective de Lapouge, voir Seillière, 1909 ; Vacher de Lapouge, 1915 ; Lutzhöft, 1971).

2) Dans un deuxième temps, Lapouge croit pouvoir observer que les sélections sociales aboutissent à inverser l'« ordre naturel » en permettant aux dysgéniques de submerger les eugéniques. C'est la « loi de plus rapide destruction des plus parfaits » (1896, p. 456) sous l'effet conjugué des « sélections » :

- « militaire » : les guerres modernes éliminent surtout les meilleurs, les dysgéniques échappant au service, etc. ;
- « politique » : c'est le règne des coteries et des partis politiques, favorable aux médiocres ;
- « religieuse » : le célibat sacerdotal a interdit à de très nombreux eugéniques de se reproduire ; les persécutions religieuses ont entraîné la disparition de nombreux êtres d'élite ;
- « morale » : la charité profite aux dysgéniques ;
- « légale » : l'interdiction de la polygamie, par exemple, nuit aux eugéniques ;

- « économique » : la ploutocratie favorise l'élimination de l'aristocratie intellectuelle, conduit à multiplier les mariages dictés par des raisons financières aux dépens des considérations d'eugénisme ;
- « professionnelle » : les individus les plus qualifiés ont généralement une fécondité moindre ;
- « urbaine » : les villes drainent les eugéniques puis les stérilisent, etc.

D'où ce pessimisme fondamental de Lapouge : « Le progrès est une pure conception humaine. L'évolution (...) ne tend pas indéfiniment vers le mieux, elle ne tend vers rien (...) Il n'y a pas de paradis, même sur terre. Il ne faut pas demander à la science plus qu'elle ne peut donner. Elle donne à l'homme conscience et puissance. Elle n'a pas un pouvoir direct sur le bonheur : pour cela il faut s'adresser au prêtre, au sorcier, au marchand d'alcool, de morphine, à l'armurier surtout, marchand de suicide » (1899, p. 512).

3) Troisième temps : le sursaut volontariste. La « sélection systématique » peut permettre de « refondre la nature humaine ». « N'est-il pas possible d'employer la force formidable de l'hérédité à combattre ses propres ravages, et d'opposer une sélection systématique à la sélection destructrice et déréglée qui met l'humanité en péril ? » (1896, p. 458). Lapouge examine différentes propositions possibles (constituer une hiérarchie de castes spécialisées et fermées, une race dominante ubiquiste, une race unique...) et suggère plusieurs innovations : le *Man-Book*, conçu sur le modèle du *Stud-Book* ou du *Herd-Book* (1896, p. 475), le « service sexuel » obligatoire (1896, p. 485), etc.

Il va, par ailleurs, jusqu'à imaginer la création de « demi-hommes » : « Je ne regarde pas comme impossible *a priori* d'obtenir des hybrides des grands anthropoïdes entre eux et même avec l'homme (...). Avec la fécondation artificielle on pourrait arriver à créer des demi-hommes » (1896, p. 483-484). Cette idée a été redécouverte et a reçu, nous dit-on, un début d'application dans la Chine de Mao. Selon le journal de Shanghai *Wen Hui Bao* (cité dans *Le Monde*, 19 décembre 1980), des chercheurs chinois, en vue de créer une espèce hybride capable d'effectuer des travaux simples, auraient, en 1967, procédé à l'insémination artificielle d'un chimpanzé femelle avec du sperme humain. Mais des « gardes rouges » détruisirent le laboratoire qui abritait cet animal d'élite. La guenon périt dans la tourmente. Elle était alors, paraît-il, « enceinte » de trois mois...

LE SANG ET LE SENS : VACHER DE LAPOUGE ET LA SOCIOLOGIE DES VALEURS

Les trois premiers volumes — et eux seuls — de *L'Année sociologique* comportaient une rubrique « Anthroposociologie » confiée à Muffang. Le directeur, Durkheim (1896-1897, p. 519),

parlant au nom « des sociologues », crut devoir la présenter dans le premier volume en ces termes : « Il a pu sembler parfois que l'anthropologie tendait à rendre inutile la sociologie. En essayant d'expliquer les phénomènes historiques par la seule vertu des races, elle paraissait traiter les faits sociaux comme des épiphénomènes sans vie propre et sans action spécifique. De telles tendances étaient bien faites pour éveiller la défiance des sociologues. Mais l'*Année sociologique* a, avant tout, pour devoir de présenter à ses lecteurs un tableau complet de tous les courants qui se font jour dans les différents domaines de la sociologie. D'ailleurs, on ne sait jamais par avance quels résultats peuvent se dégager d'un mouvement scientifique. Très souvent, alors qu'il manque ce qui était primitivement son but principal et sa raison d'être apparente, il produit, au contraire, sur des points secondaires des conséquences importantes et qui durent. »

Bouglé (1899, p. 75-76) exprimait un peu différemment ses objections : « La race reste, jusqu'à nouvel ordre, une force occulte à laquelle il ne faut faire appel qu'en désespoir de cause ; mesures et statistiques ne doivent pas nous faire illusion : l'explication anthropologique n'est et ne sera longtemps, sinon toujours, qu'un pis-aller. »

Les positions des sociologues durkheimiens et des anthroposociologues étaient si éloignées les unes des autres qu'il ne pouvait se produire entre eux ni débats ni conflits réels. Pour les uns la solidarité sociale reposait sur l'adhésion à des valeurs communes, pour les autres sur les liens et la voix du sang ; pour les uns sur le consensus, pour les autres sur la consanguinité (dans un sens plus ou moins large).

