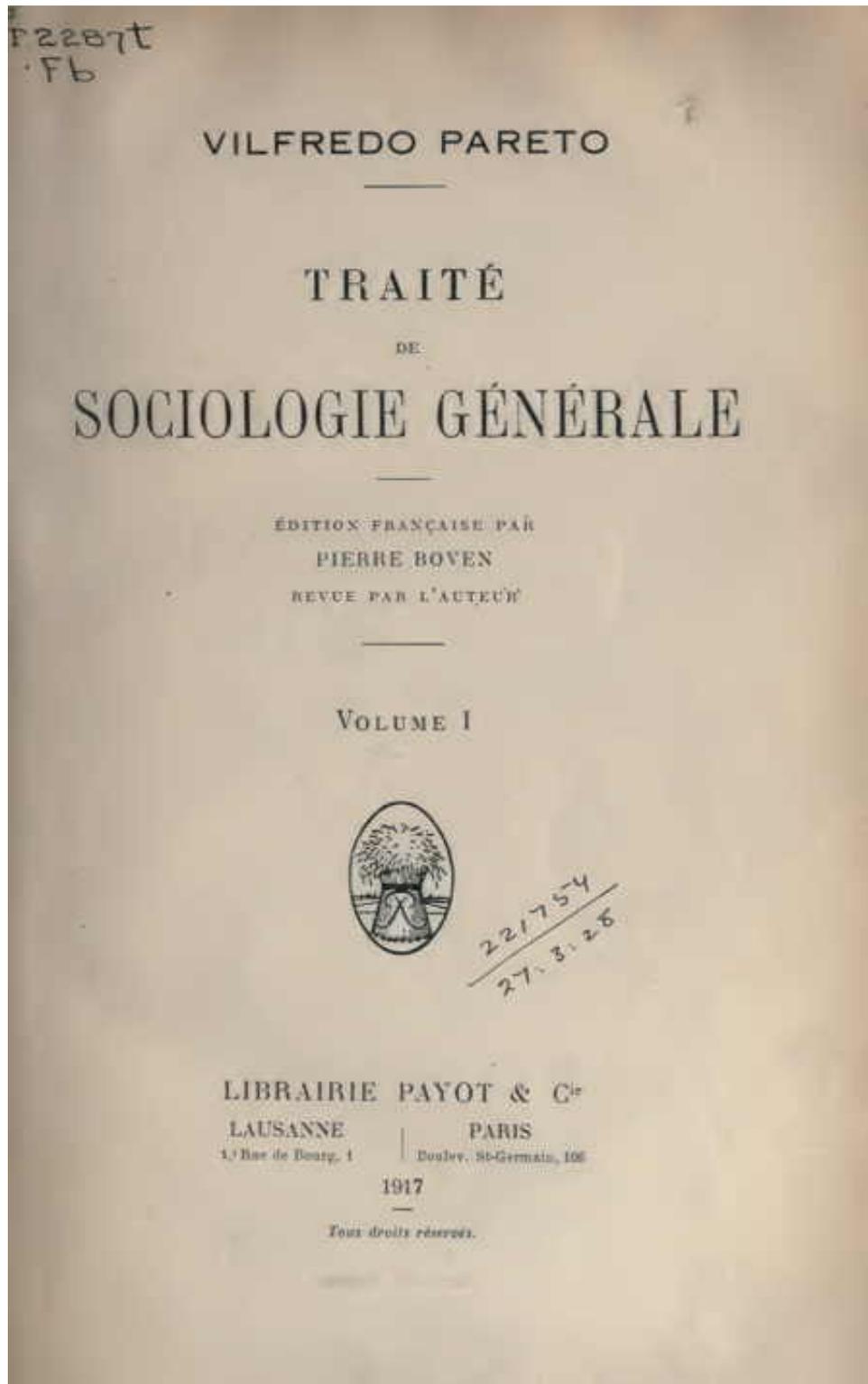


Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, Volume I (1917)





**This is an e-Book from
THE DIGITAL LIBRARY OF LIBERTY & POWER
<davidmhart.com/liberty/Books>**

Source

Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale. Édition française par Pierre Boven. Revue par l'auteur*. Volume I (Paris: Librairie Payot, 1917). Volume II (Paris: Librairie Payot, 1919).

Editor's Note

Given the size and complexity of these volumes (1,761 pages of text; 2,612 numbered sections; and 1,785 footnotes) I have collected all the footnotes into a separate volume. It is suggested that this volume be read side-by-side with the volumes of text in order to save one from the inconvenience jumping back and forth.

Table des matières

Dedication

Table analytique des matières contenues dans les deux volumes, vol. 1, pp. ix-xxx

- I. Généralites
- II. Théories Logico-Expérimentales et Théories Non Logico-Expérimentales
- III. Langage et Définitions
- IV. Table de Sujets Particuliers

Table des auteurs et des ouvrages cités (dans le premier volume), vol. 1, pp. xxxi-xlix

Additions

Errata, vol. 1, p. lx

Table des chapitres, vol. 1, pp. lxi-lxii

Les chapitres

- Chapitre I. – Préliminaires (§1 à §144), vol. 1, pp. 1-64
 - Chapitre II. – Les actions non-logiques (§145 à §248), vol. 1, pp. 65-149
 - Chapitre III. – Les actions non-logiques dans l’histoire des doctrines (§249 à §367), vol. 1, pp. 150-204
 - Chapitre IV. – Les théories qui dépassent l’expérience (§368 à §632), vol. 1, pp. 205-344
 - Chapitre V. – Les théories pseudo-scientifiques (§633 à §841), vol. 1, pp. 345-449
 - Chapitre VI. – Les résidus (§842 à §1088), vol. 1, pp. 450-577
 - Chapitre VII. – Les résidus (suite) Examen des III^e et IV^e classes. (§1089 à §1206), vol. 1, pp. 578-648
 - Chapitre VIII. – Les résidus (suite) Examen des V^e - et VI^e classes. (§1207 à §1396), vol. 1, pp. 649-784
-

A Madame JANE REGIS

Hommage de Vilfredo Pareto

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES DEUX VOLUMES ↩

Les chiffres arabes indiquent les paragraphes.

Ceux qui sont munis d'un * se rapportent aux paragraphes les plus importants.

I GÉNÉRALITÉS

(I-a)

Les règles suivies dans un ouvrage n'ont rien d'absolu (II-1) ; elles sont établies suivant le but de l'ouvrage. Exposé de ces règles et de ce but [Chap. I, §4*, §5*, §6*, §70*, §71 ; voir *Sociologie logico-expérimentale, Étude à laquelle nous procédons*].

(I-b)

Pour faciliter l'étude, nous divisons les faits observés dans les sociétés humaines en deux catégories : (M) Les manifestations, par actes ou paroles, des instincts, des sentiments, des tendances, des appétits, etc., des intérêts, et les conséquences logiques ou pseudo-logiques tirées de ces manifestations. Cette catégorie comprend donc les actions non-logiques et les actions logiques [Ch. II]. On peut diviser en deux autres catégories la partie qui concerne les actions non-logiques, soit : Une partie (d), qui ne donne naissance à aucune manifestation verbale : une autre partie, (c), qui donne naissance à des manifestations verbales [§851* à §854, §1690*, §2083]. (N) Tous les autres faits du milieu dans lequel se trouvent les sociétés humaines. Cette division des faits est exclusivement expérimentale. Les deux catégories (M) et (N) ne correspondent nullement au « monde interne » et au « monde externe » des métaphysiciens [95* ; voir *Concepts*] ; ce sont de simples catégories de faits. Chez les animaux, la partie (c) fait défaut ; il ne reste que la partie (d) [voir : *Actions non-logiques*] ; chez les hommes, on néglige, on ne prend pas garde, on ignore que de nombreux groupes constituant (c) sont uniquement des manifestations d'instincts, de tendances, etc. [voir : *Actions non-logiques, Dérivations*]. L'un des buts du présent ouvrage est d'ôter ces voiles de la réalité [Ch. II, III, IV, V].

(I-c)

La partie (c) prédomine chez les hommes, puisqu'ils ont l'habitude d'exprimer verbalement instincts, sentiments, etc., et qu'ils se complaisent à y ajouter des développements logiques ou pseudo-logiques. Elle se sépare facilement et spontanément des faits dont elle n'est qu'une manifestation, et paraît alors avoir une existence propre [§1690 ; voir : III. *Langage*]. La partie (c) se divise en deux autres : (a) une partie peu variable [résidus] ; (b) une partie très variable [dérivations] – §798* à §841 ; Ch. V, VII, VIII, IX, XI.

(I-d)

Nous avons à étudier les rapports suivants entre les catégories (M) et (N) de faits : (α) Les rapports mutuels entre (M) et (N) ; Les rapports de (M) et de (N) avec les théories, les doctrines, les propositions ; (γ) Les rapports de (M) et de (N) avec la constitution des sociétés humaines. Dans une première approximation, on peut, en de très nombreux cas, réduire la partie (M) à la partie (c), spécialement dans l'étude des théories [Ch. II, III, IV, V].

(I-e)

(α) *Rapports mutuels entre (M) et (N)*. Il existe un certain rapport, qui n'est pas une correspondance parfaite, entre (M) et (N) ; de même entre les diverses parties de (M) et de (N), soit, en général, entre diverses catégories de faits [voir : *Mutuelle dépendance*]. Tout être vivant est adapté en une certaine mesure, au milieu où il vit, et aussi bien au point de vue des formes matérielles qu'à celles de l'instinct, des sentiments, etc., il se trouve dans une certaine dépendance avec ce milieu. Par exemple, l'instinct des animaux qui vivent de proie est en corrélation avec l'existence de cette proie [§1768 à §1770]. Plus brièvement, on peut dire qu'il peut y avoir certaines corrélations entre ces groupes de faits de (M) et les groupes de faits de (N). Nous avons surtout à nous occuper des corrélations entre (c) et (N). On peut comparer les groupes de (c) à des nébuleuses ayant chacune un noyau entouré d'un amas. Dans quelques-unes de ces nébuleuses, il y a, tant bien que mal, une certaine correspondance entre le noyau et les faits (N) ; mais avec l'amas cette correspondance fait défaut. Dans d'autres nébuleuses, la correspondance fait défaut avec le noyau et avec l'amas [§1767]. En d'autres termes : certains groupes de (c) sont semblables à une mauvaise photographie de (N) [§1778-1*, (III-f)] ; certains autres n'ont que peu de chose ou rien de commun avec (N) [Ch. XI, XII].

(I-f)

Parmi les groupes de (c) qui n'ont rien de commun avec (N) se trouvent ceux qui correspondent entièrement à un monde dit surnaturel ou métaphysique, en somme à un monde non-expérimental ; et aussi ceux dans lesquels cette correspondance n'est que partielle. Les sciences logico-expérimentales ne s'occupent pas de ces rapports [voir : (II-g), (II-h), (II-i)].

(I-g)

(β) *Rapports de (M) et de (N) avec les théories*. Au lieu de (M) nous pouvons, pour une première approximation, considérer (c). Au point de vue indiqué, la catégorie (c) peut être divisée en deux sous-catégories : ($c1$) celle qui réside en l'auteur de la théorie ; ($c2$) celle qui réside en d'autres hommes, avec lesquels il est en relations ; ($c1$) et ($c2$) ont des parties communes. Toute théorie dépend évidemment de ($c1$). Les différences entre les diverses théories proviennent des variétés de cette dépendance et des divers modes suivant lesquels on tient compte de ($c2$) et de N [voir : *Objectif et Subjectif, Dérivations, Résidus* ; Ch. I, III, IV, V].

(I-h)

Il existe une partie commune à la sous-catégorie (*c1*) et à la sous-catégorie (*c2*), chez les individus de la collectivité à laquelle appartient l'auteur. Ce fait explique l'illusion des personnes qui, dans leurs raisonnements, partant de (*c1*), croient partir d'une entité impersonnelle, et atteindre à l'absolu en s'élevant au-dessus du contingent [voir : *Dérivations, Esprit humain, Consentement*].

(I-i)

(γ) *Rapports de (M) et de (N) avec la constitution des sociétés humaines.* À ce point de vue, on peut diviser (*M*) en deux parties : (*Ms*) Instincts, sentiments, etc. [voir *Résidus*] ; (*Mr*) Raisonnements [voir *Dérivations*]. Théoriquement, à l'un des extrêmes, on a des sociétés déterminées par (*Ms*) et par (*N*) : telles sont probablement les sociétés animales. À l'autre extrême, on aurait des sociétés déterminées par (*Mr*) et par (*N*). Mais ces sociétés n'existent pas dans le monde concret [2143]. Croire qu'elles peuvent exister, est l'un des dogmes qui divinisent la *Raison* ou la *Science* [voir : *Religion et métaphysique de la Raison, Idem de la Science*]. Les sociétés humaines occupent des degrés intermédiaires [2146]. Pour autant que nous pouvons le savoir, l'ensemble de (*M*) et de (*N*) paraît déterminer la constitution de ces sociétés [Ch. XII].

(I-l)

Parmi les rapports de (*M*) et de (*N*) avec la constitution des sociétés, une place très importante appartient aux rapports avec les diverses utilités des individus, des collectivités, des sociétés, de la race humaine, etc. [voir : *Utilité*]. La science logico-expérimentale ne peut en avoir connaissance que par l'examen des faits (II-*b*) ; les sciences non-logico-expérimentales fixent habituellement *a priori* tous ces rapports ou une partie d'entre eux. Elles les réduisent très souvent à une identité entre certaines utilités et une de leurs entités à laquelle elles donnent le nom de « vérité » [Ch. XI, XII, XIII ; voir : *Métaphysique et Théologie, Vérité et Utilité*].

(I-m)

La société humaine est hétérogène. La théologie de l'égalité nie cette hétérogénéité, comme autrefois la théologie chrétienne nia les antipodes. La science logico-expérimentale ne peut se soucier ni de l'une ni de l'autre, lorsqu'elle recherche les uniformités des faits ainsi travestis. Elle s'en occupe, au contraire, pour connaître comment ces théologies se sont constituées, et à quels sentiments, tendances, etc., elles correspondent [voir : *Dérivations, Résidus*.] En une première approximation, certains phénomènes peuvent être considérés en moyenne, pour une société donnée ; mais il est presque toujours indispensable de procéder à une seconde approximation qui tienne compte de l'hétérogénéité. Nous devons dès l'abord considérer certains autres phénomènes en rapport avec l'hétérogénéité sociale, afin de ne pas nous éloigner trop de la réalité. Pour étudier cette hétérogénéité, on peut diviser la société en différentes classes ou castes, suivant divers critères. Il faut considérer ces classes ou castes, non seulement à l'état statique, mais aussi à l'état dynamique. De là les études sur la circulation des élites, sur la circulation des classes de *rentiers*, de *spéculateurs*, et d'autres encore. Enfin, il faut tenir compte des caractères différents de ces classes, pour étudier la

forme et l'évolution de l'ensemble social (I-r) [voir : *Classes sociales ou castes, Démocratie, Évolution, Proportion des résidus, etc., Résidus, Répartition et changement dans l'ensemble d'une société, Utilité des doctrines, Spéculateurs, Vérité*].

(I-n)

La société humaine est considérée comme un système de molécules [§2066*] qui ont certaines propriétés, dans l'espace et dans le temps, sont soumises à certaines liaisons, présentent certains rapports. Les raisonnements [dérivations], les théories, les croyances qui ont cours dans cet agrégat, sont considérés comme des manifestations de l'état de cet agrégat, et sont étudiés comme des faits, à l'égal de tous les autres faits sociaux (II-e). Nous en recherchons les uniformités, et nous nous efforçons de remonter à d'autres faits dont ceux-ci procèdent. Nous n'entendons nullement opposer une dérivation à une autre dérivation, une croyance à une autre croyance. Il nous importe seulement de savoir en quel rapport se trouvent les dérivations et les croyances entre elles et avec les autres faits, dans le temps et dans l'espace [voir : *Apostolat, Applications pratiques, Actions, Ensemble social, Économie, Phénomène économique, Éléments qui déterminent l'équilibre économique et l'équilibre social, Équilibre social et équilibre économique, Expérience, Formes sociales, Lois expérimentales, Utilité, Maximum d'utilité, Méthode historique, Morale, Objectif et Subjectif, Système social, Résidus, Dérivations, Sentiment, Société, Sociologie logico-expérimentale, Étude à laquelle nous procédons, Histoire, Spéculateurs, Théories*].

(I-o)

Les phénomènes sociaux présentent habituellement une forme ondulée, oscillatoire. Les ondes sont de divers genres et de diverses intensités. Elles peuvent, par conséquent, être divisées en différentes catégories, qui indiquent certaines périodes des phénomènes [voir : *Ondes, Périodes économiques et sociales ; Ch. XIII*].