Il n'est que de voir comment Lapouge interprétait l'anomie. En l'attribuant, certes, comme Durkheim, à une multiplicité dysharmonique mais — l'opposition est radicale — pas à celle des *valeurs* : à celles des *hérédités* chez les « métis » dolichocéphales-brachycéphales dont le nombre, disait-il, ne cessait de s'accroître. « Le métis ne sent pas la charge d'une race à perpétuer : il sent que chez lui se heurtent les hérédités de plusieurs. Ce n'est pas une race qu'il aurait à perpétuer, c'est deux, c'est plusieurs, c'est-à-dire l'impossible en soi. Par là s'explique l'égoïsme social et la rupture des liens sociaux. Dans mon mémoire de 1886 sur la dépopulation j'écrivais : 'Cette résorption dans le moi de tous les sentiments de race, de nation, de famille, substitue au peuple une simple collection d'individus juxtaposés' » (1896, p. 192).

Notons, cependant, que les transformations espérées par Vacher de Lapouge s'expliquaient mal dans les termes purement biologiques de sa doctrine. Car ce sursaut volontariste susceptible de contrecarrer, pour un temps assez long, l'inéluctable « loi de plus rapide destruction des plus parfaits » comment l'expliquer sans concéder à l'esprit une certaine autonomie vis-à-vis de l'hérédité, sans admettre la possibilité d'une discordance entre la voix de la conscience et la voix du sang ?

Entre la pensée libérale et l'anthroposociologie les rapports sont, nous allons le voir, à la fois plus étroits et plus conflictuels.

LE SANG ET LE TRAVAIL :

VACHER DE LAPOUGE ET LA PENSÉE LIBÉRALE

Examinons comment un grand théoricien du libéralisme, Ludwig von Mises (1922, p. 360-375), réagit à l'anthroposociologie. Il considère que les tenants de cette doctrine :

- 1) ont raison d'admettre l'idée de l'inégalité naturelle des hommes : « La théorie raciste ne contient rien qui contredise la doctrine de la division sociale du travail. Les deux théories se concilient fort bien. On peut parfaitement admettre que les races diffèrent entre elles par l'intelligence et la volonté et en conséquence sont inégalement douées pour la vie en société, et que les races supérieures se distinguent précisément par leur aptitude particulière à constituer des sociétés homogènes. Cette hypothèse éclaire maints aspects de l'évolution sociale qu'il ne serait pas aisé de comprendre autrement » (Von Mises, 1922, p. 373-374) ;
- 2) mais qu'ils ont tort de supposer que les individus les plus doués appartiennent (presque) tous à une même « race » définie selon des critères morphologiques : « On a dû peu à peu reconnaître qu'il n'existe aucun rapport entre l'indice crânien et les qualités morales et intellectuelles des individus, contrairement à ce qu'enseigne l'école anthroposociologique de Lapouge » (Von Mises, 1922, p. 372) ;
- 3) qu'ils ont raison de considérer les guerres modernes et le militarisme comme contre-sélectifs : « Lapouge a montré que la guerre n'aboutit à la sélection des plus forts et des mieux doués que chez les peuples primitifs ; chez les peuples civilisés au contraire cette sélection agit au détriment de la race (...) Les résultats obtenus par la science raciale ne permettent aucunement de contredire la théorie libérale de l'évolution sociale. Ils la confirment bien plutôt » (Von Mises, 1922, p. 375) ;
- 4) mais qu'ils ont tort de ne pas faire de la « coopération pacifique des hommes » un idéal : « La théorie libre-échangiste prouve que les mieux doués ont intérêt à collaborer avec les moins doués, que la coopération sociale leur assure à eux aussi les avantages du rendement plus élevé du travail fourni en commun. La théorie raciste n'apparaît en opposition avec la théorie libérale que lorsqu'elle se met à prêcher la lutte entre les races (...) [on ne peut] opposer utilement [la théorie raciste] qu'aux vieux slogans du droit naturel » (Von Mises, 1922, p. 374-375).

Le théoricien libéral considère que l'augmentation de la productivité entraînée par la concurrence et par la division du travail (laquelle découle de l'inégalité naturelle des talents et de l'inéluctable phénomène de rareté), la propriété privée des moyens de production, la restriction volontaire des naissances et la mise hors d'état de nuire des individus qui ne respectent pas les lois positives de la collectivité, il considère, dis-je, que toutes ces conditions permettent seules d'atteindre progressivement à ce double idéal de paix et de prospérité.

Supposons un instant que Lapouge accepte de mettre entre parenthèses ses hypothèses crâniologiques. N'écrivait-il pas d'ailleurs : « Il importe de remarquer combien sont indépendantes la théorie des sélections sociales, presque entièrement sociologique, telle que je l'ai construite avant 1890, et celle de la différence de l'indice céphalométrique, ou, plus généralement, des caractères morphologiques des catégories sociales produites par ces sélections » ? (Vacher de Lapouge, 1909, p. xxviii). Il semblerait alors que les conceptions de Lapouge et de von Mises présentent des points communs importants : le refus des « vieux slogans du droit naturel » et du militarisme moderne, mais également, au moins une origine commune, l'œuvre de Malthus. Certes, Lapouge professe un anti-ploutocratisme virulent que ne semble guère partager le libéral von Mises. Mais on pourrait, semble-t-il, tenir cette divergence d'attitude pour peu significative : l'expliquer, par exemple, par les déceptions professionnelles, les difficultés matérielles de l'anthroposociologue français.

Regardons-y cependant de plus près. Ce n'est pas pour ce que le ploutocratisme interdirait d'obtenir le « plus grand bonheur possible » des membres de la collectivité que Lapouge critique ce système, mais pour une tout autre raison. C'est que, considère-t-il, l'appétit des richesses qu'entretient le régime ploutocratique perturbe gravement la « sélection sexuelle » et, plus généralement, l'ensemble des sélections sociales. Le choix du conjoint s'opère en fonction de la fortune plutôt que de la santé, de l'énergie, de l'intelligence, etc. Les contraintes du standing dans la société ploutocratique sont telles que les éléments les plus eugéniques ne peuvent se reproduire, ou, pour le moins, se reproduire autant que les éléments dysgéniques.

En outre, si Lapouge est opposé au militarisme, ce n'est assurément pas pour les mêmes raisons que von Mises. Il s'agit pour ce dernier, d'une part, de ne pas détruire inutilement des richesses naturelles et des capitaux, d'autre part, de conserver la vie *existante*, c'est-à-dire, à la fois, une force de travail et une source de satisfaction subjectives. Pour Lapouge, la guerre moderne est mauvaise essentiellement parce qu'elle est devenue un carnage d'eugéniques, parce que donc elle détruit un capital de compétence et d'énergie, mais également un capital de potentialités (génétiques) — en d'autres mots, parce qu'elle détruit non seulement de la vie existante, mais surtout une catégorie *supérieure* d'êtres vivants et d'êtres *potentiels*. Deux grandes transformations donc : passage de la quantité à la qualité, de l'existence réelle à l'existence potentielle.

Von Mises définit l'homme comme un agent libre, conscient, responsable, producteur de valeur et de satisfactions, propriétaire par nature, capable de limiter volontairement sa descendance en fonction des ressources qu'il tire de son travail. C'est sur une représentation de l'homme profondément différente que Lapouge fonde sa théorie. L'homme serait d'abord le produit de sa « race » (on dirait aujourd'hui : de ses gènes), ce par quoi elle s'exprime,

perdure, s'améliore ou se détériore. Mais par sa conscience, surtout grâce à la science, l'homme peut agir sur ce qui le fait agir. Non pas seulement, comme le voudraient les environmentalistes, sur les conditions extérieures de l'action, mais sur les déterminants internes des attitudes et des comportements. Cette race dont il est le produit, l'homme en est en même temps le producteur.

Peu importe donc que l'éphémère vecteur des germes de la vie soit heureux ou non. Ce qui est, par contre, exigé de lui, c'est qu'il remplisse son *devoir*, qu'il soit à la hauteur de sa *mission* : perpétuer la race et, si possible, contribuer à l'améliorer.

Essayons de « traduire » le point de vue de Lapouge dans la langue de l'économiste libéral. Cette traduction est certes insatisfaisante et l'anthroposociologue ne l'aurait probablement guère goûtée. Nous pourrions dire que si l'on accepte la conception de Lapouge il conviendrait d'ajouter aux trois facteurs de production traditionnellement distingués par les penseurs libéraux — la *Nature* (ou la Terre), le *Capital*, le *Travail* — un quatrième facteur auquel serait reconnu un rôle éminent : le *Germen*, qui recèle ce patrimoine héréditaire que le milieu ne peut « instruire ».

Mais introduire ce nouveau facteur c'est semer la plus effroyable confusion dans les modèles de l'économiste libéral. Car avec ce facteur vont s'immiscer dans les données du « calcul » bien des acteurs que la pensée libérale était portée à tenir pour « inexistant » parce que, effectivement, ils ne sont plus ou ne sont pas encore.

Comment l'économiste libéral se représente-t-il l'enfant vivant ? Il l'assimile à une sorte de bien appartenant à l'acteur économique responsable qui en a la charge. Ainsi, l'économiste néo-libéral américain Gary S. Becker (1976, p. 171-194) définit l'enfant comme un bien de consommation durable producteur de satisfactions, essentiellement psychologiques, pour ses parents (en d'autres temps, on aurait probablement plus insisté sur les apports en travail — mais cela ne change rien fondamentalement au problème). C'est en tant qu'il opère une ponction sur des ressources rares et qu'il procure un « revenu psychique » à ses parents que cet enfant vivant est pris en considération. Les individus déjà morts — et notamment les ascendants — n'interviennent que médiatement sous la forme des institutions qu'ils ont modelées, des transformations qu'ils ont fait subir à la Nature, des capitaux qu'ils ont constitués grâce à leur effort de production et d'épargne. Des individus à naître — et, en particulier, des futurs descendants — il n'est point tenu compte. Les parents sont supposés adapter rationnellement le nombre de leurs enfants à leurs ressources économiques. Seuls ces vivants — par définition, « librement » et « consciemment » conçus — sont dignes d'intérêt (et de calcul).

La perspective de Lapouge est bien différente et, semble-t-il, difficilement conciliable avec celle du libéralisme. Car, pour lui, la société n'est pas constituée que de vivants. Il ne se la représente pas non plus, à la manière de la sociologie spiritualiste, comme un organisme d'idées sur lequel pèserait l'ensemble des traditions

légues par les ancêtres. Elle est pour lui l'expression d'un entre-lacs d'innombrables lignées germinales issues de la matière et appelées à y retourner.