(I-p)

Mutuelle dépendance. Les molécules du système social sont mutuellement dépendantes dans l'espace et dans le temps. La mutuelle dépendance dans l'espace apparaît dans les rapports des phénomènes sociaux. Soient *A, B, C...*, les diverses parties en lesquelles, pour faciliter notre étude, nous estimons utile de diviser l'ensemble du phénomène social. La science logico-expérimentale qui étudie *A* [par exemple l'économie] tient compte directement de la mutuelle dépendance des molécules de *A*. Les sciences logico-expérimentales qui étudient *B, C...* procèdent de même (voir : *Mutuelle dépendance*). Ensuite, la science logico-expérimentale qui étudie l'ensemble *A, B*, ou *A, B, C*, ou *A, B, C, D...*, etc., doit tenir compte de la mutuelle dépendance de *A* et de *B*, ou de *A*, de *B*, de *C*, etc. On exprime ce fait en disant que la science logico-expérimentale sépare l'analyse de la synthèse, et fait succéder celle-ci à celle-là (II-q) ; et aussi en observant que la science qui étudie *A* ne peut donner une théorie complète des phénomènes concrets dont se compose *apparemment A* (II-r). En réalité, *A* se compose uniquement d'abstractions de ces phénomènes, dont on a précisément éliminé toutes les parties qui dépendent de *B, C, D...* La synthèse, qui fait suite à l'analyse, a pour but de rendre à ces parties leur place. Les personnes qui, en sciences sociales, suivent les méthodes

des sciences non logico-expérimentales, ne peuvent comprendre cela, parce qu'elles raisonnent sur des concepts [94, 95*] plus que sur des faits ; et les concepts sont non seulement beaucoup plus simples que les faits, mais apparaissent en outre beaucoup plus indépendants [voir : *Juste, Injuste, Moral, Immoral, Pratique et Théorie, Prescriptions*]. De l'incapacité de ces auteurs à comprendre la réalité expérimentale, il résulte que lorsqu'on observe que la théorie logico-expérimentale qui étudie A ne peut expliquer un phénomène concret apparemment compris dans A, ils concluent qu'il faut rejeter cette science, tandis qu'au contraire il faut seulement la compléter en y ajoutant d'autres études (II-s). Ou bien ils font pis, et usent d'une dérivation verbale qui révèle leur grande ignorance de la réalité expérimentale ; ils affirment que les lois économiques et sociales souffrent des exceptions, et ils ne s'aperçoivent pas du ridicule qu'il y a à affirmer l'existence d'uniformités non-uniformes [§109*, §1689-3*, §1792*].

(I-q)

Mutuelle dépendance. Si l'on considère les phénomènes dans le temps, aux observations précédentes il faut en ajouter d'autres. La forme des phénomènes sociaux est essentiellement oscillatoire (I-o). Pour un phénomène A, nous avons une suite d'oscillations ; de même pour les phénomènes B, C, D,... Il faut considérer : 1° la mutuelle dépendance des oscillations de A, et de même celle des oscillations de B, C, D,... séparément pour chaque phénomène ; la mutuelle dépendance des oscillations des différents phénomènes [§2552*]. Cette dernière étude se rapproche beaucoup plus que la première de l'étude de la mutuelle dépendance dans l'espace (I-p). L'action des oscillations précédentes sur les suivantes pourrait apparaître dans l'étude de l'évolution, si l'on accomplissait cette étude en tenant compte de la forme oscillatoire des phénomènes [§2585]. Beaucoup de personnes sont empêchées de le faire, parce qu'elles recherchent, afin de la faire disparaître, la cause des maux de la société [§2541] ; ou bien parce qu'au lieu d'étudier comment sont les faits, elles prêchent en vue de les modifier ; ou parce qu'à l'histoire logico-expérimentales, elles substituent des histoires éthiques, théologiques, etc. [voir : *Histoire*]. En réalité, la succession des oscillations peut, pour un grand nombre de phénomènes, se produire d'une manière grossièrement analogue à la succession des divers âges de la vie humaine [§2541]. De même que la naissance est pour l'homme l'origine de la jeunesse, et qu'avec la jeunesse elle est l'origine de l'âge mûr, et enfin de la vieillesse et de la mort, de même les périodes précédentes des phénomènes sociaux peuvent, dans une certaine mesure, être considérées comme l'« origine » des périodes suivantes, et certains faits peuvent favoriser d'abord la prospérité, ensuite la décadence [2541, 2585*]. Tout cela est contraire aux résultats des théories et des histoires non logico-expérimentales, qui, de l'éthique, de la métaphysique ou de quelque théologie, se flattent de tirer un jugement absolu (II-m) sur la *valeur* des faits [voir : *Théories, Religions, Métaphysique, Sociologie*].

(I-r)

Proportions des résidus dans les diverses classes sociales. Si, parmi les innombrables éléments qui sont en rapport avec les formes sociales et leurs évolutions, on recherche les faits principaux, on y trouvera la proportion des résidus dans les diverses classes sociales, et surtout la proportion des résidus de la I^e et de la II^e classes, dans la partie gouvernante et dans la partie gouvernée. L'histoire confirme qu'on obtient une première et grossière image des phénomènes, en portant son attention principalement sur ces proportions, et d'une manière subordonnée à d'autres circonstances importantes [Ch. XII, XIII].

II THÉORIES LOGICO-EXPÉRIMENTALES ET THÉORIES NON LOGICO-EXPÉRIMENTALES

Sauf indication contraire, par « expérience » il faut entendre « expérience et observation ».

(II-a)

Pour trancher un différend, il faut un juge [§17 *, §27, §28, §961]. Dans les sciences logico-expérimentales, ce juge est exclusivement l'expérience objective, dont on tire les *preuves* [§16, §17, §42, §69*-7, §475]. Dans les sciences non logico-expérimentales, on peut avoir divers autres juges. Tels seraient les livres sacrés pour les croyants de certaines religions, la « conscience » pour certains métaphysiciens, l'auto-observation pour d'autres, les principes « nécessaires » pour d'autres encore, etc. [voir : *Vérité, Auto-observation, Néo-chrétiens, Droit naturel, Droite raison, Nature, Bien, Métaphysique*, etc.]. Très souvent les sciences non logico-expérimentales ont pour juge l'accord avec les sentiments [§42, §49, §581 : voir *Logique des sentiments, Persuader*.] On fait en outre intervenir la considération de l'utilité : une doctrine passant pour « vraie » parce qu'elle est « utile » [voir : *Vérité*] – [§423, §473, §474, §475, §581, §593, §594, §961 : voir : *Étude à laquelle nous procédons. Sociologie*].

(II-b)

Les théories logico-expérimentales se laissent guider uniquement par les faits ; elles sont constituées par des propositions descriptives qui affirment des uniformités expérimentales, et par des conséquences logiques de ces propositions [voir : *Théories*]. Les théories non-logico-expérimentales visent à dominer les faits, et renferment des propositions qui ajoutent quelque chose aux uniformités expérimentales [§55, §56, §521, §524 ; voir : *Lois (uniformités), Principes, Métaphysique*].

(II-c)

Les sciences logico-expérimentales déduisent les principes des faits [2078-1], auxquels les principes sont toujours subordonnés. Les sciences non-logico-expérimentales posent *a priori* certains principes dont les faits dépendent [§10, §11, §22, §23*, §24, §54* à §56, §57*, §63*, §90 à §93, §343, §514, §521, §638*, §642*, §643*, §665, §976, §1532, §2397, §2398].

(II-d)

Les théories logico-expérimentales raisonnent sur les faits, c'est-à-dire sur les catégories (c2) et (N) de (I-g) ; elles tiennent compte des éléments (c1) uniquement comme de simples faits, jamais comme de sentiments qui s'imposent ; elles s'occupent exclusivement de mettre en rapport certains faits avec d'autres faits [voir : *Explications*] ; tout ce qui dépasse l'expérience leur est étranger [Ch. IV, VI ; les abstractions sont des parties communes à certains faits. Les théories non logico-expérimentales raisonnent au moyen de sentiments (c1) de l'auteur (I-g), et surtout grâce à l'impression que produisent sur lui certains mots [voir : *Langage*] ; elles s'occupent non seulement des faits, mais aussi de certaines entités qui dépassent l'expérience [Ch. IV, V], et avec lesquelles elles mettent en rapport les faits. Pour de telles théories les abstractions ne sont pas seulement des résumés de certaines parties des faits : elles ont une existence propre et indépendante. La différence entre les théories logico-expérimentales et celles qui ne le sont pas consiste avant tout en ce que les premières ont pour but de réduire à zéro la partie contenant exclusivement (c1) [§2411 * ; Ch. I] ; les secondes attribuent, souvent implicitement, parfois explicitement, un rôle plus ou moins prépondérant et dominant à (c1) [voir : [*Classification, Théories*]. À l'un des extrêmes se trouvent les théories qui s'efforcent de combattre la prédominance du groupe (c1), pour ne s'attacher qu'à (c2) et à (N) ; du moins autant que possible, car il est bien difficile d'éviter entièrement (c1). À l'autre extrême se trouvent les théories qui attribuent un rôle prédominant aux sentiments exprimés par (c1) ; du moins autant qu'elles le peuvent, car il est de même bien difficile d'ignorer entièrement (c2) et (N) [§142*, §143, §170] – [§9, §10, §69, §75, §76*, §108, §170, §514-2, 521, 803, §804, §977* à §979, §2411 ; Ch. I, III, IV, V ; voir : *Objectif et subjectif, Hypothèses expérimentales et hypothèses non-expérimentales, Économie en partie non logico-expérimentale, Sociologie en partie non logico-expérimentale*].

(II-e)

Les sciences logico-expérimentales étudient comme de simples faits sociaux (I-n) les théories, les doctrines, les propositions, etc., qui ont cours dans la société, même si ces théories, doctrines, etc., ne sont pas logico-expérimentales, ou si elles sont fantaisistes, absurdes, etc. [§7, §12, §69*-6°, §81, §145, §466, §514-2, §838, §843, §845]. Analogies avec l'étude de la philologie [§346, §468, §469, §659, §879* à §883 ; voir : *Dérivations*].

(II-f)

Chronologiquement, les sciences non-logico-expérimentales précèdent d'habitude les sciences logico-expérimentales [§57].

(II-g)

Le domaine des théories logico-expérimentales est nettement distinct de celui des théories non logico-expérimentales, et n'a aucun point de contact avec lui. L'étude du monde expérimental n'a rien de commun avec l'étude du monde non-expérimental [§16, §43, §69*-2°, §70, §97, §474, §477, §481, §973]. Chaque étude est souveraine dans son domaine, et l'on ne saurait admettre qu'elle envahisse celui de l'autre [§16, §43, §69*-3°, §70*, §477].

(II-h)

Les dieux, les êtres divinisés sont en dehors de la réalité expérimentale à l'égal des abstractions métaphysiques [voir : *Métaphysique et théologie*], ou des abstractions pseudo-expérimentales [voir : *Théories, Néo-chrétiens*]. Pour la science logico-expérimentale, autant vaut une simple abstraction métaphysique qu'une abstraction divinisée [§1667 ; voir *Gnose*]. Au point de vue de l'approximation de la réalité expérimentale, autant valent les entités et les principes métaphysiques que les entités et les principes théologiques, et en général les entités et les principes non-expérimentaux [§67, §616, §928, §1667, §1767 ; voir : *Entités, Religion, Métaphysique*]. Il n'y a pas de religion plus ou moins scientifique qu'une autre [§16-2, §43, §309, §377, §569, §570, §616, §630*, §765, §928, §1533, §1767 ; voir : *Néo-chrétiens, Modernistes*]. La métaphysique n'est pas plus « scientifique », plus près de la réalité que la théologie [§67, §378*, §928, §1533, §1538 ; voir : *Impératif catégorique, Droite Raison, Nature, etc.*].

(II-i)

La science logico-expérimentale ne peut accepter de théorèmes établissant des rapports entre des choses qui, toutes ou en partie, sont en dehors du monde expérimental (§479, §1667). De même elle ne peut accepter, si la vérification expérimentale fait défaut, des théorèmes qui établissent des rapports uniquement entre des choses du monde expérimental, mais qui sont obtenus grâce à l'élimination d'entités non-expérimentales [§479, §480* à §482, §1540, §1607*, §1608]. Enfin, elle repousse aussi la conclusion qu'on voudrait tirer du fait que ces théorèmes sont ou ne sont pas vérifiés par l'expérience, pour démontrer l'existence ou la non-existence hors du monde expérimental, de l'entité éliminée [§481*, §487, §516 ; voir : *Religions, Prophéties, Miracles, Entités, etc.*]. Toutes ces propositions sont des conséquences de (II-g).

(II-l)

Étant donné qu'on ne peut comparer d'une manière absolue l'étude logico-expérimentale avec des études non logico-expérimentales, on ne peut dire laquelle est la « meilleure », la « moins bonne », la pire. On pourrait le dire d'une manière contingente, en indiquant le but que l'on veut atteindre [§70*, §71 voir : *Casuistique, Fin, Vérité, etc.*].

(II-m)

Les sciences logico-expérimentales sont entièrement contingentes ; les sciences non logico-expérimentales visent à l'absolu [voir : *Absolu et contingent*]. Les premières n'ont pas de conclusions « certaines », « nécessaires » [§1531], « absolues », mais seulement probables, très probables [voir : *Probabilité*]. Ces conclusions sont toujours énoncées avec la restriction : dans les limites du temps, de l'espace et de l'expérience à nous connus [§69-5°]. Les secondes ont des conclusions « certaines », « nécessaires », « absolues », sans conditions restrictives [§47, §69*-5°, §97, §408, §529-2, §976, §1068, §1531*, §1532, (I-r)].

(II-n)

Les sciences logico-expérimentales n'ont pas de principes « certains ». Les sciences non-logico-expérimentales ont de tels principes, auxquels elles donnent le nom de « principes naturels » ou « nécessaires », de « lois » considérées comme différentes des uniformités

expérimentales, d'axiomes théologiques ou métaphysiques, etc. [§55, §56, §90, §91, §642, §1068 ; voir : *Lois (uniformités), Métaphysique, Religion*, etc.].

(II-o)

Les personnes qui cultivent les sciences non logico-expérimentales ne saisissent habituellement pas le caractère contingent des sciences logico-expérimentales, et raisonnent comme si ces sciences avaient aussi en vue un « absolu » quelconque, simplement différent de celui des sciences non logico-expérimentales [§973]. Par conséquent elles s'imaginent que les sciences logico-expérimentales ont des dogmes, tels que celui-ci : le « vrai » ne peut être connu que par l'expérience [§16] ; ou bien : le « vrai » expérimental est supérieur à d'autres « vrais » [§26, §46*, §69] ; ou encore : les théorèmes des sciences logico-expérimentales donnent la « certitude » ; ils nous font connaître des « lois » et non de simples uniformités expérimentales ; « tout » peut s'expliquer par l'« expérience » [déterminisme]. On ne parvient pas à leur faire comprendre qu'un tel énoncé suffit pour montrer qu'il ne peut être celui d'un théorème logico-expérimental, dans lequel il n'y a jamais aucune place pour l'absolu que renferme le terme « tout » [§88, §528* à §532, §976, §1531* ; voir : *Lois (uniformités), Vérité, Dérivations, Déterminisme*, etc.].

(II-p)

Les théories logico-expérimentales sont dans un continuel DEVENIR ; elles procèdent par approximations successives. Les théories non-logico-expérimentales atteignent habituellement du premier coup un état qui *paraît* à leurs fidèles devoir être immuable, bien qu'en fait il change avec les auteurs et les fidèles [§69*-9°, §91, §92, §106, §107, §144, §826, §1531*, 2410 ; voir : *Approximations successives, Faits, Concret, Ondulations*, etc.].

(II-q)

Les sciences logico-expérimentales séparent l'analyse de la synthèse (I-p). Chacune d'entre elles est essentiellement analytique : elle détache les différentes parties d'un phénomène concret, et les étudie séparément. On procède à la synthèse en unissant les conclusions de plusieurs de ces parties (I-p). Les mouvements réels sont toujours considérés séparément des mouvements virtuels, l'étude de ce qui est, de l'étude de ce qui doit être [pour atteindre un but déterminé]. Les sciences non logico-expérimentales tendent à unir l'analyse et la synthèse, à les confondre, sans même que les auteurs de ces sciences se rendent compte qu'il y a lieu de considérer à part l'analyse et la synthèse. Ils ne distinguent pas ou distinguent mal les mouvements réels des mouvements virtuels [voir : *Mouvements*]. Chacune de ces sciences prétend connaître entièrement, d'un seul coup, certains phénomènes ; et lorsque l'expérience démontre que cette prétention est vaine, cette science recourt à des subterfuges souvent puérils, tels que changer le sens des mots [voir : *Valeur*] ; ou bien admettre, au moins implicitement, que ce qui n'est pas *devrait* être ; ou encore chercher délibérément ce qui *doit* être, L'élément non-expérimental réside dans le terme *doit*, employé d'une manière absolue, sans indication d'un but expérimental [§10, §28* à §32, §33 à §40, §69*, §253, §265, §277, §279, §297 à §299, §346, §483, §518, §605, §613, §701, §711, §804, 817*, §818, §845, §966* à §975, §1459, §1687, §1689, §2016, §2017, §2147, §2214, §2411, §2219 ; voir :

Devoir, Empirisme, Pratique et théorie, Applications pratiques, Absolu et contingent, etc.].