« La seule immortalité à laquelle l'homme puisse prétendre, celle qui n'est point du domaine des rêves théologiques, c'est celle qu'il s'assure en transmettant son plasma aux générations futures. Chacun de ses descendants est une partie de lui-même, indéfiniment reproduite, transmise, et construisant des organismes nouveaux. Cette immortalité matérielle par la génération, le monde antique en a eu d'instinct une notion très vive. Le double culte des ancêtres et de la génération possédait une base scientifique infiniment supérieure à celle de toutes les religions spiritualistes » (Vacher de Lapouge, 1896, p. 190-191). Ses descendants sont donc, en un sens, pour l'individu une « bénédiction » pour autant qu'ils lui assurent une certaine forme d'immortalité. Mais s'en tenir à cette image reviendrait à ne pas comprendre ce en quoi Lapouge se distingue radicalement de l'humanisme libéral. Car l'individu est tirailé de toutes parts : par ses ascendants, ces dictateurs qui lui enjoignent de se reproduire et, par ses descendants potentiels, ces parasites qui semblent le tirer vers la tombe. Ses ancêtres le poussent à l'amour et ses enfants l'aspirent vers la mort. Envers les uns et les autres, des devoirs, rien que des devoirs. « L'individu est écrasé par sa race, et n'est rien » (1899, p. 511). « L'individu est (...) une construction latérale, une tige poussée sur le rhizome invisible et immortel de l'espèce » (1896, p. 48). « La morale sélectionniste met le devoir envers l'espèce à la place suprême, là où celle du christianisme met les devoirs envers Dieu » (1896, p. 191).

Que de différences dès lors entre la définition de la « bonne vie » par les libéraux et celle de Vacher de Lapouge. La « bonne vie » des libéraux, c'est une existence dont on cherche à tirer le plus de valeur (économique), le plus d'agréments, de « qualité de vie ». La « bonne vie », selon Lapouge, c'est ce patrimoine génétique de qualité que l'on a reçu de ses ascendants et que l'on doit transmettre en l'unissant à d'autres patrimoines de qualité comparable.

Vacher de Lapouge restait profondément imprégné de ce catholicisme qu'il abhorrait. Chaque individu n'est-il pas, à ses yeux, comme le messie de ces quasi-divinités inflexibles, les lignées germinales, les races ? Le rapprochement avec la doctrine catholique pourrait d'ailleurs être poussé assez loin. Ces messies, comme le Christ, homme et Dieu à la fois, ont une double nature : êtres mortels et, en même temps, supports de cellules quasi immortelles, créatures éphémères et créateurs de vie. *Soma et germen* : n'est-ce pas là le *secret dualisme du nouveau monisme* ? Les citations suivantes de Lapouge invitent en tout cas à poser cette hypothèse (à laquelle je compte consacrer ailleurs un examen plus approfondi). « Ce qui est immortel, ce n'est pas l'âme, personnage douteux et probablement imaginaire, c'est le corps ou plutôt le plasma germinatif. (...) L'individu qui meurt sans laisser

de descendance met fin à l'immortalité de son ascendance. Il achève de tuer ses morts. Cette immortalité relative, qui durera tant que seront répétés les rites de la fécondation, c'est la seule : toute autre est chimère. (...) l'hérédité physique et psychique est l'effort de l'univers pour conserver la conscience de soi-même. Les êtres vivants sont vraiment les dépositaires de la conscience du monde. Cette conscience s'élève des animaux inférieurs jusqu'à l'homme, et de l'homme jusqu'au savant [! A.B.]. On pourrait dire que ceux-ci sont les cellules du cerveau cosmique. [...] Immortalité, réveil cosmique, tout a la fécondation pour base. C'est pourquoi l'acte sexuel n'est pas seulement un acte créateur par l'évocation d'un être nouveau, l'accomplissement de la condition absolue de l'immortalité : il rayonne d'un caractère divin parce qu'il est la transmission de la conscience du monde, il devient théogonique. C'est pourquoi le péché absolu, c'est l'infécondité » (1896, p. 306-307).

LES APORIES DE L'ARISTOCRATISME SOCIALISTE

Nous venons de confronter les théories de Lapouge à deux grandes traditions sociologiques : l'une pour qui le maintien du lien social suppose un accord sur des valeurs, un consensus ; l'autre qui assimile la cohésion sociale à la coopération économique. Selon la première tradition, les membres de la société restent soudés les uns aux autres parce qu'ils partagent une même éthique, une même représentation du tout social. Selon la seconde tradition, les individus maintiennent leur unité parce qu'ils ont besoin les uns des autres, compte tenu de cette division du travail qui seule permet l'accroissement de la productivité. A vrai dire, Lapouge, s'il a été critiqué par les sociologues des valeurs, ne leur a guère accordé d'attention. Car, dans sa conception moniste, le sang déterminant en quelque sorte le sens, le problème du consensus ne se posait pas : il suffisait, lui semblait-il, pour pallier l'anomie, d'instaurer une certaine homogénéité raciale ou, encore, une stricte hiérarchie de groupes raciaux distincts, un système de « castes biologiques ». Par contre Lapouge, parce qu'il se situait en partie sur le terrain du libéralisme — en raison de ses présupposés utilitaristes mais aussi peut-être de certains penchants libertaires —, s'est montré beaucoup plus soucieux de « dépasser » la doctrine de la division du travail. Lapouge semble s'être efforcé de découvrir un niveau d'analyse auquel il soit possible de retrouver ce que dispensait l'idéal chrétien, ce que le libéralisme n'était pas parvenu à substituer à cet idéal : un paradis, une hiérarchie, la solidarité, la continuité.