(II-r)

À elle seule, l'économie ne peut donner une théorie de la *valeur*, du *capital*, de *l'intérêt*, de la *protection*, etc., si par ces termes on entend des phénomènes concrets. Il est nécessaire d'ajouter les conclusions d'autres sciences (I-p). De même, la comptabilité ne peut, à elle seule, donner une théorie du commerce concret, ni la thermodynamique une théorie des machines à vapeur concrètes, etc. §135, §36, §38, §2022* à §2024, §2219*].

(II-s)

Dans les sciences non logico-expérimentales, pour la connaissance du phénomène concret, la synthèse doit suivre l'analyse. C'est pourquoi, lorsqu'il arrive que l'une des sciences logico-expérimentales n'explique pas entièrement un phénomène, il est nécessaire de la compléter à l'aide d'autres théories, et non de la rejeter ni de tenter de la compléter au moyen d'une synthèse arbitraire en changeant le sens des termes employés, ou en divaguant dans le domaine non-expérimental. Au contraire, cette voie est habituellement suivie par les personnes qui ne sont pas accoutumées à raisonner suivant les méthodes des sciences logico-expérimentales, et parfois aussi par les personnes auxquelles ces méthodes sont familières dans les sciences naturelles, mais qui se laissent entraîner par le sentiment et par les intérêts, dans les sciences économiques ou sociales [§33* à §39, §2017* à §2024 ; voir : *Dérivations*].

(II-t)

Les théories logico-expérimentales visent au perfectionnement de la méthode quantitative ; les théories non logico-expérimentales sont habituellement qualitatives [§108, §144*, §2091* à §2104, §2107, §2122*, §2155*, §2175, §2467 et sv. ; voir : *Quantitatif et qualitatif*].

(II-u)

La réalité expérimentale et l'utilité sociale sont deux choses entièrement distinctes, parfois opposées. Dans les théorèmes des sciences logico-expérimentales, on trouve la première, et l'on peut ne pas trouver la seconde. Dans les théorèmes des sciences non logico-expérimentales, habituellement on ne trouve pas la première, mais on y peut trouver la seconde. En somme, une théorie peut être d'accord avec l'expérience et nuisible à la société, ou bien en désaccord avec l'expérience et utile à la société [voir : *Vérité, Religion et métaphysique de la Raison, Morale, Religion, Fins idéales*].

III LANGAGE ET DÉFINITIONS

LANGAGE

(III-a)

Langage scientifique et langage vulgaire [§108*, §109, §113* à §118, §245, §266, §331, §366, §396, §408, §815, §960*, §1545, §2240].

(III-b)

Dans les sciences logico-expérimentales, on s'efforce de rendre le langage aussi précis que possible ; les termes sont d'autant meilleurs qu'ils sont mieux déterminés. Dans les sciences non logico-expérimentales, on s'efforce de laisser le langage indéterminé, pour tirer avantage de ce caractère : les termes sont d'autant meilleurs qu'ils sont plus indéterminés [§9, §18, §21, 26, §69*-9°, §108, §171, §408, §499 à §506, §507*, §508, §515*, §586, §595, §596*, §640, §965, §1546*, §1522 à §1554, §1686 ; voir : *Dérivations, Contradictaires, Persuader, Logique*].

(III-c)

Au point de vue logico-expérimental, toute discussion est vaine, où l'on use de termes tels qu'on ne sait pas avec précision à quoi ils correspondent réellement §127*, §69, §108, §119, 380, §442, §490, §965 ; voir : (II-i)

(III-d)

Les sciences logico-expérimentales ne discutent jamais sur les noms ; elles discutent sur les choses désignées par les noms. Un raisonnement logico-expérimental conserve entièrement sa valeur, si l'on substitue des lettres de l'alphabet ou des nombres, aux noms usuels des choses. Pourvu que les choses soient désignées sans aucun doute ni équivoque, il importe peu ou point comment elles le sont. Les sciences non logico-expérimentales discutent sur les noms. Il convient qu'elles suivent cette voie, car, en ces sciences, lorsque les noms ne désignent pas des choses entièrement fantaisistes, ils ajoutent pour le moins quelque chose de non-expérimental aux choses qu'ils doivent désigner. Cette adjonction consiste très souvent en sentiments de l'auteur ou d'autres personnes (II-d). Les controverses des sciences non logico-expérimentales tendent donc à devenir des logomachies. Elles perdent leur valeur et leur sens, si l'on substitue des lettres de l'alphabet ou des nombres aux noms usuels des choses, car ces lettres ou ces nombres n'agissent pas sur les sentiments comme le font les noms usuels [§16, §21*, §113 à §116*, §119, §124, §128, §380, §514, §580, §642*, §2002*].

(III-e)

Dans les sciences logico-expérimentales, le langage, étant arbitraire (III-r), n'exerce aucune influence sur les choses. Dans les sciences non logico-expérimentales, le langage, ayant une existence indépendante des choses, peut paraître exercer sur elles une influence plus ou moins grande, et en exerce certainement une sur les théories que l'on fait au sujet de ces choses. L'une et l'autre influences peuvent être légères, puis, graduellement, atteindre à un extrême où les mots paraissent exercer un pouvoir occulte sur les choses (magie), ou bien où ils servent à édifier des théories entièrement en dehors de la réalité (métaphysique, théologie) [voir : *Concepts et faits, Dérivations, Religions, etc.* ; §182*, §183, §227, §514, §958 à §965]. *Mots transformés en choses* [§658, §660, §691, §698, §1548, §1686].

(III-f)

Le langage reflète les faits extérieurs, dans la meilleure hypothèse, comme une photographie mal faite, voire très mal faite, et qui, dans les cas défavorables, peut même devenir entièrement imaginaire. Quiconque raisonne sur les noms agit comme celui qui, de ces photographies, croirait tirer la connaissance précise des choses qu'elles représentent mal

[§108-1, §118, §600, §691, §694, §695, §1767, §1769, §1772].

(III-g)

Dans les conditions les plus favorables, on peut tirer quelque chose du langage vulgaire pour constituer une théorie, de même que, dans les conditions les plus favorables, on peut tirer quelque chose des photographies pour connaître les choses qu'elles représentent mal. Comme le langage vulgaire est habituellement synthétique, lorsqu'on en use, on tient compte, bien que rarement et mal il est vrai, de la mutuelle dépendance des phénomènes. Ce peut être utile si, pour cela, on ne dispose d'aucun autre moyen qui soit meilleur [§108, §109, §117, §118*, §1767].

(III-h)

Dans la vie pratique, pour constituer des théories, on peut tirer bien davantage du langage vulgaire, précisément parce que l'adjonction de sentiments (III-d), est un élément important des décisions pratiques [113*, 815, 817 ; voir : *Empirisme, Pratique et théorie, Dérivations*].

(III-i)

Conséquences de l'indétermination du langage vulgaire [§266, §267, §365, §366, §376, §1545, §1546*, §1552, §1556, §1797, §1857, §1904 à §1912, §1937, §2240].

(III-l)

Le langage comme manifestation d'actions non-logiques [§158* ; voir : (III-h)].

(III-m)

Étant donné que les sciences logico-expérimentales usent d'un langage objectif et précis, il ne faut jamais rien entendre au delà de ce qu'il exprime ; il faut repousser toute adjonction que le sentiment serait porté à faire. Étant donné que les sciences non logico-expérimentales usent d'un langage en partie subjectif et dépourvu de précision, on peut souvent entendre ce qui va au delà de ce qu'il exprime, ou ce qui diffère du sens rigoureux. Les adjonctions ou les modifications faites de cette manière par le sentiment concordent très souvent avec celles que l'auteur entendait faire à son exposé. Par conséquent, l'interprétation qui n'est pas rigoureuse se rapproche souvent de l'idée de l'auteur plus que l'interprétation rigoureuse. [§41*, §74*, §75*, §171, §311, §1678 et sv. ; voir : *Pratique et théorie*.]

DÉFINITIONS

(III-n)

Dans les sciences logico-expérimentales, étant donnée la chose, on détermine arbitrairement (III-r) le nom. Dans les sciences non logico-expérimentales, étant donné le nom, on cherche souvent la chose à laquelle il devrait correspondre, ou bien la chose à laquelle correspondent les sentiments suscités par le nom ; et si on ne la trouve pas parmi les choses réelles, on recourt aux choses imaginaires [§26, §109, §118*, §119, §150, §371, §578, §638, §639, §686 à §691, §960 à §963, §965].

(III-o)

Il résulte de ce qui précède que, sauf le cas d'erreurs involontaires, les sciences logico-expérimentales ont des termes qui correspondent au réel. Au contraire, les sciences non logico-expérimentales ont des termes qui, ou par la volonté de l'auteur, ou à cause des règles

suivies en use, ne correspondent pas au réel, et souvent ne correspondent qu'à des choses entièrement imaginaires [§108, §109, §171, §371, §408, §442*, §509 à §511, §515, §579, §640].

(III-p)

Dans les sciences logico-expérimentales, les définitions sont des simples ÉTIQUETTES qui ne servent qu'à désigner certaines choses. Dans les sciences non logico-expérimentales, les définitions renferment un élément non-expérimental, très souvent en rapport avec le sentiment [§119*, §150, §236, §245, §577, §578, §638, §642*, §798*, §868*, §960, §965 ; voir : *Définitions*].

(III-q)

Dans les sciences logico-expérimentales, les définitions sont arbitraires ; c'est pourquoi, à part quelques considérations de convenance (III-r), on ne peut rien y faire entrer de ce qui doit faire l'objet d'un théorème [§381, §382* à §388, §442, §963].

(III-r)

Conditions pour les définitions logico-expérimentales [§387, §388*].

IV TABLE DE SUJETS PARTICULIERS

L'ordre alphabétique est double : 1° celui des sujets ; 2° celui des parties de ces sujets.

A

Absolu et contingent §6, §9 à §11, §16, §19, §28, §69*-5°, §97*, §108*, §408, §447, §488, §528, §540, §1531, §2144, §2155.

Abstrait et concret. Voir : *Concret et abstrait*.

Actions concrètes. Leurs éléments §148, §798*.

Actions dépendant d'un état psychique, supposées l'effet de certaines doctrines (dérivations), tandis qu'au contraire doctrines et actions sont des manifestations de l'état psychique (résidus). Croyances et actions sont dépendantes, non pas directement, mais indirectement, parce qu'elles forment deux branches du même tronc §162* à §164, §166, §176 à §178, §184, §211, §217, §261, §267*, §268*, §284, §1690-2*.

Actions théories et état psychique (Actions, dérivations, résidus) §165 à §172, §267*, §268*, §269 à §279, §283 à §296. Voir : *Résidus, Dérivations, Religion*.

ACTIONS LOGIQUES ET ACTIONS NON-LOGIQUES – Rôle qu'elles jouent dans les actes humains. Ch. II, III, §283* à §290, §698, §707 à §711, §1127, §1242, §2141* à §2146, §2271.

Actions logiques §150, §152*, §157*, §160, §161, §1478, §1498.

Actions logiques, ou supposées telles, chez les animaux §156, §706.

Actions logiques. Forme logique ou juridique donnée aux rapports avec les dieux §220, §221, §1320.

Actions logiques. Erreur de les considérer exclusivement §183, §212, §261, §706 à §711, §793, §794, §1491, §1847, §2552, §2566.

Actions logiques en économie politique §263.

Actions non-logiques Ch. I, II, §150, §151, §153* à §162, §249, §280, §289, §698, §980, §1148, §1273*, §1322, §1729, §2119.

Actions non-logiques. Elles ne sont nullement illogiques ; au contraire, elles peuvent être parfaitement appropriées à certains buts. Elles proviennent de tendances, d'états psychiques, etc., qui donnent naissance aux résidus et aux dérivations, lorsqu'ils sont manifestés par le langage §146, §154*, §160 à §162*, §217, §260, §282, §1127, §1761 à §1763.

Actions non-logiques. En général, les hommes ont la tendance de leur donner l'apparence d'actions logiques §212, §218, §220, §223, §249*-2°, §253, §255, §256*, §261, §281*, §282, §289, §290, §292, §295, §296, §306*, §694, §696, §698 à §711, §793, 794, §1057 à §1064, §1121, §1122, 1123* à §1125, §1142, §1146, §1274 à §1276, §1425, §1690, §1744, §1894, §2232, §2271.

Actions non-logiques. Pour leur donner une apparence logique, on les suppose instituées en vue d'atteindre artificieusement un but §211, §217-6°, §312* à §318, §1990, §1997.

Actions non-logiques. Pour produire leurs théories, les théoriciens ont intérêt à les supposer logiques §262*, §264, §291, §710.

Actions non-logiques. Les hommes pratiques en tiennent compte implicitement ou les voient en partie §308, §358 à §366. Voir : *Empirisme, Pratique et théorie*.

Actions non logiques. Considérées comme absurdes §265, §309, §310, §1679.

Actions non-logiques chez les animaux §155 à §157, §160, §162, §705, §1148, §2119.

Actions non-logiques. Dans les arts en général §159.

Actions non-logiques. Dans la magie §149, §160, §175, §179, §182 à §185, §194 à §199, §202 à §206, §208 à §215, §913 à §917, §953 à §956.

Actions non-logiques. Dans la politique §159, §160, §200, §201, §254, §270* à §275, §278, §279.

Actions non-logiques. Dans la religion §149, §150, §160, §167, §174, §176, §195 à §199, §202 à §206, §208 à §215, §221 à §225, §254, §304.

Albigeois 2382, 2514* à 2525*. « Parfaits » Albigeois §1186.

Allégories et métaphores §351, §352, §764* à §785*, §1614* à §1685.

Anarchistes §1156.

Animisme §693 à §711.

Annona §996, §997, §1085.

Anti-alcoolisme §1102, §1166, §1441-1, §1442, §1715, §1818, §1819, §1994.

Anti-militarisme et anti-patriotisme §1129, §1302, §1781, §1818.

Antipodes §67, §70, §485* à §489.

Apostolat séparé de la recherche des uniformités (lois) logico-expérimentales §76, §77, §86, §87*, §141, §287.

Apothéose des empereurs romains §999.

Apparition de morts §1054, §1055.

Applications pratiques. La recherche d'applications pratiques prématurées nuit à l'investigation scientifique. §275-2, §277, §287, §288, §641.

Appropriation des biens d'autrui §1716*.

Approximations successives §69-§90, §91, §105 à §107, §144, §2092*.

Ascétisme §1163 à §1206, §1799, §1858, §2520, §2522.

Assimilation des peuples sujets §1843, §2246 à §2248.

Automobile §1463.

Auto-observation §69, §109, §111*, §431, §434, §488, §493*, §581, §599*, §600 à §602, §604, §997.

Auteur. Il peut arriver qu'il n'y ait pas unité d'idées chez un auteur §541, §1739*, §1972.

Autorité §583 à §590, §652*, §984, §1156 à §1159, §1434 à §1463.

B

Bacchanales §1108, §1109, §1110.

Bibliographies complètes §538.

Bien du plus grand nombre §1489.

Bien et souverain bien §478, §479, §1513, §1546, §1584* à §1606, §1906, §1913, §1976, §2067-1.

C

Cantique des Cantiques §1452, §1627*.

Capital §118, §2022.

Capitalisme §1890, §1884-1 §2559.

Capitalistes §2231* et sv.

Casuistique §226, §816, §1268, §1799, §1919 à §1929.

Castes hindoues §1044.

Christian Science §184, 1503, §1695* à §1697, §1909, §2050, §2154-1.

Chronologies fabuleuses §652, §653.

CLASSES SOCIALES OU CASTES.

Élites et leur circulation §278, §279, §1143, §1152, §2025 à §2046, §2205, §2209, §2213 à §2219, §2221 à §2230, §2233 à §2236, §2300 et sv. §2309 à §2319, §2324, §2477 et sv.

Classe gouvernante §2033, §2034, §2047 à §2059, §2175, 2177, §2178, §2180 à §2202, §2209, §2211, §2215 à §2236, 2239 à §2278, §2306, §2326 à §2328, Ch. XIII.

Classe gouvernée §2034, §2047 à §2049, §2055 à §2059, §2175, §2179, §2180, §2202, §2209, §2215 à §2236, §2239 à §2278, Ch. XIII.

Classe supérieure et classe inférieure §2047 à §2059, Ch. XIII.

CLASSIFICATION. – Dans les classifications, nous nous efforçons de suivre les principes des classifications dites naturelles des roches, des plantes, des animaux, etc. §12, §147*, §149, §186.

CLASSIFICATIONS DIVERSES.

Actions logiques et actions non-logiques §151*. Dérivations §1419.

Buts idéaux §1876.

Ondulations ou oscillations §2552.

Moyens pour éliminer les actions non-logiques §306.

Propositions qui ajoutent quelque chose à l'uniformité expérimentale, ou qui la négligent §575.

Rapport entre le fait d'observer les règles de la religion et de la morale, et le fait de réaliser son bonheur §1902.

Résidus §888. Théories §13.

Utilité §2115.

Clientèle §1026, §1027, §1037 à §1040.

Composition des résidus et des dérivations §2087 à §2104.

Composition des utilités, des résidus et des dérivations §2148 à §2155,

Concepts abstraits, étrangers aux peuples peu civilisés, §469, §695, §702*.

Concepts et faits §94, §95*, §469, §488, §499, §514-2*, §1798, §1909*, §1910, §2206.

Conclusions opposées tirées du même principe §587*, §873.

Concret et abstrait. Les hommes procèdent, en général, du concret à l'abstrait, §177, §181.

Concret. On ne peut connaître aucun phénomène concret dans ses moindres détails §106.

Consentement §591 à §612, §1471, §1473, §1476.

Consentement d'un grand nombre ou de tous ; il n'est pas une preuve de la réalité expérimentale §593, §651*.

Consentement universel §402 à §406, §462, §574, §1470.

Contradictoires. Propositions contradictoires tirées d'un même principe §587*, §873, §1416*, §1800 et sv. Voir : *Dérivations non concordantes et dérivations contradictoires.*

Contrat social §6, §270, §463, §1029, §1504* à §1507.

Contrition et attrition §1459.

Corruption politique §2265 à §2267.

Croisades d'enfants §1106.

Curiosité. Faible chez les sauvages §702.

Cycles de mutuelle dépendance 2203 à §2230, §2299 à §2328.

D

Darwinisme et darwinisme social §828, §1770, §2005.

Définitions. Dans les sciences logico-expérimentales, elles sont de simples étiquettes pour désigner les choses §119*, §958, §959. Voir : Index III.

DÉFINITIONS LOGICO-EXPÉRIMENTALES DIVERSES.

Actions logiques et actions non-logiques §150.

Capitalistes. Catégories de capitalistes. Rentiers et spéculateurs 2231, §2233 à §2235.

Cycles de mutuelle dépendance §2206.

Circulation des élites §2042.

Conditions §131.

Dérivées §868.

Dérivations §868.

Effet direct et effet indirect d'un élément de l'équilibre social §2204.

Effets immédiats et effets médiats dans les cycles de mutuelle dépendance §2207.

Éléments de l'équilibre social §2060.

Élite §2026 à §2031.

Élite de gouvernement §2032.

Équilibre statistique §2074.

Équilibre. État d'équilibre §2068 à §2070.

Forces §121.

Histoire scientifique §2158.

Impossible §134.

Liaisons §126.

Mutuelle dépendance du premier genre, et mutuelle dépendance du second genre §2088.

Maximum d'utilité D'une collectivité §2121 à §2127.

Maximum d'utilité Pour une collectivité §2131 à §2139.

Mouvements §129.

Mouvements réels §129.

Mouvements virtuels §130.

Possible §134.

Qualitatif §144-1

Quantitatif §144-1

Résidus §868.

Sociologie §1, §2.

Spéculateurs et rentiers §2235.

Système social §2066.

Théories logico-expérimentales §13.

Utilité §2111.

Déifications 994 et suiv., §1082 à §1085.

Délit privé et délit politique §2177.

Démocratie §2240, §2253, §2259, §2260, §2261.

Démocratie. Gouvernements de la démocratie moderne §2228, §2236.

Démons et dieux païens 213, 610, 1612*, 1613*.

Démonstration et invention §50, §977* §2397* à §2407.

DÉPENSES DES GOUVERNEMENTS Ch. XII, XIII.

Dépenses pour l'entretien des gouvernements §2256-1, §2257-3, §2258, §2306 à §2319.

Dépenses de l'État §2269 à §2278. Science des finances §2273.

DÉRIVÉES ET DÉRIVATIONS.

En général. Sous un autre nom §119, §162 (*C* désigne résidus et dérivations, ou dérivées) : §165 (la théorie *C* est une dérivation) ; §167, §169, §180 (adjonction de développements logiques) ; 186, 189 (ramifications) ; §210, §216 (partie variable) ; §217 (interprétations) ; §218, §304, §305, §357, §408, §409 à §515, §574 à §796.

Dérivations indiquées par (*b*) §798 à §867, §1722.

Dérivations. En général. Sous leur nom Ch. IX, X, §868*, §1401 à §1403, §1688 à §1690, §1716, §1722, §2410.

Dérivations proprement dites et dérivations-manifestations §1688, §1826.

Influence des dérivations. Les dérivations ont peu d'influence sur les faits sociaux, mais cette influence peut ne pas être nulle §167, §168*, §239, §356, §359, §360, §801*, §802, §1453, §1706 à §1710, §1755, §1843 à §1849, §2201, §2206, §2211, §2239, §2514 à §2520, §2553 et sv.

Influence. Conséquences de dérivations §162, §168*, §171*, §826, §833.

Influence. Les dérivations ont de l'importance, moins par les conséquences qu'on en tire que par les résidus dont elles sont l'indice §177, §184, §218, §259, §800, §801, §1703, §1706 à §1710, §1800, §1859, §1867, §2081, §2520.

Influence. Souvent nous nous imaginons que les dérivations se sont transformées en résidus, tandis qu'il est arrivé le contraire §1747, §1751 à §1763.

Influence. Composition des résidus et des dérivations §2087 à §2104.

Influence. Souvent, au lieu d'être la cause des actes, les dérivations en sont la conséquence ; ou bien elles sont, avec les actes, une conséquence commune des résidus §200, §298, §1414, §1416, §1507, §1590, §1619, §1628, §1689, §1761, §1844, §2085, §2086.

Influence. Faible effet produit en modifiant les dérivations, pour changer les actions qui en sont apparemment la conséquence §168*, §299, §356, §1415, §1416, §1843, §1844, §2086-2°.

Influence. Pour agir sur les hommes, il faut que les raisonnements se transforment en sentiments §168, §877, §1449, §1463, §1746*, §2082.

Influence. Un seul résidu peut avoir un grand nombre de dérivations. Si ce résidu demeure, le fait de détruire une dérivation n'a d'autre effet que d'en faire surgir une autre, laquelle remplit la même fonction que la première §184, §195, §1416, §1843, §1844, §1851, §2004 à §2007, §2086*.

Influence. Dérivations multiples qui réunissent un point de départ (souvent des résidus ou des intérêts) à un but §184, §195 à §197, §217, §1300, §1414*, §1416, §1504, §1507, §1590, §1619, §1628, §1705, §1716, §2004, §2086.

Influence. Les dérivations permettent de démontrer tout ce qu'on veut §237, §491, §512, §587*, §670, §799, §873, §1416, §1450, §1474, §1504, §1542, §1573, §1590, §1619, §1628, §1716, §1816 à §1824, §2193, §2194, §2262, §2571.

Influence. Grâce aux dérivations, les actions non-logiques prennent la forme d'actions logiques §176, §180, §218*, §223, §304 à §367, §514, §694, §1233, §1297, §1415, §2206 et sv.

Influence des dérivations sur les dérivations §1766, §1767. Voir : *Réfutations*.

Influence des dérivations sur les résidus §1746 à §1765, §2206 et sv.

Nature des dérivées et des dérivations.

Presque tous les raisonnements dont on use en matière sociale sont des dérivations §367, §476, §486, §1397, §1403, §1499, §2147, §2199 et sv.

Nature. Très souvent, les dérivations sont acceptées par accord de sentiments, et parce qu'elles expriment d'une façon claire des conceptions qui étaient à l'état confus dans l'esprit de qui les accepte ; ou bien parce qu'elles donnent une forme précise, en apparence, aux sentiments manifestés par les résidus §437, §445, §491, §1747*, §2192 et sv.

Nature. Plusieurs dérivations peuvent appartenir à un même individu sans qu'il se rende compte des contradictions en lesquelles elles peuvent se trouver §184, §217, §1901, §1941 et sv.

Nature. Comment les dérivations s'amplifient §196, §217, §649, §676 à §680, §1398, §1639.

Nature. Propagation des dérivations §2004 à §2008.

Nature. L'homme a la tendance d'ajouter des développements logiques ou pseudo- logiques à des actions non-logiques 180, 218, 223, 307, 514, 1690-2, 2086-4°. Voir : *Influence. Grâce aux dérivations, les actions non-logiques prennent la forme d'actions logiques.*

Nature. Dérivations non-concordantes et dérivations contradictoires. Avec les dérivations on peut prouver le pour et le contre §184, §587*, §873, §1416*, §1474, §1556, §1573, §1677, §1706 à §1710, §1716, §1737* à §1739, §1800, §1819, §1941 et sv., §2086-4°. Voir : *Influence. Les dérivations permettent de démontrer tout ce qu'on veut.*

Nature. Les dérivations dépassent souvent la réalité §1772.

Nature. Les dérivations ne correspondent pas précisément aux résidus dont elles proviennent §1767 et sv., §1780 et sv., §2083.

Nature. Périodes des dérivations §1683 Ch. XIII. Voir : Périodes économiques et sociales.

Nature. Les faits apparaissent comme voilés par les dérivations. Pour les connaître, il faut ôter ces voiles §169, §253, §256, §259, §369, §466, §541, §545, §635 à §640, §1141, §1403*, §1498, §1522* à §1529, §1555, §1684, §1713*, §1716, §1733, 1734, §1859, §1901, §2081, §2147¹⁸, §2174, §2181* à §2189, §2192 à §2194, §2199 et sv., §2357 et sv., §2476, §2514, §2516, §2517, §2539 à §2541, §2560. Le présent ouvrage est principalement une recherche de la réalité cachée sous les dérivations que nous font connaître les documents.

Déterminisme §132 à §134. Additions §132^a.

DEVOIR.

Dans les propositions métaphysiques et théologiques §299, §324, §336, §338, §483, §518; §1580, §1589, §2147, §2411.

Dans les propositions scientifiques §326*, §338.

Divination §224, §225, §1457. Domestication des animaux §897 à §904.

DROIT

Droit-fait et droit théorie §256, §466*.

Droit naturel ou des gens §241, §401* à §446, §453 à §463, §576, §965, §1689, §1778.

Droit et morale §398 à §400.

Droit sans sanction §1318-1.

Théories juridiques §838 à §841, §2572.

Droite raison §402 à §406, §409 à §417, §422*, §423 à §444, §457, §1513, §1540, §1546, §1563, §1605, §1606, §1630.

E

Échelle des pénalités. Elle est réduite, de nos jours §1127.

ÉCONOMIE.

Économie appliquée §263, §1731, §1732, §2014, §2207.

Économistes classiques §2016.

Économie logico-expérimentale §35* à §37, §39, §76*, §99, §104, §110, §144, §159, §263, §824, §825, §1732, §2129, §2408, §2409.

Économie en partie logico-expérimentale §35* à §37, §50, §77*, §110, §117*, §118*, §144, §514-3, §1415, §1592, §1731, §1732, §1786, §2207-1, §2208, §2214.

Économie nationale 2015.

Économie pure §35, §61, §263, §824, §825, §1690-1, §1731, §1732, §2107, §2207, §2208.

Phénomène économique §2010.

Éléments qui déterminent l'équilibre économique et l'équilibre social Ch. XII, §851, §861, §1690, §2060* à §2066, §2099* à §2101.

Éléments. Action et réaction des trois éléments : état psychique (résidus) doctrines (dérivations), actions §165*, §168, §217, §261, §267*, §293 à §295, §1218, §1322, §1690-2. Voir : *Dérivations, Résidus, Actions*.

Élimination d'une entité non-expérimentale ou indéterminée §479, §480*, §1540, §1607*, §1608.

Empirisme §1776* à §1789, §2176, §2256-1, §2397.

Ensemble social §2396 à §2411.

Enthymème §1405 à §1409.

ENTITÉ

Entités juridiques §1501 à §1509.

Entités non-expérimentales et entités expérimentales §470, §472 à §476.

Entités surnaturelles §1533 à §1542.

Entrepreneurs §2231 et sv.

Épargneurs §2228, §2232, §2234, §2312* à §2318. Voir : *Rentiers*.

ÉQUILIBRE SOCIAL ET ÉQUILIBRE ÉCONOMIQUE Ch. XII, §121 à §125, §1208 à §1219. État d'équilibre §2067 à §2078.

Esclavage naturel §274, §1050.

Esprit humain ou esprit d'une personne abstraite §434, §493, §592, §594*, §595, §1798.

Étéro-généité sociale et circulation entre les différentes parties §2025 à §2059, §2172. Voir : *Classes sociales ou castes* (I-m).

Étymologie. Comment du nom d'une chose on croit pouvoir acquérir la connaissance de la chose §686, §687* à §691, §1548. Voir : *Langage, Origine et étymologie*.

Eucharistie §940 à §943.

Évhémérisme ancien §347, §682* à §684. Néo-évhémérisme §708* à §711.

ÉVOLUTION §93, §276, §278, §343 à §345.

Erreur de la considérer *a priori* comme unique §217*, §343*, §344*, §345, §346, §513, §576, §730, §737, §1018, §1534.

EXPLICATIONS

Logico-expérimentales §19, §533*, §534*.

Non logico-expérimentales §19, §1398, §1400, §1430, §1641. Voir : *Logique des sentiments*.

F

FAITS ET LEUR USAGE EN SOCIOLOGIE §80, §81*, §82.

Faits approchés. Ils servent à obtenir une moyenne §540, §2401*.

Faits. Compositions littéraires §544, §545.

Faits. Au point de vue logico-expérimental, il n'est pas question de les distinguer en plus ou moins en rapport avec la « dignité » de la science §80*.

Faits. Comment ils influent sur l'état d'esprit 108. Voir : *Dérivations, Résidus*.

Faits. Il faut aller du connu à l'inconnu ; ils convient d'interpréter le passé au moyen du présent, et vice-versa. Voir : *Interprétations*.

FAITS EN SOCIOLOGIE.

Interprétations §546 à §573.

Nombre §537.

Poids §538 à §545.

Études qui excluent explicitement les faits §700*, §701.

Étant donnés certains faits, le problème ayant pour but d'en trouver la théorie n'a pas une solution unique §53, §67, §106, §107.

Famille §254, §256, §1015 à §1031, §1037, §1146, §1262.

Féministes §1169.

Féodalité ancienne et féodalité moderne §1153, §1154, §1714*.

Fictions 229, §834 à §836.

FIN §478, §972, §974, §1513, §2111¹.

La fin justifie les moyens §1823, §1824. Voir : *Casuistique*.

Les fins idéales et leurs rapports avec les autres faits sociaux 1869 à 1896.

Flagellation §1190 à §1204.

FORCE ET SON EMPLOI DANS LA SOCIÉTÉ §2170 à §2202.

Force et consentement §2251, §2252, §2259.

Gouvernants et l'emploi de la force §2147¹⁸, §2178, §2185 à §2189, §2192.

Gouvernés et l'emploi de la force §2147¹⁸, §2179, §2182 à §2189, §2193.

L'action anarchique des gouvernés supplée à l'emploi insuffisant de la force par les gouvernants §2180, §2609.

Uniformités existant dans une société, en rapport avec l'emploi de la force §2175.

Forces. Ce qu'on entend par ce terme en économie politique et en sociologie §121, §124, §128, §131.

Formes sociales. Elles sont déterminées par les actions non-logiques plus que par les dérivations §360*, §770, §994, §1066, §1684, §1761 à §1765. Voir : *Dérivations, Société*.

G

Génération divine §926 à §928.

Gens et [mot grec] § 1023 à §1030.

Gnose §1644 à §1650.

GOUVERNEMENT.

Types de gouvernements 2274 à 2278. L'art de gouverner consiste à se servir des résidus existants, plutôt qu'à vouloir les modifier §1832, §1843, §2247* à §2249, §2255, §2435 et sv., §2455 et sv.