Certes, le libéralisme du XVIII^e et du XIX^e siècles n'était pas demeuré étranger à cette quadruple quête.

Au *paradis céleste perdu*, les libéraux avaient tenté de substituer le mythe d'un Eden qui se dévoilerait progressivement aux regards émerveillés des humains. Les dimensions essentielles de ce mythe

étaient celle de la perfectibilité (non seulement morale et psychologique, mais également organique), celle encore du progrès des Lumières et de la production et, en conséquence, du progrès du bonheur.

À la *hiérarchie des temps aristocratiques perdue*, hiérarchie des états, c'est-à-dire des conditions et des honneurs largement héréditaires, les libéraux avaient opposé en gros deux formes principales de hiérarchisation : dans l'ordre économique, la hiérarchie des *classes sociales* procédant « naturellement » de la division du travail et, dans l'ordre politique, la différenciation — de leur point de vue, nécessaire et légitime — entre la masse des citoyens et l'*élite* éclairée. Hiérarchies souples, fluctuantes, non assurées de leur stabilité, fondées sur les capacités et les œuvres et non plus sur cette prédestination découlant du hasard de la naissance : pseudo-hiérarchies assurément aux yeux de l'*Homo hierarchicus* d'antan (L. Dumont, 1966), mais hommages, néanmoins, rendus par le « vice » d'*Homo aequalis* aux vertus aristocratiques.

Les libéraux n'avaient pas non plus méconnu les besoins de solidarité entre les individus vivants et de continuité entre les générations. Selon Tocqueville (1840, p. 105-106) : « Chez les peuples aristocratiques, les familles restent pendant des siècles dans le même état et souvent dans le même milieu. Cela rend, pour ainsi dire, toutes les générations contemporaines. Un homme connaît presque toujours ses aïeux et les respecte ; il croit déjà apercevoir ses arrière-petits-fils, et il les aime. Il se fait volontiers des devoirs envers les uns et les autres (...) » Alors que, poursuivait-il, « chez les peuples démocratiques, de nouvelles familles sortent sans cesse du néant, d'autres y retombent sans cesse, et toutes celles qui demeurent changent de face ; la trame des temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface ». D'autre part, « l'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part ».

Au problème de la *solidarité sociale perdue* les libéraux avaient apporté deux grands types de solutions. Ceux qui acceptaient l'idée de l'hétérogénéité naturelle des êtres humains penchaient pour la théorie d'une harmonisation spontanée des égoïsmes ou encore de l'« identité naturelle des intérêts » (E. Halévy, 1901, t. I, p. 21 et 160). Ceux qui s'avéraient plus sensibles à l'égalitarisme démocratique étaient portés à adopter l'idée d'une harmonisation autoritaire des intérêts individuels.

Quant à la *continuité perdue entre les générations*, les libéraux n'offraient guère à lui substituer qu'une continuité médiatisée par les choses et ne portant que sur les générations immédiatement contiguës : la continuité permise par la transmission du patrimoine matériel, en tant que le montant des ressources matérielles est ce qui est censé déterminer le nombre des enfants. En d'autres termes, l'individu, selon les libéraux, ne fait pas procéder son effort productif de l'impératif de prolonger sa lignée, mais il

se doit, en principe, d'ajuster sa progéniture au montant des fruits de son travail. En conséquence, l'idée d'un progrès graduel des conditions matérielles d'existence devait permettre de résoudre le problème du remplacement des générations. Les libéraux considéraient que résoudre le problème économique de la production c'était apporter en même temps une solution au problème de la reproduction démographique.

Vacher de Lapouge refusait d'admettre que ce fussent là des solutions. Pas de paradis terrestre, pas de progrès matériel illimité, pas de perfectibilité organique indéfinie par les moyens du libéralisme, c'est-à-dire par le travail et l'éducation. D'autre part, la hiérarchie des classes ne reflétait aucunement la hiérarchie des utilités sociales réelles : la ploutocratie n'était qu'une « médiocratie ». Enfin, point de consensus, point, non plus, de stabilité des croyances mais une « crise de doute et de lassitude » (1897, p. 1) favorisée d'ailleurs par l'essor du transformisme.

Le libéralisme ne permettait donc de retrouver ni le paradis, ni la hiérarchie, ni la solidarité. Et surtout ce régime semblait à Lapouge incapable de maintenir la continuité des générations, de prévenir la dépopulation et surtout la disparition progressive des eugéniques. En France, écrivait-il, « l'émiettement est extrême (...), la famille n'existe plus, et (...) il ne subsiste aucun souci des ancêtres et de la postérité (...) L'Etat manque de prévoyance en ne s'occupant que des individus » (1887 c, p. 545).

Lapouge devait donc trouver un niveau d'analyse où la dépopulation mais surtout le déclin des eugéniques, la *détérioration raciale* apparaîtraient comme les maux évitables principaux. Maux conçus comme bien plus graves que la *misère*, la *maladie*, le *vice* ou la *tyrannie*. Peu importerait, de ce nouveau point de vue, que les dysgéniques soient exploités ou malheureux, que les eugéniques pour se reproduire adoptent des comportements que la morale ou les religions régnantes réprouvent (la polygamie, par exemple), que la tyrannie doive s'exercer aux dépens des « droits de l'homme ».

Ce niveau, c'était celui du germen. Niveau des déterminants non seulement de la continuité des générations, mais encore de la solidarité et de la hiérarchie sociales ainsi que du progrès de la race. A ce niveau, la question politique essentielle n'était plus la question du bien-être et de l'intégration des classes sociales inférieures (ce en quoi consiste, pour l'essentiel, ce que l'on appelait alors la *question sociale*). Ce n'était pas non plus le problème quantitatif du chiffre de la population, toutes classes et « races » confondues, en d'autres termes, la *question démographique*. Il fallait placer au premier plan des préoccupations de la collectivité la *question de la reproduction différentielle et de la suprématie politique des « classes biologiques » supérieures*, soit la *question eugénique*. S'inquiéter principalement non de la paupérisation ou de la dépopulation, mais de la détérioration de la race, non de la quantité de bonheur ou seulement du nombre des hommes, mais de la qualité des caractères héréditaires représentés dans la population.

A vouloir concilier, en matière d'eugénique, des aspirations politiques de nature socialiste (collectivistes, interventionnistes, anti-individualistes, anti-ploutocratiques) avec une sensibilité profondément aristocratique (hiérarchiste, anti-démocratique, volontiers libertaire), Vacher de Lapouge allait se trouver placé devant des contradictions probablement insolubles ou, du moins, des apories grosses de risques majeurs. Nous ne pouvons ici évoquer que trois d'entre elles.

1) *Liberté et déterminisme*

« La découverte des lois de l'évolution sociale ouvre une période nouvelle, celle des transformations conscientes, voulues, et qui répondent à peu près à l'épithète commune d'actes libres » (Vacher de Lapouge, 1887 *c*, p. 520). Le risque, ici, était de conférer à la volonté arbitraire des interprètes des « lois de l'évolution » les attributs habituels du déterminisme naturel et notamment l'inéluctabilité et l'insensibilité.

2) *Classe et caste biologiques*

Puisque Lapouge et les eugénistes interventionnistes proposaient, en quelque sorte, d'asservir la traditionnelle division du travail à ce qu'on pourrait appeler une division des lignées germinales ou des « races », il fallait que la différenciation en « classes sociales » s'effaçât peu à peu pour laisser la place à une différenciation nouvelle en groupements biologiques. Mais ces groupements devaient-ils prendre la forme de « castes » héréditaires ou de « classes » ? Les idées du théoricien « aristo-socialiste » (1896, p. 471) en cette matière semblent assez fluctuantes. Cette indécision ne doit pas nous étonner outre mesure. Alexis Carrel, dans un ouvrage célèbre paru l'année qui a précédé celle de la mort de Lapouge, préconisait, à quelques pages de distance, la « construction » d'une aristocratie biologique qui soit, à la fois, non héréditaire et héréditaire (1935, p. 373 et 380). Hitler qui se proclamait « le réalisateur du marxisme » (Rauschning, 1939, p. 254) tout en affirmant, par ailleurs, que « la société sans classes des marxistes est une folie » (p. 83) hésitait lui aussi entre ces deux idées (p. 84-87).

3) *Nation et race*

On pressent les conséquences possibles de la tension entre ces deux représentations du lien social. Le danger majeur réside dans le désir de faire coïncider ces deux « espaces » par une politique de « purification raciale » de la nation ou encore de faire disparaître l'idée de nation au profit de celle de race. Les eugénistes socialistes de la fin du xix^e et du xx^e siècle contribuèrent à rendre crédible ce projet politique dont Lapouge mesurait cependant les redoutables implications : « Si l'on voulait faire une division de l'Europe

d'après les races, je défie qu'on puisse jamais poser une borne frontière ! Ce n'est pas toutefois que la question de race n'ait une importance majeure : je suis convaincu au contraire qu'au siècle prochain on s'égorgera par millions pour un ou deux degrés en plus ou en moins dans l'indice céphalique. C'est à ce signe, remplaçant le *shiboleth* biblique et les affinités linguistiques, que se feront les reconnaissances de nationalité. Seulement il ne s'agira plus, comme aujourd'hui, de questions de frontières à reculer de quelques kilomètres ; les races supérieures se substitueront par la force aux groupes humains attardés dans l'évolution, et les derniers sentimentaux pourront assister à des copieuses exterminations de peuples » (1887 b, p. 150-151).