H

Hégélianisme §51, §111, §486, §1906, §2340.

HISTOIRE §2156 à §2169.

Logico-expérimentale §139, §644* à §649, §1580, § 2158, §2161*.

Non-logico-expérimentale §649* à §691, §776, §1570 à §1583, §1765, §2156, §2157, §2190-1, §2539 à §2544, §2558 et sv., §2569.

Histoires théologiques, métaphysiques, éthiques §257, §776, §1765, §2160, §2162, §2163, §2165 à §2167, §2355, §2356, §2539, §2558, §2569, §2571, §2573, §2576, §2582.

Histoire « vivante » §663.

Comment « on doit » écrire l'histoire §1580. Interprétation des faits §258, §259.
Voir : *Interprétations*.

On ne peut refaire l'histoire §137, §139*, §140.

Prodiges, dans l'histoire §258.

HISTORIQUE. École historique §1790* à §1792.

Humanitarisme §6, §49, §52, §212, §1136 à §1141, §1638, §1716. Hypothèse §59* à §63.

Hypothèses expérimentales et hypothèses non-expérimentales §52, §55, §56, §59*, §60* à §63, §69*4°.

I

Idéologie de Napoléon 1^{er} §1793.

Imitation §349, §733 à §763, §1117 à §1125, §1150, §2005.

Impératif catégorique §615, §1463, §1514* à §1521, §1998.

Implicites (parties). Les parties implicites des raisonnements non logico-expérimentaux en sont souvent la part la plus importante §337, §595, §819* à §822*, §1876, §2083, §2147*, §2155, §2162, §2208, §2239.

Indifférence. C'est le contraire de la pitié et de la cruauté §1133.

Inférieurs et supérieurs §1221 à §1228.

Instinct des combinaisons §157, §221. Voir : *Résidus*.

Intellectuels §970, §1779, §2229.

Intérêts §2009, §2146, §2205 à § 2236, §2254, §2299 et sv. §2420 et sv.

INTERPRÉTATIONS

Difficulté d'interpréter les conceptions de peuples peu connus §469, §551, §552, §694, §695, §907, §1641-2, §1956 à §1971.

Il faut aller du connu à l'inconnu ; il convient d'interpréter le passé au moyen du présent, et vice-versa §548, §571, §572, §887, §1656, §2449 à §2454.

Comment, de l'expérience, on peut tirer un critère pour estimer la probabilité des conclusions d'une méthode donnée d'interprétations §544, §547*, §649, §665, §666* à §670, §716, §717, §787 à §789, §1064, §1106, §1641-2, §1660, §1662.

Intuition §108-1.

J

Jalousie des dieux §1986.

Journaux §1755 à §1760.

Juste, injuste, moral, immoral, etc. §69-6°, §335, §965, §1210* à §1219, §1486, §1513, §1551, §1616, §1645-2, §1995, §2190-1.

« Justice immanente des choses » §1953.

Justice soumise à la politique 466, §1716 L

Latifundia §2355, §2557, §2559.

LÉGENDES. Comment elles se forment et se développent 675 à §680, §915, §928, §1656* à §1660, §1666 à §1677. Voir *Allégories, Dérivations*.

Légendes. Comment elles deviennent acceptables §657 et sv.

Légendes. Comment séparer la partie réelle de la partie imaginaire §672 à §674.

LÉGISLATION. Obstacles qu'on rencontre en voulant l'instituer §1863 à §1866.

Sentiments qui la font accepter §1864, §1867.

Libre arbitre §97.

Liberté §298, §299, §1553*, §1554, §1565.

Liberté de fait et liberté de droit §2609.

Liberté de pensée §2196.

Liens non-logiques des théories §13, §328, §337, §477, §479 et sv.

Limite. Hypothèse d'une limite des phénomènes sociaux §720 à §732, §831.

LOGIQUE.

Logique usuelle §29*, §42, §76*, §97*, §98, §477, §514, §1399, §1410, §1411, §1748, §1782.

Logique des sentiments §42, §45, § 69-6°, §76*, §78, §80, §84, §109, §113, §118, §337, §338, §407, §408, §427, §437, §442, §471, §480, §490, §491, §513 à §516, §581, §586, §598, §636, §640, §802, §965, 972, 978 à 990, §1300 à §1302, §1315, §1316, §1397, §1416, §1471, §1492, §1555, §1673, 1748* à §1765, §1772, §1782, 1996, §2022, §2086, §2147, §2188, §2229.

Loi naturelle §406*, §410, §428 à §444, §455 à §463.

LOIS (UNIFORMITÉS) EXPÉRIMENTALES. Ce sont de simples uniformités contingentes ; elles ne sont pas « nécessaires » §52, §69*4°, §69*-5°, §96, §97*, §528, §976, §1068, §1424, §1531, §1532, §1792.

Par l'expérience (ici différente de l'observation), on peut séparer les effets de certaines lois ; on ne peut le faire pour d'autres §100*.

Les uniformités (lois) de la sociologie et de l'économie, et celles de la chimie, de la physique, de l'astronomie, etc. sont semblables. La distinction que certains veulent établir est du même genre, bien que moins raisonnable, que celle qu'on voulait faire entre les lois de la mécanique terrestre et celles de la mécanique céleste §97*, §1792.

Elles n'ont pas d' « exceptions ». Ce nom désigne seulement la superposition d'effets d'autres lois à ceux de la loi que l'on considère §101*, §1689-2*, §1792*. Voir : (1- q).

Lois (uniformités) non-logico-expérimentales. Comment elles sont créées §1429.

« Lutte de classes » §830, §1045.

M

Marxistes §309, §1045, §1416, §1859, 2006, §2021.

Matérialisme historique et matérialisme économique §829, §830, §1727, §2238.

MAXIMUM D'UTILITÉ.

D'un individu ou D'une collectivité 2121 à §2127, §2131.

Pour une collectivité §2131 à §2139.

Maximum d'ophélimité pour une collectivité §2128 à §2130.

Mesures pour atteindre un but §1825 à §1875.

Métaphore. Voir : *Allégories, métaphores.*

MÉTAPHYSIQUE.

Entités métaphysiques §103, §104, §257, §282, §332, §335, §336, §355, §471*, §477, §478, §497, §508, §510, §511, §579, §597, §598, §616, §928, §1510 à §1532, §1550, §1551, §1645-2.

Essences métaphysiques 19, 23, 24, 69, 97, 399, 400, 471*.

Métaphysique et théologie §19* à §28, §49, §111*, §435, §461, §477, §478, §490, §582, §593, §594, §613, §776, §928, §974, §1066, §1299, §1429, §1469, §1673, §1674, §1798.

Méthode historique §619, §857*, §858, §859.

Il ne faut pas la confondre avec la méthode expérimentale ; elle peut seulement y conduire §619, §2018* à §2020.

« Méthode mathématique » de Taine §1794, §1795.

Miracles §49, §98, §610, §620 à §623, §952, §1438.

Modernistes §309, §611, §773, §774, §1086, §1630, §1859. Voir : *Néo-chrétiens.*

MORALE §303-2, §354 à §356, §365, §1893, §1932*, §1897 à §2001.

Morale utilitaire §1893, §1935.

Rapport entre observer les règles de la religion et de la morale, et obtenir le bonheur de l'individu §1897 à §2001.

Mouvements réels §129, §483, §484 à §516, §1827, §1829, §1830, §1838 à §1862, §1975, §2262.

Mouvements virtuels §130, §134, §135*, §136, §137, §483, §517, §1825 à §1875, §1975, §2262.

Moyennes. Elles sont en partie arbitraires. Phénomènes moyens §102* à §104.

Mutuelle dépendance §96, § 99, §138, §254*, § 255, §267, §1731, §1732*, §1767, §1861, §2023*, 2061, §2080, §2088* à §2104, §2161, §2202, §2203, 2207, §2336 à §2338, §2397 à §2410, 2547, 2552, §2557. Voir : *Cycles de mutuelle dépendance.*

MYTHES §650 à §660, §1868* à §1875.

Pour connaître l'équilibre social, il importe de savoir ce que les contemporains pensèrent d'un mythe, plus que de connaître le rapport du mythe avec la réalité expérimentale §541*, §545.

Mythes solaires §786 à §791, §793 à §796.

N

Nature §271 à §274, §282, §333, §336, §403 §404, §410 à §417, §419, §428, §429, §431, §434, §435, §443, §447, §448,451, §456, §459, §1513, §1521, §1546, §1600, §1602*, §1606.

Naziréat §1205.

Néfastes. Jours néfastes §908, §909.

Néo-chrétiens §43, §69-2°, §309, §336, §431, §570, §581, §592, §602, §626 à §630, §777, §925, §1859, §1917. Voir : *Auto-observation*.

Nombres parfaits §960* à §964, §1645.

Nominalisme et réalisme §64*, §65, §1651*, §1652, §2368*, §2373.

O

OBJECTIF ET SUBJECTIF §23, §94, §95*, §149 à §151, §368, §494, §777, §778, §994, §1467, §1577, §1581, §1586, §1689*, §1765, §1913 à §1918, §1930 et sv., §2168 à §2169.

« Existence » objective §1689.

Ophélimité §61, §119, §144-1, §1690-1, §2409.

Ondulations ou oscillations. Les phénomènes sociaux ont une forme ondulée §724 à §726, §1680* à 1683, 1694, 1702, 1715, §1718*, §1909, §2050, §2053 à §2059, §2221*, §2224 à §2229, §2291* à §2294, §2552 (I-o). Voir : *Périodes économiques et sociales*.

Oracles §1105.

Organisation 2610 et sv.

ORIGINE DES PHÉNOMÈNES SOCIAUX, §23, §93, §345, §540, §619, §661, §693, §885* à §887, §1028, §1063, §1192, §1690-2*.

Les recherches sur l'origine ont souvent été, sans que leurs auteurs s'en aperçussent, des recherches sur les résidus §885.

Origine de la religion, suivant Spencer §292, §704 à §711.

Suivant Reinach §345. Suivant Taylor §694 à §699, §703.

Dans le totémisme §714.

P

Paix par le droit §1508, §1559, §1560.

Palaephate §347, §661*.

Pangermanistes §1297.

Partis §1713, §2262 à §2264, §2268.

Patriotisme §1041, §1042, §1146.

Peine de mort §1637.

Pénates §1034.

PÉRIODES.

Des dérivations §2324 et §2325.

Oscillations des dérivations, en rapport avec les oscillations sociales §2329 à §2395.

Périodes économiques et périodes sociales §2279 à §2328. Voir : *Ondulations*.

Persécutions, réfutations §1749 à §1753, §1835 à §1853.

Persécutions religieuses §1297* à §1319.

Persistance des agrégats. Sous un autre nom §157, §172 (l'état désigné par A) §220, §221, §226, §227, §241. Sous son nom. Voir : *Résidus*.

Personnification §995 à §999, §1468.

PERSUADER §516, §598, §600, §603, §614, §765, §802, §1397, §1425, §1689, §1716, §1749 à §1760, §1772, §1800, §2159, §2438.

Motifs intérieurs de persuasion §581.

Persuader, dans les sciences logico-expérimentales §42, §78*, §108.

Persuader, dans les sciences non logico-expérimentales §42, §67, §76, §78*, §108, §512, §513, §586. Voir : *Logique des sentiments*.

PEUPLE

Peuples conservateurs §173 à §178, §226, §1721, §1722.

Peuples formalistes §173 à §178, §220, §223, §224, §226* à §247, §1721, §1722, §2089.

Peuples qui changent la forme et le fond §172, §173, §221, §224, §226*, §230, §232, §236, §239, §240, §241*, §243, §1721, §1722.

Peuples qui conservent le fond et la forme §226.

Volonté populaire §1695

Physiocrates §447*, §448.

Ploutocratie §1152, §1755, §1760, Ch. XIII.

Politique §242, §1786, §1787, §2238, §2239.

Pratique et théorie §469, §604, §1783 à §1790, §2008.

Précepte §321* à §333, §1480 à §1497, §1913 à §1919.

Présages §924, §925.

Prescriptions. Les prescriptions morales ou religieuses ne peuvent être suivies à la lettre §1797 à §1824. Voir : *Casuistique*.

Principe égoïste concilié avec le principe altruiste §1487 à §1493.

Principes dans les sciences logico-expérimentales et dans les sciences non logico-expérimentales §4, §54* à §56, §58*, §63, §64, §67, §90, §642*.

Probabilité §97, §540, §554* à §573. Voir : *Interprétations*.

Prodiges §924 à §926, §1285 à §1287.

Production des métaux précieux §2284 à §2292, §2295 à §2297.

Propagation des dérivations §2004 à §2008.

Prophéties et prophètes §620 à §623, §652, §1101 à §1103, §1579.

Proportion des résidus de la I^e classe et de ceux de la II^e, chez les gouvernants et chez les gouvernés §2048 à §2050, §2057, §2209, §2221, §2227 à §2229, §2232, §2254, §2268, §2274, §2300, §2311, §2324, §2326, §2351, §2354, §2359 à §2367, §2375, Ch. XIII, §2457* et sv.

PROPOSITIONS

Propositions contradictoires. Dans la logique des sentiments, elles peuvent subsister ensemble §1416, §2086. Voir : *Dérivations, Logique des sentiments*.

Propositions descriptives §523, §525.

Propositions qui affirment une uniformité expérimentale §523, §526 à §535. Voir : *Lois (uniformités)*.

Propriété du système social §2105 à §2110.

Prospérité §2106 à §2110.

Protection §2208 à §2226, §2236.

Purifications §1229 à §1295.

Q

Quantitatif et qualitatif §108, §144*, §163, §2155, §2279 et sv., §2467 et sv. (II-*t*).

R

Races Inférieures et races supérieures §1049* à §1051.

Rapport entre le fait d'observer les règles de la religion et de la morale, et le fait, pour un individu, de réaliser son bonheur. Voir : *Morale*.

Réalisme. Voir : *Nominalisme et réalisme*. Réfutations §1748 à §1752, §1834, §1835.
Régime politique §2237 à §2278.

Renaissance §2384, §2529 et sv.

RELIGION §69, §374 à §396, 4§64, §465, §697*, §1799, §1854*, §1857, §1932*, §2001, §2532 et sv.

Religion et théologie §49, §165*, §166, §167, §974, §1066*, §1767, §2337.

Religion, Morale, Droit §368, §369, §371, §373, §374, §464, §1883, §2001, §2571, §2572.

Religion et culte §165* à §167, §174, §288, §361, §365, §1128, §1747, §1832, §1854, §1855.

Religion. Sa valeur sociale dépend peu ou point de sa théologie §309, §365, §765, §1767, §1850 à §1855. Voir : *Dérivations*.

Religions, morales, droits, etc. pratiques ; religions, morales, droits, etc. théoriques §373 à §376, §464, §465.

Religions sans êtres surnaturels §377 à §379, §394, §395, §611, §1510, §1702, §1917.

Religio (Persistance des agrégats) §236 à §238, §243.

Religion des cités grecques et des romaines 1031 à 1036. Ch. I, §111.

RELIGIONS ET MÉTAPHYSIQUES DIVERSES.

Démocratiques §212, §304, §585, §928, §935*, §936, §1077, §1426, §1511, §1513, §1695-1, §1712, §1713, §1715, §1859, §1891, §2187, §2326, §2473.

De l'hygiène, de la Médecine. Phobie du microbe §1156, §1440*, §1695, §1697*, §1974, §2154-1.

Nationalistes §45, §1702 à §1704, §2255.

Pacifistes §45, §1078, §1079, §1704* à §1711, §1818, §1891, §2193, §2324, §2470.

Positivistes §6, §45, §112, §288, 616, §1536, §1537, §1702, §2005.

Du Progrès §301, §611, §933*, §1077, §1102, §1156, §1426, §1463, §1511, §1708, §1712, §1890*, §1891, §1896, §1935, §2001, §2072-1. 2147, §2213, §2394, §2470.

De la Raison §45, §265, §300* à §304, §1540, §1783, §1889, §1935, §2001, §2016, §2143, §2393.

De la Science §45, §353, §354 à §356, §452 à §454, §973, §1127, §1217, §1513, §1695, §1697, §1698, §1881, 1891, §1935, §1974, §2016, §2143, §2473.

Sexuelle §207 à §210, §366, §607, §608, §618, §911, §1010, §1011*, §1012, §1047, §1048, §1102, §1127, §1178, §1297, §1326*, §1330 à §1396, §1715, §1717, §1757, §1818, §1819, §1844, §1861-1, §1862, §1994, §2050, §2522.

Socialiste §1073, §1081, §1701, §1711, §1712, §1858.

De la Solidarité §418, §449* à §451, §479, §611, §1511, §1513.