CNRS, Paris.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMMON (Otto), 1895, *L'ordre social et ses bases naturelles. Esquisse d'une anthroposociologie* (1^{re} éd. all., 1895), trad. et avant-propos par H. MUFFANG, Paris, Albert Fontemoing, 1900, xxviii-516 p.
- AMMON (Otto), 1896, Histoire d'une idée. L'anthroposociologie (art. all. de 1896, trad. par H. MUFFANG), *Revue internationale de Sociologie*, vol. 6, n° 3, mars 1898, 145-181.
- BECKER (Gary S.), 1976, *The economic approach to human behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, 314 p.
- BÉGOUËN (Henri), 1936, Vacher de Lapouge le père de l' « Aryanisme », *Journal des Débats politiques et littéraires*, 148^e année, n° 232, 22 août 1936, 3.
- BÉJIN (André), 1980, *Malthus et les darwinistes sociaux*, Communication au Congrès international de Démographie historique « Malthus hier et aujourd'hui » (Paris, Unesco, 27, 28, 29 mai 1980), Actes du Congrès à paraître, Paris, Ed. du CNRS.
- BOUGLÉ (Célestin), 1897, Anthropologie et démocratie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 5, n° 4, juillet 1897, 443-461.
- BOUGLÉ (Célestin), 1899, *Les idées égalitaires*, Paris, Félix Alcan, 1899, 251 p.
- BOUGLÉ (Célestin), 1904, *La démocratie devant la science. Etudes critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation* (1^{re} éd., 1904), 3^e éd. augmentée d'une préface sur « La sociologie monarchiste », Paris, Félix Alcan, 1923, xx-312 p.
- CARREL (Alexis), 1935, *L'Homme, cet inconnu* (1^{re} éd., 1935), Paris, Presses Pocket, 1979, 410 p.
- CLARK (Linda L.), 1981, Social Darwinism in France, *Journal of Modern History*, vol. 53, n° 1, mars 1981, On-Demand Supplement : D1025-D1043.
- CLAUX (Léon), 1897, Du sélectionnisme optimiste au sélectionnisme pessimiste, *La Revue socialiste*, vol. 26, n° 151, juillet 1897, 58-69.
- CLOSSON (Carlos C.), 1898, La hiérarchie des races européennes (art. de 1897 trad. de l'américain par H. MUFFANG), *Revue internationale de Sociologie*, vol. 6, n° 6, juin 1898, 416-430.

- COLOMBAT (Jean), 1946, *La fin du monde civilisé. Les prophéties de Vacher de Lapouge*, Paris, Vrin, 1946, 221 p.
- DUMONT (Louis), 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* (1^{re} éd., 1966), nouv. éd. augm., Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, XL-449 p.
- DURKHEIM (Emile), 1896-1897, Présentation de la rubrique Anthroposociologie, *L'Année sociologique*, 1^{re} année, 1896-1897, 519.
- GAUTIER (Emile), 1880, *Le darwinisme social*, Paris, Derveaux, 1880, xvi-89 p.
- GRASSÉ (Pierre-Paul), 1980, *L'homme en accusation. De la biologie à la politique*, Paris, Albin Michel, 1980, 354 p.
- GUIRAL (Pierre), 1977, Vue d'ensemble sur l'idée de race et la gauche française, p. 34-47, in GUIRAL (Pierre), TEMIME (Emile) (éd.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Ed. du CNRS, 1977, 281 p.
- HALÉVY (Elie), 1901-1904, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Félix Alcan, 3 t. : 1901 (xvi-447 p.), 1901 (iv-385 p.), 1904 (vi-512 p.).
- HANKINS (Frank H.), 1926, *La race dans la civilisation. Une critique de la doctrine nordique* (1^{re} éd. américaine, 1926), Paris, Payot, 1935, 332 p.
- HOFSTADTER (Richard), 1944, *Social darwinism in American thought* (1^{re} éd., 1944), éd. rev., Boston, Beacon Press, 1955, viii-248 p.
- JACOBY (Paul), 1881, *Etudes sur la sélection chez l'homme* (1^{re} éd., 1881), 2^e éd. rev. et augm., Avant-propos de Gabriel TARDE, Paris, Félix Alcan, 1904, xviii-620 p.
- LUTZHÖFT (Hans-Jürgen), 1971, *Der Nordische Gedanke in Deutschland, 1920-1940*, Stuttgart, Ernst Klett, 1971, 439 p.
- MÜHLMANN (Wilhelm E.), 1972, Sozialdarwinismus, p. 710-715, in BERNSDORF (Wilhelm) (ed.), *Wörterbuch der Soziologie*, Frankfurt-am-Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1972, 961 p.
- MUFFANG (Henri), 1896-1899, Analyses de travaux d'anthroposociologie, *L'Année sociologique*, 1^{re} année, 1896-1897 (p. 519-533) ; 2^e année, 1897-1898 (p. 565-576) ; 3^e année, 1898-1899 (p. 583-595).
- MUFFANG (Henri), 1900, Avant-propos, p. v-xxiii, in AMMON (Otto), *L'ordre social et ses bases naturelles. Esquisse d'une anthroposociologie* (1^{re} éd. all., 1895), trad. par H. MUFFANG, Paris, Albert Fontemoing, 1900, xxviii-516 p.
- NAGEL (Günter), 1975, *Georges Vacher de Lapouge (1854-1936). Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialdarwinismus in Frankreich*, Freiburg-im-Breisgau, Hans Ferdinand Schulz, 1975, 109 p.
- NOVICOW (Jacques), 1910, *La critique du darwinisme social*, Paris, Félix Alcan, 1910, 407 p.
- PATTE (Etienne), 1937, Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), *Revue générale du centre-ouest de la France*, vol. 12, n° 46-47, juin-septembre 1937, 769-789.
- PAULHAN (Fr.), 1896, Les sélections sociales d'après un livre récent, *Revue scientifique*, 4^e série, t. 6, n° 1, 4 juillet 1896, 13-18.
- RAUSCHNING (Hermann), 1939, *Hitler m'a dit* (1^{re} éd. all., 1939), Paris, Livre de Poche, coll. « Pluriel », 1979, 384 p.
- ROSTAND (Jean), 1940, *Science et génération*, Paris, Fasquelle, 1940, 199 p.
- ROSTAND (Jean), 1963, Quelques précurseurs : Charles Morel de Vindé, Camille Daresté, le Dr Dufossé, G. Vacher de Lapouge, *Revue d'Histoire des Sciences*, t. 16, n° 3, juillet-septembre 1963, 241-251.
- SÉE (Henri), 1933, Philosophies racistes de l'histoire : Gobineau, Vacher de Lapouge, H.-S. Chamberlain, *La Grande Revue*, 37^e année, n° 10, octobre 1933, 639-658.
- SEIDLER (Eduard), 1970, Evolutionismus in Frankreich, *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, vol. 53, n° 4, mai 1970, 362-377.