Humanitaire §45, §302, §303, §353, §379, §585, §609, §611, §1047, §1080, §1087, §1102, §1156, §1301, §1426, §1511, §1513, §1701, §1711, §1712, §1716, §1847, §1848, §1859*, §1890, §1891, §2186, §2213, §2324, §2473.

Voir : *Humanitarisme*.

De la Vérité §304, §1890, §1891.

Rentiers §2235, §2313 *, §2314, §2315 à §2317.

RÉSIDUS. Voir : *Dérivations, Périodes économiques et sociales, Gouvernement, Classes sociales ou castes*.

Composition des résidus et des dérivations §2087 à §2104.

Ils changent lentement §1701, §1702, §1712 à §1718*, §1719, §1720.

Ils ne sont pas seulement les effets ou les causes des faits §1014.

Influence des résidus correspondant à un même ensemble de sentiments §1240 à §1745.

Influence des résidus sur les résidus §1736.

Intensité §1691, §1703, §1711.

Rapports des résidus et des dérivations avec les autres faits sociaux §1690-2, §1768 à §1772, §1787, §1841, §1843, §1916, §2191, §2221 et sv., §2339* et sv. Voir :

Dérivations.

Rapports entre les résidus et les conditions de la vie §1725 à §1734, §2339 et sv., §2390.

Répartition et changements des résidus dans l'ensemble d'une société §1695 à §1772, §2191, §2229, §2390 et sv., §2415 et sv.

Répartition et changements des résidus dans les différentes couches d'une société §1723, §1724, §1733, §1734, §1853, §2199, §2300 et sv., §2364, §2365, §2418 et sv., §2521* et sv., Ch. XIII. Voir : *Classes sociales ou castes*.

Résidus et dérivations en rapport avec l'utilité §2140 à §2147. Voir : *Dérivations*. Vérité et utilité.

Résidus non-concordants et leurs dérivations §1132, §1737 à §1739, §1937, §1943, §1944. Voir : *Dérivations*.

Résidus, sous un autre nom §119, §151, §160*, §162, §169, §189 (un tronc), §210 (partie constante), §217 (noyau), §218, §307, §308, §407, 409 et sv., §574 et sv., §798 et sv. (sous le nom de *a*). Résidus sous leur nom. Ch. VI, VII, VIII, §868*, §869 à §1396, §1401, §1402, §1690, §1691, §2080, §2410.

Réveil au Pays de Galles §1098, §1102, §1107, §1112.

Ruse et force §2190, §2191, §2274 à §2278, §2320.

S

Sanction §329 à §331, §1478 à §1497. Schamanisme §1095, §1096, §1100.

« Science * métaphysique §19* à §21.

Science logico-expérimentale §16, §20, §21. Voir : *Théories, Métaphysique*. Index II : *Théories logico-expérimentales et théories non logico-expérimentales*.

Sectes 1047*, §1048.

Sociabilité et subordination §1713.

SOCIÉTÉ. Voir *Système social*.

Cristallisation de la société §2607 et sv.

Éléments §2060 à §2066, §2146*.

États fétichiste, théologique, métaphysique de A. Comte §1536.

Mobilité de la société §2235, §2236.

Stabilité de la société §2176, §2194 à §2196, §2235, §2236.

SOCIOLOGIE §1, §2.

Sociologie logico-expérimentale §50, §68*, §69*, §79, §80 à §83, §85 à §89, §99, §110, §144, §263, §277, §396, §2161, §2201, §2410.

L'étude de la sociologie à laquelle nous procédons ici est exclusivement logico-expérimentale. Voir Index II : *Théories logico-expérimentales, et théories non logico-expérimentales* §5, §17, §20, §21, §27, §28, §29*, §32, §65, §68*, §69*, §71, §79* à §89, §110, §114, §119*, §144, §370, §388, §396, §486, §496, §642, §723, §2410.

Sociologie en partie au moins non logico-expérimentale §6, §50, §75*, §76*, §80, §84, §93, §110, §277, §291*, §292, §476, §486, §522, §642, §849, §2229, §2411.

Solidarité §49, §854, §965, §1497, §1503, §1557*, §1562, §1563, §1631, §1988. Voir : Religion.

Sophisme de répartition §1495*, §1496.

Sorite §1550, §1551.

Spécification §805 à §814.

Spéculateurs Ch. XII, XIII, §1498, §2187, §2254, §2262, §2313, §2480, §2548 à §2550, §2561, §2565, §2593 à §2596.

Stylites §1187 à §1199.

Superstition §265, §301, §1127, §1242, §1890, §1987. Voir : *Religion, Actions non- logiques, Dérivations.*

Survivances §174, §1001* à §1009.

T

TABOU §321* à §323, §581, §712, §1122, §1125, §1241, §1280, §1326*, §1427, §1481 à §1484, §1558.

Du tabac chez les Wahabites §1123*, §1124.

Taurobole §1292.

Tautologies et raisonnements en cercles §592, §593, §605 *, §1471, §1556, §1562, §1563, §1904 à §1912.

Tempêtes. Résidus et dérivations dans la croyance suivant laquelle on peut, par certains artifices, provoquer ou éloigner les tempêtes §186 et sv.

THÉOLOGIES §334, §336, §974. Voir : *Religion.*

Entités théologiques 332 à 334.

Théologies en regard de l'emploi de la force §2147 exemple II, §2173.

THÉORIES Voir : Index II.

Comment il arrive qu'en de nombreux cas, dans les matières sociales, les théories et les raisonnements non logico-expérimentaux conduisent à peu près aux mêmes résultats que les raisonnements logico-expérimentaux §1768* à §1796. Voir : *Pratique et théorie, Empirisme.*

Comment les sciences logico-expérimentales se substituent aux sciences non logico- expérimentales, et vice-versa §58*, §64*, §68, §109, §615* à §618.
Voir : *Ondulations, Périodes économiques et périodes sociales, Dérivations.*

Décomposition des théories §6, §35, §636*. Une théorie (c) se décompose en deux parties (a) et (b) §798*, §799 à §867. Voir : *Dérivations.*

Théories scientifiques §479, §519, §524, §803, §824, §826, §841, §2274 à §2278.

Éléments et liens des théories.

Éléments. Entités non-expérimentales

Entités expérimentales §13, §327, §470, §475.

Éléments. Entités non-expérimentales §13, §307 à §311, §319 à §352, §452, §470*, §474, §476, §478, §485, §486, §1645-2.

Éléments. Entités pseudo-expérimentales §13, §471*.

Théories. Aspect objectif §13, §304, §541, §855, §994.

Théories. Aspect subjectif §13, §304, §541, §855, §994.

Théories acceptées pour des motifs autres que leur valeur logico-expérimentale §516, §581, §586, §597, §598, §815, §1747. Voir : *Logique des sentiments, Vérité et utilité, Périodes économiques et sociales.*

Théories des peuples sauvages imaginées avec nos conceptions §698, §699.

Théories et raisonnements non logico-expérimentaux. Voir : Index II, Ch. IV.

Théories pseudo-scientifiques §479*, §485, §486, §489 à §511, §521, §581, §599, §643, §821 à §823, §1276*, §1278, §1279, §1481 à §1497, §2271 à §2273, §2337, Ch. V.

Vérité expérimentale des théories §568, §1645-2.

Thérapeutes §1185.

Totémisme §712*, §713 à §719, §793, §794, §903 à §907, §937, §939, §940, §1191 à §1195, §1277.

Transgressions des règles d'uniformité matérielle et de celles d'uniformités intellectuelles §2176.

U

UTILITÉ Différentes espèces d'utilités §439, §2111 à §2119, §2271.

Utilité complexe §2120.

Utilité des doctrines. Elle varie suivant les différentes classes sociales §246, §247, §299-4*.

Utilité et Vérité. Voir : *Vérité et Utilité*.

Utopies §2145.

V

Valeur §38*, §62, §118, §1592, §2022*.

VÉRITÉ. Voir : Index II.

Vérité expérimentale et vérité non-expérimentale. Leurs critères §14, §16, §18, §26*, à §28, §69, §380, §570, §1567, §1578.

Vérité. Sens divers de ce mot §9, §10, §14, §16, §69, §376, §433, §435, §440, §441, §541, §570, §721, §1242, §1451, §1561*, §1564* à §1568, §1570 à §1572, §1575, §1578*, §1579, §1852, §1890, §1891, §2340. Additions §69^a.

Le vrai §1513, §1601.

Vérité expérimentale confondue avec l'utilité §49, §72*, §73*, §440, §441.

Vérité expérimentale séparée de l'utilité §14, §78, §86*, §167, §171, §219, §249-3°, §308, §311, §312, §351, §445, §568, §579, §598, §615 à §618, §843, §965, §1226, 1645-2, §1679* à §1683, §1896, §1897 et sv., §1932*, §2002*, §2339 à §2341, §2395. §2435.

Vérité. On laisse la « liberté » de la vérité, non celle de l' « l'erreur » §570, §1564*, §1566.

Vérité. Pour estimer vraie expérimentalement une théorie, il est presque nécessaire qu'on puisse la discuter librement 568.

TABLE DES AUTEURS ET DES OUVRAGES CITÉS

[Vol. I]↩

Les chiffres arabes désignent les paragraphes. Pour les livres modernes, on a indiqué, lorsque cela a été possible, les traductions françaises ou italiennes. Dans les citations, les noms des saints sont uniformément précédés de la lettre D (Divus). Les chiffres entre parenthèses indiquent l'année de l'édition [FN1].

[FN1] Afin de ne pas allonger outre mesure, on n'a pas indiqué les éditions lorsqu'il s'agissait d'auteurs très connus, ou bien lorsqu'on en a utilisé plusieurs. Pour faciliter le lecteur et pour qu'en de nombreux cas il puisse utiliser l'édition qu'il a sous la main, on a indiqué, dans les citations, les chapitres et les paragraphes, qui sont les mêmes dans les différentes éditions, et souvent aussi les pages de plusieurs éditions.

A

ABÉLARD. Ouvrages inédits d'ABÉLARD pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, publiés par M. Victor COUSIN. Paris, Imprimerie royale (1836) - §1651-1.

ACTA PONTIFICIA et Decreta SS. RR., Congregationum. Romana mensualis ephemeris. Romae, October (1907) - §1630-5.

ACTUS APOSTOLORUM - §952. AELIANI opera - §1595-1.

AESCHINIS orationes, §1501-4.

AESCHYLI tragoediae - §239, §1343-1, §1501-4, §1612-1, §1994 à §1969, §2345. AGOBARDUS. Migne (1851) - §198, §201, §213.

AGRIPPA - §1393-1.

ALCORAN (L') DES CORDELIERS... A. Amsterdam. Aux dépens de la Compagnie (1734) - §1371-2.

ALMA (Jean d'). La controverse du quatrième Évangile. Paris (1907) - §775-1. Divi Ambrosii Mediolanensis episcopi opera... Parisiis (1536) - §1355-1.

AMÉLINEAU. Notice sur le papyrus gnostique Bruce. Texte et traduction... Paris (1896) - §1645-1, §1645-2, §1646-1, §1646-2, §1647-2.

AMMIANI Marcellini quae supersunt - §931-1, §1390-1.

ANNUAIRE STATISTIQUE DE LA SUISSE, publié par le Département fédéral de l'intérieur. XXIIe année : 1913. Berne (1914) - §1225-1.

Divi ANSELMII opera - §1366-1, §1803-4, §2368-1.

Epigrammatum ANTHOLOGIA Palatina... Didot. Parisiis (1864) - §239-2, §587-4, §927-4, §1184-3, §1339-2, §1343-1, §1367-1, §1594-1.

- ANTHOLOGIA veterum latinorum epigrammatum et poëmatum... cura Petri Burmanni Secundi... Amstelaedami (1759) - §1292-2.
- ANTOINE. Syntaxe de la langue latine. Paris (1885) - Grammaire de la langue latine - §2, §177-2.
- ANTOINISTES - §1696-1.
- APOLLODORI bibliotheca. - Epitoma vaticana ex APOLLODORI bibliotheca edidit Richardus Wagner. Lipsiae (1896) - §927-1, §927-4, §938-1, §939-1, §1253, §1254, §1255.
- APOLLONII RHODII Argonautica - §193-2, §1246-4, §1339-2.
- APPIANI Alexandrini romanarum historiarum quae supersunt - §2200-1, §2180-2, §2548-4, §2573-1, §2575-1, §2577-1.
- APULEI opera - §739-1.
- Caesaris AUGUSTI index rerum a se gestarum sive monumentum Ancyranum ex reliquiis graecae interpretationis restituit Ioannes FRANZIUS. Berolini (1845) - §233.
- ARCHIVES CANTONALES VAUDOISES - §212-1, §1297-1.
- ARIOSTO. Orlando furioso - §1975-2.
- ARISTOPHANIS Comoediae, - Scholia graeca in Aristophanem. Didot - §192-1, §572, §919-1, §1246-4, §1266, §1927-1, §2345-7, §2348.
- ARISTOTELIS opera omnia. - Traduction Barthélemy Saint-Hilaire - §270, §271, §272, §274, §275, §276, §278-1, §313-1, 410, 411, 431, 469, 474, §475, 490, §491, §492, §497, §501, §507, §509, §522, §648-1, §960, §1408, §1552, §1604, §1645-2, §1690-2, §2110-1, §2330-2, §2330-4, §2345, 2494, §2497-1, §2509, §2511-1, §2512-2, §2562-1.
- ARNOBII Afri disputationum adversus gentes. Orellius. Lipsiae (1816) - §223-1, §684-1, §926-1, §927-4, §942-1, §1339-3, §1343-1.
- ARRIANI quae exstant omnia - §1255-5, §1323, §1645-2, §2440-1. ARTEMIDORI oneirocritica. Lipsiae (1805) - §1470-2.
- ATHENAGORAE philosophi atheniensis opera. I. C. Th. Otto Jenae (1857) - §1331-1.
- ATHENAEI naucratitae deipnosophistarum libri quindecim. I. Schweighaeuser. Argentorati (1801) - Cfr. Poetarum comicorum graecorum fragmenta. Didot (1855) - §744-1, §1343-1, §1359-1, §1382-1, §1382-3, §1595-1, §1595-2, §1907-1, §2493.
- Sancti Aurelii AUGUSTINI Hipponensis episcopi opera omnia. - Oeuvres complètes traduites en français et annotées par Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, H. Barreau. Paris (1870) - §67, §70, §177-3, §177-4, §213, §485, §541, §583, §684, §927-5, §928-1, §963, §1004-1, §1184-3, §1246-1, §1289-1, §1289-1, §1325-2, 1339-3, 1343-1, §1367-1, 1368, §1374, §1382-3, §1438, §1470-2, §1521-1, §1541, §1564, §1575 à §1577, §1600, §1602-1, §1623, §1624, §1627-2, §1662, §1664-1, §1803, §1995-3.
- AULARD. Histoire politique de la Révolution française (1901). - Taine historien de la Révolution française (1907) - §538-3, §723, §1749-5, §2180-4.

Sexti AURELII VICTORIS historia romana. Amstelodami (1733) - Liber de Caesaribus. Teubner (1911) - §235-2, §2598-4, §2605-2.

Avanti ! (journal) - §2313-1, §2320-1, §2480-1

B

BACHI (Riccardo). La Riforma Sociale. Supplemento al fascicolo VI-VII, gin. gno-luglio 1915. - L'Italia economica nel 1914 - §2282-1.

BACONIS (Franc. de Verulamio, summi Angliae cancellarii. Novum Organum scientiarum - §508.

ANNALES ECCLESIASTICI auctore Caesare BARONIO, Lucae. - Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII, ubi desinit cardinalis Baronius, auctore Odorico RAYNALDO, Lucae - §198-1, §1187, §1200, §1201, §1810-1, §2381-1.

BARRAS. Mémoires. Paris (1895) - §2169-1.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Physique d'Aristote. Paris (1862) - §1604.

BARTOLOMMEO. Gli ammaestramenti degli antichi, raccolti e volgarizzati da Fra BARTOLOMMEO da San Concordio... Vincenzo Nannucci. Firenze (1861) - §1326-2, §1359.

BASCOUL. La chaste Sapphos de Lesbos. Paris (1911) - §777-1.

Sancti patris nostri BASILII Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia quae exstant... Gaume, Parisiis (1839) - §955.

BASTIAT. Oeuvres complètes de Frédéric Bastiat. Paris (1855) - §2147.

BAYET. Enseignement primaire. Collection A. AULARD. Moi-ale par Albert BAYET. Cours moyen. Paris (1902) - §723, §1440, §1483-1, §1716-2, §1948-1, §1974-1.