- SEIDLER (Eduard), NAGEL (Günter), 1973, Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) und der Sozialdarwinismus in Frankreich, p. 94-107, in MANN (Günter) (ed.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1973, iv-163 p.
- SEILLIÈRE (Ernest), 1909, Une école d'impérialisme mystique. Les plus récents théoriciens du pangermanisme, *Revue des Deux Mondes*, t. 50, 1^{er} mars 1909, 196-228.
- SOROKIN (Pitirim A.), 1927, *Social mobility* (1^{re} éd., 1927), reproduit dans *Social and cultural mobility*, New York, Free Press of Glencoe, 1964, vi-645 p.
- SOROKIN (Pitirim A.), 1928, *Contemporary sociological theories* (1^{re} éd., 1928), rééd., New York, Harper Torchbooks, 1964, xx-783 p.
- STARK (Werner), 1961, Natural and social selection, p. 49-61, in BANTON (Michael) (ed.), *Darwinism and the study of society. A centenary symposium*, London, Tavistock, 1961, xx-191 p.
- STERNHELL (Zeev), 1978, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil, 1978, 444 p.
- SUTTER (Jean), 1950, *L'eugénique. Problèmes, méthodes, résultats* (« Travaux et Documents » de l'INED, Cahier n° 11), Paris, PUF, 1950, 254 p.
- THUILLIER (Guy), 1977, Un anarchiste positiviste : Georges Vacher de Lapouge, p. 48-65, in GUIRAL (Pierre), TEMIME (Emile) (éd.), *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Ed. du CNRS, 1977, 281 p.
- TOCQUEVILLE (Alexis de), 1840, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2 (1^{re} éd., 1840), Paris, Gallimard, 1961, 422 p.
- TOCQUEVILLE (Alexis de), 1843-1859, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*, Paris, Gallimard, 1959, 395 p.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1886, L'hérédité (Revue critique), *Revue d'Anthropologie*, 15^e année, 3^e série, t. 1, 1886, 512-521.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1887 a, La dépopulation de la France, *Revue d'Anthropologie*, 16^e année, 3^e série, t. II, 1887, 69-80.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1887 b, L'anthropologie et la science politique, *Revue d'Anthropologie*, 16^e année, 3^e série, t. II, 1887, 136-157.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1887 c, Les sélections sociales, *Revue d'Anthropologie*, 16^e année, 3^e série, t. II, 1887, 519-550.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1888 a, De l'inégalité parmi les hommes, *Revue d'Anthropologie*, 17^e année, 3^e série, t. III, 1888, 9-38.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1888 b, L'hérédité dans la science politique, *Revue d'Anthropologie*, 17^e année, 3^e série, t. III, 1888, 169-191.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1896, *Les sélections sociales* (Cours libre de Science politique professé à l'Université de Montpellier 1888-1889), Paris, Albert Fontemoing, 1896, xii-503 p.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1897, Préface, p. 1-8, in HAECKEL (Ernst), *Le monisme, lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste* (1^{re} éd. all., 1892), trad. par G. VACHER DE LAPOUGE, Paris, Schleicher, 1897, 47 p.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1899, *L'Argen. Son rôle social* (Cours libre de Science politique professé à l'Université de Montpellier, 1889-1890), Paris, Albert Fontemoing, 1899, xx-569 p.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1908, Die Krisis in der sexuellen Moral, *Politisch-Anthropologische Revue*, vol. 7, n° 8, 1908, 408-423.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1909 a, *Race et milieu social. Essais d'anthroposociologie*, Paris, Marcel Rivière, 1909, xxxii-395 p.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1909 b, *Résumé des travaux scientifiques de M. G. Vacher de Lapouge*, Poitiers, Société française d'imprimerie et de Librairie, mars 1909, 26 p.

- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1915, Le paradoxe pangermaniste, *Mercur de France*, t. CXI, 1^{er} août 1915, 640-654.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1923, Dies irae. La fin du monde civilisé, *Europe*, t. 3, n° 9, 1^{er} octobre 1923, 59-67.
- VACHER DE LAPOUGE (Georges), 1926, Préface, p. 7-21, in GRANT (Madison), *Le déclin de la grande race* (1^{re} éd. américaine, 1916), Paris, Payot, 1926, 283 p.
- VEBLEN (Thorstein), 1898, Why is economics not an evolutionary science ? (1898), p. 215-240, in LERNER (Max) (ed.), *The portable Veblen*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, viii-632 p.
- VEBLEN (Thorstein), 1899, *Théorie de la classe de loisir* (1^{re} éd. américaine, 1899), Paris, Gallimard, 1970, xlii-279 p.
- VON MISES (Ludwig), 1922, *Le socialisme. Etude économique et sociologique* (1^{re} éd. all., 1922), préface de François PERROUX, Paris, Médicis, 1938, 626 p.
- WINIARSKI (Léon), 1898, L'anthropo-sociologie, *Devenir social*, vol. 4, n° 3, mars 1898, 193-232.
- WORMS (René), 1897, Les sélections sociales (Revue critique), *Revue internationale de Sociologie*, vol. 5, n° 4, avril 1897, 329-330.