BAYLE. Dictionnaire historique et critique par Mr. Pierre Bayle. Sixième édition. Basle (1741) - Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680. Quatrième édition (1704) - Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrain-les d'entrer, ou Traité de la Tolérance universelle. Rotterdam (1713) - §358 à §362, §365, §366, §679, §716-1, §939-1, §1356-1, §1393-1, §1415-1, §1471-3, §1564-2, §1575-5, §1639-1, 1737-1, §1821-1, §1944-3, §1948-1, §1949, §1975-1.

BEAUCHET. Histoire du droit privé de la république athénienne. Paris (1897) - §227, §1501-2.

BEAUMANOIR. Philippe de Beaumanoir. Coutumes de Beauvaisis. Texte critique publié... par Am. SALMON. Paris (1899) - §1502-2.

BEAUMARCHAIS - §1152-3. BEBEL - §1322-2.

BEECHEY. Bibliothèque universelle des voyages... ALBERT MONTÉMONT, tome XIX. Paris (1834) - §1008-1.

BELIN. Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789. Paris (1913) - §1749-1, §2048-1.

- BELLI (G. G.). I sonetti romaneschi di) ; pubblicati a cura di Luigi MORANDI. Città di Castello (1896) - §1851-1.
- BELOT. Histoire des chevaliers romains. Paris (1869) - §2597-1.
- BENTHAM. Traités de législation civile et pénale. Ouvrage extrait des manuscrits de M. Jérémie Bentham... par Et. DUMONT. Paris (1820). - Déontologie ou science de la morale. Ouvrage posthume de Jérémie Bentham ; revu, mis en ordre et publié par John BOWRING. Traduit sur le manuscrit par Benjamin LAROCHE. Genève (1834). - Théorie des peines et des récompenses... DuMONT. Paris (1818). -Tactique des assemblées législatives suivie d'un traité des sophismes politiques... DUMONT... Paris (1822) - §1397-1, §1435-1, §1488 à §1491, §1552-2.
- BÉRENGER (Sénateur) - §6, §208, §1352.
- BERG (L. W. C. van den), Principes du droit musulman selon les rites d'Abou Hanifah et de Chafi'i par L. W. C. Van den Berg. Traduit du hollandais... Alger (1896) - §1619-1.
- BERGK. Poetae lyrici graeci recensuit Theodorus Bergk. Lipsiae (1882) - §541-2. Berliner Tageblatt (journal) - §1580-3.
- Sancti BERNARDI abbatis Claraevallensis opera genuina iuxta editionem monachorum sancti Benedicti. Lyon-Paris (1854) - §1617, §1629, §2367-1, §2377-1.
- BERRIAT SAINT PRIX - §1502. BERTHOULAT (La Liberté) - §466-2, §1716-2.
- BERTRAND (Joseph). Les fondateurs de l'astronomie moderne. Paris (s. d.). - Calcul des probabilités. Paris (1889) - §540-1, §557, §558.
- BESSE (Dom J. M.). Les moines d'Orient, antérieurs au Concile de Chalcédoine (451). Paris (1900) - §1168-1, §1180-1.
- BIART (Lucien). Les Aztèques. Paris (1885) - §735.
- BIBLE Vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes... Costantinus de TISCHENDORF, editio septima. Lipsiae (1887). - Novum testamentum graece ex ultima Tischendorffii recensione edidit Oscar de Gebhardt. Lipsiae (1895) - Patrum apostolicorum opera... Max. Dressel. Lipsiae (1863) - Les livres apocryphes de l'Ancien Testament. Société biblique de Paris (1909) - La Sainte Bible, qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament, traduits sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Second. Paris (1901) - §188-2, §751-4, §752-2, §773, §927-2, §952-3, §987-1, §1017, §1205, §1247-1, §1258-2, §1264-2, §1265, §1266-2, §1277-2, §1280, §1327, §1382-2, §1426, 1457, §1482, §1501, §1502, §1650, §1926, §1943-1, §1980-5, §1995, - §1070-2, §1629-2, §2330-1.
- BINET-SANGLÉ. Les prophètes juifs. Paris (1905) - §1102-1.
- BISMARCK. Pensées et souvenirs par le prince de Bismarck. Paris (1889). - Les discours de M. le prince de Bismarck. Nouvelle édition. Berlin (1885) - §1441, §1552, §1715-2, §1755-2 §1843-1, §2389-1, §2455, §2467.
- BLACKSTONE - §1159-1.
- BLANCHARD (Émile). Métamorphoses, mœurs et instincts des insectes, Paris (1868) - §155.

BOCCACCIO - Le Décaméron. Traduction nouvelle par Francisque Beynard. Paris (1879) - §6, §738, §741, §2558-1.

BODIN. De la demonomanie des sorciers. Paris (1580) - §206-1, §208, §914, §927-5, §928-1, §1439-2, §1697-3, §1708, §2558.

Bois (Henri). Le Réveil au Pays de Galles. Toulouse (1905) - §1098 à §1100, §1112, §1332¹.

Bois (Jules). Les petites religions de Paris - §1646-4.

BOISSIER (Gaston). La religion romaine Paris (1892). La fin du paganisme. Paris (1891) - §178-1, §180, §1859-1.

BOSQ (Paul). Souvenir de l'Assemblée nationale 1871-1875. Paris (1908) - §2415-1.

BOUCHÉ-LECLERCQ. Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris (1879-1882) - §224, §225, §1105, §1285-1.

BOURBON (Étienne de). Anecdotes historiques, Légende. et Apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon. Paris (1877) - §1502-3, §1993-1.

BOURGET (Dr). Quelques erreurs et tromperies de la science médicale moderne. Lausanne (1910) - Beaux dimanches. Lausanne (1910) - §1697-2.

BOURGEOIS (Léon). Solidarité. Paris (1902). - Essai d'une philosophie de la solidarité.

Conférences et discussions présidées par M. M. Léon Bourgeois... et Alfred CROISET. Paris (1902) - §449 à §453, §1503, 1505-1, §1557-2, §1631, §1673.

BOVEN (Pierre). Les applications mathématiques à l'Économie politique. Lausanne (1912) - §6-1, §61-1, §89, §119-3, §2129-1.

BRACHET. Grammaire historique de la langue française, par Auguste Brachet. Paris (1867) - §346-1.

BRÉAL. Pour mieux connaître Homère. Paris (1906) - §619-1.

BRÉAL et BAILLY. Dictionnaire étymologique latin, Paris (1885) - §236-1, §688-1.

BRIANT - §1524-1.

BRIEUX - §1436.

BROGLIE (Abbé de). Revue des religions. Les prophètes et la prophétie d'après les travaux de KUENEN. Par l'abbé de Broglie. Mémoire présenté au congrès scientifique de Bruxelles (1894) - §1579.

BRUCHARD (Henri de) - (1896-1901). Petits mémoires du temps de la Ligue. Paris (1912) - §1755-5.

BRUN (Le). Histoire critique des pratiques superstitieuses... par le B. P. Pierre Le Brun. Paris (1132-1734) - §587, §956. §1439-2.

BRUNET. Les propos de table de Martin LUTHER. Paris (1844) - §1242-1.

BUCKLE. Histoire de la Civilisation en Angleterre. Paris (1865) - §354 à §356, §1362-1, §1729.

BUONAIUTI. Lo Gnosticismo. Roma (1907) - §1644-1, §1648-1.

- BURCHARDI (Johannis)... Diarium sive rerum urbanarum commentarii. 1483 à 1506. Texte latin publié intégralement... par L. THUASNE. Paris (1883-1885) - §1393-1.
- BURCHELL. Bibliothèque universelle des voyages... ALBERT MONTÉMONT, tome XXVI. Paris (1834) - §702-1.
- BURCKHARDT. La civilisation en Italie au temps de la Renaissance. Paris (1885) - §1180-2, §1277-1, §2530-1, §2531-1.
- BURLAMAQUI. Principes du droit de la nature et des gens et du droit public en général. - Élément du droit naturel. -Principes du droit politique... Co-TELLE. Paris (1821) - §425 à §440, §823, §1494.
- BUSCH. Les mémoires de Bismarck, recueillis par Maurice Bush. Paris (1899) - §909-2, §1441-2, §1755-2, §1755-3, §1843-2, §1843-3, §1950-1, §1951-2, §2147-13, §2147-14, §2247-1, §2458-1, §2463-1.
- BYSE (Charles). La science chrétienne (Christian science). Exposé objectif. Extrait de la Revue de théologie et de philosophie. Lausanne (1909) - §1695-2.

C

- CABANÈS (Docteur). Moeurs intimes du passé. Troisième série. Paris (s. d.). - Les indiscretions de l'histoire Cinquième série. Paris (S. d.) - §1343-2, §1502-2.
- CABASINO BENDA (Giornale d'Italia) - §1703-1.
- C. Iulii CAESARIS commentarii - §233, §1318. CALABRESE - §1715-1.
- CALLIMACHI hymni - §684-1, §1339-2.
- CALMET. Dissertations sur les apparitions des Anges, des Démons et des Esprits, et sur les Revenans et Vampires de Hongrie, de Bohème, de Moravie et de Silésie. Par le B. P. Dom Augustin Calmet. Paris (1746) - §1307-1, §1308, §1311, §1439-2.
- CALVIN (Jehan). Institutions de la religion chrestienne... par Jehan Calvin. Paris (1859) - §624, §625, §1289-1.
- CANGE (Du). Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Effigies recens cum vetere editione anni 1688 prorsus congruens. Vratislaviae (1891) - §1395-1.
- CARDUCCI (Giosuè) - §49, §1076-1, §1136-1, §1297, §1334-1, §1343-1, §2254-1.
CARNOT - §1713-2.
- CARON - §1710-1.
- CASANOVA - §1329-1.
- CASATI (Gaetano). Dix années en Equatoria. Paris (1892) - §1194. CATONIS de re rustica - §184-1, §1726.
- CATULLI carmina - §956.
- CAUZONS. La magie et la sorcellerie en France - §212-1. CEDRENIUS - §195-8.
- CENSURE (La) sous Napoléon III. Paris (1892) - §1715-2.

- CHAILLU (Paul du). Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale. Paris (1863) - §895.
- CHALCIDIUS. Fragmenta philosophorum graecorum, volumen II, Didot. Paris (1881) - §960-4.
- CHARDIN. Nouvelle bibliothèque des voyages. Paris (1830) - §587, §939-3, §952-1.
- CHASSANÉE - §1502, §1503.
- CHASSANG. Histoire du roman et de ses rapports avec l'histoire, dans l'antiquité grecque et latine. Paris (1862) - §671-2.
- CHIESA (Eugenio) - §2259-1.
- CHINE. Histoire générale de la Chine ou annales de cet empire ; traduites du Tong-Kang-Mou, Paris (1777) - §2550-2.
- Divi Ioannis CHRYSOSTOMI opera omnia - §777-1, §1325-4, §1394. CICCOTTI (Ettore). Montecitorio. Noterelle di uno che c'è stato. Roma (1908).
- M. T. CICERONIS opera quae supersunt omnia - §49-1, §160-3, §174-1, §175-1, §182-3, §182-9, §223-2, 225-1, §228-2, §230-2, §233-1, §236-1, §238-1, §243, §274, §296-3, §308, §307-2, §310-1, §313-1, §391-1, 393-1, 412 à 417, §498, §676, §684-1, §747, §931-1, §1108-1, §1211-1, 1382-2, 1470-1, 1472-1, §1475-1, §1550, §1562-1, §1579-4, §1584-1, 1585-1, 1594-1, §1595-2, §1596, §1599, §1603, §1915-1, §1921-2, §1976-1, §1985-1, §2330-2, §2359, §2498-1, §2548, §2557-1, §2562-1, §2575-2, §2577-2, §2579-2.
- CLAPARÈDE - §1050-2. CLAUDIANI carmina - §195, §1645-2.
- CLAVIER. Bibliothèque d'Apollodore. Paris (1805) - §660-2. CLEMENCEAU - §1152-1.
- CLEMENTIS romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae. - Patrum apostolicorum opera. Gebhardt. Harnack. Lipsiae (1876) - §1602-2.
- CLEMENTIS alexandrini opera quae exstant omnia. Migne. Paris (1891) - §197, §652-2, §684-1, §927-4, §942-1, §960-1, 1257-1, §1331-1, §1606-1.
- COCHIN (Augustin). La crise de l'histoire révolutionnaire. Taine et M. Aulard. Paris (1909) - §538-3, §1749-5, §2164-1, §2165-1.
- COLAJANNI (Napoleone) - §1051-1, §1302-1, §1705-2, §2259-1. COLLÉ. Voir : HALLAYS-DABOT.
- COLUMELLAE de re rustica - §188, §956, §1343-1.
- COMPARETTI (Domenico). Virgilio Bel medio evo. Firenze (1896) - §668 à §772, §789.
- COMTE (Auguste) - §6, §283 à §295, §613, §732, §961, §1080, §1536, §1537, §1626-1, §1627, §1669, §1672, §1675.
- CONCILI - MANSI. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. (1759) - Epitome canonum conciliorum tum generalium tum provincialium, ab apostolis usque ad annum MDCIX, per alphabetum digesta a Fre Gregorio de RIVES. Editio novissima... Monteregali (1870) - GUERIN (l'abbé P.) Les conciles généraux et particuliers. Paris (1868) - Canones et decreta concilii Tridentini, ex editione romana A. MDCCCXXXIX. Neapoli (1859) - Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii vaticani in quatuor prioribus sessionibus. Romae (1872) - §605, §1289-1, §1309, §1326-¹, §1366-1, §1381, §1395, §1459-1.

CONDILLAC. Essai sur l'origine des connaissances humaines. Paris (1822) - §471.
 CONDORCET. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1795) - §301, §302.

CONONIS narrationes. PHOTII myrobiblon sive Bibliotheca - §1927-1. COOK (capitaine) - §701-1, §1052-1.

CORNELIUS NEPOS - §1111.

CORPUS IURIS CANONICI. Augustae Taurinorum (1776) - §458-1, §752-2, §954-1, §1814-1, §1817, §2379-1.

Corriere della sera (journal) - §1128-1, §1696-1, §1697-5, §1698-1, §1705-1, §2256-2, §2261-1, §2480-4, §2480-6, §2553-3.

COSMAS INDICOPLEUSTES. The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes, edited with geographical notes by E. O. WINSTEDT. Cambridge (1909) - §489.

COURIER (Paul Louis). Oeuvres complètes. Paris (1839) - §1554, §1713-3. COUSIN – Voir : Abélard.

COWPER ROSE. Bibliothèque universelle des voyages, tome XXIX. Paris (1835) - § 901.
 CRÉBILLON (fils). La nuit et le moment. Paris (1884) - §545-3.

CRISPI (Francesco) - §1713-7, §1755-5.

CROISADES. Recueil des historiens des Croisades. Historiens orientaux. Publié par les soins de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris - §649, §1381-3.

CROIZET. - Voir : Bourgeois. Essai d'une philosophie de la Solidarité - §1557.

CUNNINGHAM. Bibliothèque universelle des voyages, tome XLIII. Paris (1836). - §1047-1, §1312-1.

CURIE (Mme) - §618-2. CURTIUS RUFUS (Q.) - §2440-1.

CURTIUS (Ernest). Histoire grecque. Paris - §2420-1, §2421-3, §2427-1, §2428-1, §2439-1, §2495-2.

Sancti Caecilii CYPRIANI opera - §684-1, §1367, §1392, §1662 à §1664.

CYRILLUS Alexandrinus. IULIANI Imp. opera quae supersunt omnia, et S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi contra impium Iulianum libri decem. Lipsiae (1696) - §927-4, §1728-1, §1973-1.

CYRILLUS hierosolymitanus. S. Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani opera quae exstant omnia. Parisiis (1720) - §1289-2.

D

Beati Petri DAMIANI opera omnia. Parisiis (1642) - §1196-1, §1197 à §1199, §1393.
 D'ANSSE DE VILLOISON. De triplici Theologia Mysteriisque Veterum commentatio - §1343-1.

DARLÈS (Jean). Glossaire raisonné de la Théosophie, du Gnosticisme et de l'Ésotérisme. Paris (1910) - §1698-1.

DAREMBERG ET SAGLIO. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris - §537, §782, §919-1, §957-1, §1074-1, §1288-1, §1292-1, §1344-3, §1501-1, §1648-1, §1650, §2491-2, §2512-1, §2549-2.

DANTE - L'enfer, mis au vieux langage françois et en vers... par E. LITTRÉ. 2e édition. Paris (1879) - §6-2, §95, §647-1, §651, §685, §1252-3, §1304-1, §1365-1, §1508-1, §1799-1, §1928, §1995-1, §2190, §2558.

DARMSTETER. La vie des mots étudiés dans leurs significations. Paris (1887) - §158-1, §687-1.

DARU. Histoire de la République de Venise. Paris (1853) - §2505, §2506, §2519-2.

DAUZAT (Albert). La langue française d'aujourd'hui. Paris (1908) - §158-1. DAVANZATI (Bernardo). Le opere. Firenze (1852) - §1074-2.

DAVIS. La Chine. Paris (1837) - §195-5, §471-1, §505-2, §943-1, §1015-1, §1158-2.

DAVOIS (Gustave) - Voir. Pères - §788-1.

DECHARME (Paul). La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris (1904) - §1964, §2345-9.

DELAGE (Yves). La structure du protoplasme et les théories sur l'hérédité. Paris (1895) - §1521-1.

DELAGE ET HÉROUARD. Traité de zoologie concrète. Paris - §2166. DELAMARE. Traité de la Police. Paris (1722-1738) - §1383-3.

DELOUME (Antonin). Les manieurs d'argent à Rome, 2e édition - §2561.

DEL RIO ou DELRIO. Disquisitionum magicarum libri sex... auctore Martino Delrio. Lovanii (1599-1600) - §203, §204, §927-5, §927-6, §955.

DEMOLINS (Edmond). Comment la route crée le type social. Paris - §1730. DEMOSTHENIS opera - §751-3, §1325, §1343-1, §1501, §2534-3.

DESCARTES - §599, §600.

DESCHAMPS (Émile). Carnet d'un voyageur. Au pays des Veddas. Ceylan. Paris (1892) - §175.

DESSAU. Inscriptiones latinae selectae - §1343-1.

DHORME (le P. Paul). Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens. Paris (1907). - La religion Assyro-Babylonienne. Paris (1910) - §1653-1.

DICTIONNAIRE encyclopédique de la Théologie catholique. Gaume édit. Paris (1858-1866) - §211-1, §455, §456, §623-1, §952-2, §1266-6, §1282-1, §1470-1.

DIDEROT - §1715-2.

DIGESTA Iustiniani Augusti. THEOD. MOMMSEN. Berolini (1870) - §235-1, §813, §1037-2, §1325, §1382-2, §1550-1, §1920, §2550-1.

DIGUET (Colonel E.). Les Annamites. Paris (1906) - §1308-1.

DIODORI SICULI bibliotheca - §188-2, §748-1, §927-4, §1343-1, §1472-1, §2432-1, §2432-2, §2434, §2436, §2437, §2439-1, §2491-3, §2548-8, §2558.

DIOGENIS LAERTII de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Didot. Parisiis (1878) - §188, §240, §393-1, §463-1, §1179-1, 1184-1, §1231-1, §1250, §1257-1, §1294-1, §1556-1, 1595-1, §1595-2, §1595-3, §1606, §1650-2, 1652-2, §1905-1, §2264-1, §2330-2.

DIONIS CASSII Cocceiani historia romana - §195, §233-1, §310-1, §674-2, §761-2, §762-1, §921-1, §929, §1074-2. §1295-2, §1344-2, §2200-1, §2354-1, §2548-4, §2549-5, §2553-2, §2575-1, §2577-1, §2597-2, §2598-1, §2600, §2603-1.

DIONYSII HALICARNASSENSIS antiquitates romanae - §230-2, §239-1, §747, §756, §757, §926-1, §930-1, §2548-5.

DOUMER - §935-1.

DOYLE (A. Conan). Le crime du Congo. Paris (1909) - §1050-2.

DRAPER (J. W.). Histoire du développement intellectuel de l'Europe. Paris (1868). - Les conflits de la science et de la religion. Paris (1882) - §620-2, §1948-1, §2341-1.

DROYSEN (J. G.). Histoire de l'Hellénisme. Paris (1883-1886) - §2495-3.

DUBOIS (Abbé J. A.). Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Paris (1825) - §1246-3, §1261-1, §1272-1, §1330-1, §1352.

DUCHESNE (L.). Origines du culte chrétien. Paris (1908) - Histoire ancienne de l'Eglise. Paris (1907-1910) - §1002, §1004, §1573 à §1576.

DUGAS-MONTBEL. Observations sur l'Iliade d'Homère. Paris (1830). - Observations sur l'Odyssée d'Homère. Paris (1833) - §648-1, §654-1, §691-1, §1672-1.

DUGUÉ DE LA FAUCONNERIE. Souvenir d'un vieil homme, 1866-1879, 2e édition. Paris - §934, §2446-1.

DUMONT d'URVILLE. Bibliothèque universelle des voyages, tome XVIII. Paris (1834) - §939.

DUPIN. Voir: Procès laits aux chansons de P.-J. Béranger.

DURUY (Victor). Histoire des Romains. Paris (1879-1886) - §257, §664, §667, §747-3, §1980-2, §2200-1, §2356, §2549-5, §2560.

DUVAL (César). Procès de sorciers à Viry. Genève (1881) - §209-1.

E

EDDY - Alfred MAYOR. Mary Baker Eddy et la science chrétienne (Scientisme). Neuchâtel (1912) - §1695-2.

EINAUDI (Luigi). La Riforma sociale (Rivista). - Corso di scienza delle finanze. Torino (1914) - §1749-3, §1760-1, §2306-1.

EINHARDI omnia quae exstant opera. Teulet. Parisiis (1840) - §201-2, §1659-1.

ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES MATHÉMATIQUES PURES ET APPLIQUÉES.

François MEYER. Paris-Leipzig - §2408-1.

EPICTETI dissertationes ab Arriano digestae - §1184-3, §1911.

S. EPIPHANII... Panaria. Oehler. Berolini (1859-1861) - De numerorum mysteriis. - §684-1, §963, §1246-4, §1290-2, §1375, §1649-1, §1804-1.

ERMAN (Adolphe). La religion égyptienne. Paris (1907) - §696-1, §726, §1061. ERNOUL. Chronique d'Ernouf et de Bernard le trésorier. - L. de Mas Latrie. Paris (1871) - §1381-3.

ESTOILE (Pierre de L'). - Michaud et Poujalat. Paris (1854-1857) - §1202-1. EUEMERUS - §682.

EUNAPII vitae philosophorum ac sophistarum. Didot, - §200-1.

EURIPIDIS tragoediae - §1108, §1231-1, §1246-4, §1645-2, §1726-1, §1956 à §1961, §2436-7.

EUSEBII Pamphili Ecclesiastica historia. - Evangelicae praeparationis lib. XV - De vita imperatoris Constantin! lib. IV - §931, §1295, §1394-1, §1501-6, §1648-2, §1820, §2330-2.

EUSTATHIUS. Eustathii commentarii ad Homeri Iliadem. Lipsiae (1827-1829). - Eustathii commentarii ad Homeri Odysseam. Lipsiae (1825-1828). - Geographi graeci minores. Didot. Dionysii orbis descriptio. Eustathii commentarii. - §179-1, §770, §1231-1, §1259-1, §1343-1, §1776-1, §1971-2.

EVAGRII Scholastici... ecclesiasticae historiae libri sex - §1187-1, §1343-1.

F

FABRE (J. H.). Souvenirs entomologiques. Paris - §155-2, §156, §157, §705, FARJENEL. La morale chinoise. Paris 1906) - §695, §1262-1.

FAZIO-ALLMAYER (La Voce) - §1686-1, §1686-3.

FRÉDÉRIC II DE PRUSSE. Examen du Prince de Machiavel, avec des notes historiques et politiques. Londres (1741) - §1975.

FERRARI (G.). Teoria dei periodi politici - §2330-4, §2330-7.

FERRARIS. Bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica... Venetiis (1782-1794) - §954-1.

FERRERO (Felice). (Corriere della sera) - §1697-5.

FESTUS. Corpus grammaticorum. latinorum veterum. Fr. Lindemannus. Tomus II. Pauli Diaconi excerpta et Sex. Pompeii Festi fragmenta continens. Lipsiae (1832) - §196, §920, §930-1, §960-7, §1266-4, §1325-2, §1339-2, §1339-3.

FILOMUSI-GUELFII - §1715-1.

Financial Times - §2256-1. FINOCCHIARO-APRILE - §1710-1.

Firmicus MATERNUS (Iulius) - §1292.

FLACH. Les origines de l'ancienne France. Paris (1886-1904) - §1037. FLAVII IOSEPHII opera. Didot. Parisiis (1865) - §1186, §1438-1.

FLÉCHIER. Voir: Villemain.

FLEURY. Histoire ecclésiastique. Paris (1750-1758) - §1610, §1617, §1812-1, §1814-3.
 FLORUS (L. Annaeus) - §929-1, §1920-1, §2200-1, §2307-1, §2354-1, §2548-4, §2548-7. Voir : NISARD.

FOGAZZARO. (Corriere della sera) - §1578-3. FONTAINE (La) - §1554-1.

FONTENELLE - §610.

FORCELLINI. Totius latinitatis lexicon - §236-1. FOSCOLO (Ugo) - §2553-4.

FOUCART (George). La méthode comparative dans l'histoire des religions. Paris (1909) - §719, §779-1.

FOUILLÉE (Alfred). Critique des systèmes de Morale contemporains. Paris (1893) - §505.

FOURIER. Théorie des quatre mouvements et des destinées générales. Paris (1841). - Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou les séries passionnées. Paris (1829) - Traité de l'Association domestique-agricole. Londres-Paris (1822) - §1650, §1656, §1666, §1672, §1675.

FOURNIER (Edouard). L'esprit dans l'histoire. Paris (1857). - L'esprit des autres. Paris (1856) - §647, §678.

FRADELETTO (Antonio). Dogmi e illusion! della democrazia. Milano (1913) - §1152-3.
 FRANCE (Anatole). Opinions sociales. Paris (1902). - Vie de Jeanne d'Arc. - §1436, §1638.

FRANCK. Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris (1875). - §400, §478.

FRASER. Bibliothèque universelle des voyages, tome XXXV. Paris (1835) - §952-1, §1164-1.

FRAZER (G.). Le totémisme. Paris (1898) - §713-1, §737, 939-3, 1125.

FREDEGARIUS scholasticus. Migne. Parisiis (1879) - §654-1, §1379-3.

FRIEDLAENDER. Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins (1865-1874) - §739-1, §2360-1, §2361-1, §2549-6.

FRONTINI strategematicon - §1925, §2436-4.

FUCINI (Renato). Le poesie di Neri Tanfucio, 10a edizione. Pistoia (1896) - §1580-3.
 FULGENTIUS. Fabii Planciadis Fulgentii V. C. opera Teubner (1898) - §196, §772.
 FULLIQUET (Georges). Les expériences du chrétien. Essai d'instruction religieuse. Genève-Paris (1908). - Jésus historique. Paris (1909) - §607-1.

FUNCK-BRENTANO (Frantz). Le drame des poisons. Paris (1900) - §931-2.

FUSTEL DE COULANGES. La cité antique. Paris (1885). Questions historiques. Paris (1893). Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Première partie. L'Empire romain. - Les Germains. - La royauté mérovingienne. Paris (1877) - §1028, §1029, §2160-1, §2585-2.

G

GAIUS - §235-1, §810.

GALILEO. Le opere di Galileo Galitei. Firenze (1842) - §318, §497. GALLIER (Humbert).
Les mœurs et la vie privée d'autrefois - §894-2. GALLUPPI. Elementi di filosofia.
Ancona (1842) - §623.

GARGILASSO DE LA VEGA. Histoire des Incas rois du Pérou. Paris (1744) - §763-1.
GAULIS (Journal de Genève) - §932-1.

GAUSS - 69-4.

GAUTIER (Lucien). Introduction à l'ancien Testament. Lausanne (1914) - §1454-1, §1627.
Gazette de Lausanne - §6881, §947, §1463-1, §1714-1, §1749-3, §1883-1, §2147-11,
§2147-17, §2262-3, §2452-1.

GELLIUS (A.) - §222, §231-2, §236-1, §648-1, §752-1, §908, §926-1, §1286.

GEOPONTICORUM sive de re rustica libri XX. Lipsiae (1781) - §917.

GERASENI NICOMACHI arithmeticorum theologicarum libri II - §963. GHISLERI
(Arcangelo) - §1051-1, §1705-2.

GIDE (Charles). Charles Gide et Charles Rist. Histoire des doctrines économiques depuis les
Physiocrates jusqu'à nos jours. Paris (1909) - §87-1.

GIOLITTI (Giovanni) - §1713-6.

Giornale degli Economisti, Roma - §1823-1, §2408-1.

Giornale d'Italia, Roma - §299-1, §585-1, §1329-1, §1703-1, §1704-1, §1713-4, §1716-2,
§2004-1, §2180-1, §2259-1, §2268-2, §2313-1, §2480-4, §2487-7.

GIRARD (Jules). Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle. Paris (1869) - §1971.
GIRARD (Frédéric). Manuel élémentaire de droit romain. Paris (1906) - §228, §805 à
§808, §811, §812, §835, §1501-1.

GiRETTI (Edoardo) - §1705-2, §1749-3, §2257-1, §2306-1.

GIUSTINIANO (Pietro). Dell'Historie vertetiane. Venetia (1671) - §2505-1.

GLOTZ (Gustave). La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. Paris (1904) -
§1983-1.

GODELMANN. Iohannis Georgii Godelmanni de Magis, Veneficis et Lamiis recte
cognoscendis et puniendis libri tres. Francoforti (1591) - §205.

GOHIER (Urbain). Le Journal - §1127-5.

GOLTZ (Baron Colmar von der). Rosbach et Iéna. Paris (1896) - §2447, §2469.
GONCOURT. Journal des Goncourt. Paris. - §1333-1, §1431-1, §1713-2, §1751-2,
§1861-1, §2470-1.

GOUDIN (Antoine). Philosophie selon les principes de Saint Thomas. Paris (1844) - §1604-
2.

GRAEF (De) - §6.

GOUSSET (Thomas M. J.). Théologie dogmatique. Paris (1850) - §624-2, §1289-1, §1470-1, §1579-2.

GRANIER DE CASSAGNAC (A.). Souvenir du second Empire. Paris - §2461-2.

Divi GREGORII papae, huius nominis primi, cognomento Magni omnia quae extant opera. Parisiis (1571) - §1004-1, §1311-1.

GREGORIUS Nazianzenus. Sancti patris nostri Gregorii theologi, vulgo Nazianzeni... opera omnia. Parisiis (1842) - §1290-1.

GREGORIUS episcopus Nyssenus. Beati Gregorii Nysseni episcopi, fratris Basilii Magni opera quae exstant omnia §195-8.

GREGORIUS episcopus Turonensis. Migne. Parisiis (1879) - §197-2, §949, §1379.

GREGOROVIVUS. Storia della città di Roma nel medio evo. Venezia (1872-1876) - §1501.

GROTE. Histoire de la Grèce. Paris (1864-1867) - §226, §656, §661-5, 767, 926-2, §1613-1, §1952, §2421-1, §2433-1, §2436-7, §2442-1, §2513.

GROTIUS. Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Jean Barbeyrac. Basle (1746) - §425 à §440, §461.

GUESDE (Jules) - §1713-1.

GUILLAUME II - §1522 à §1529, §1580-2.

GUIBERTI opera. Migne. Parisiis (1880) - §1381-3.

GUIDONIS. Practica inquisitionis heretice pravitatis, auctore Bernardo Guidonis. Paris (1886) - §1012-1, §2379-1.

GUIMET. Annales du musée Guimet, tome premier. Paris (1880) - §394.

GUIRAUD (Jean). Cartulaire de Notre-Dame de Prouille. Paris (1907) - §1352-2, §2517-1, §2519-1.

GURY. Casus conscientiae. Lugduni (1875) - §1459-1.

GUYNAUD. La concordance des prophéties de Nostradamus avec l'histoire. depuis Henry II jusqu'à Louis le Grand. Paris (1712) - §1579-1.

GUIZOT. Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France. Paris - §654, §985-1, §1381-3, §1579-3, §1947-1, §2514-1, §2515-2, §2516-1, §2520-1, §2523-1, §2523-2, §2524-1. - Grégoire de Tours - §2609-1.

GUIZOT. Histoire de la civilisation en France (1879) - §2366-1. Gyp - §2313-4.

H

HAGENMEYER (Henri). Le vrai et le faux sur Pierre l'Hermitte. Paris (1883) - §649-1.

HALLAYS-DAI30T (Victor). La censure dramatique et le théâtre. Histoire des vingt dernières années (1850-1870). Paris (1871) - §1715-2, §1747-1, §1748-1, §1749-1, §1751-1.

HARDEN (Maximilien) - §1436-1.

HARPOCRATIONIS lexicon in decem oratores atticos ex recensione Gulielmi Dindorfii. Oxonii (1853) - §1343-1.

HATT (Ph.). Des marées - §1731-1.

HAUREAU. De la philosophie scolastique. Paris (1850) - §1652-1.

HAYEM (Fernand). Le Maréchal d'Ancre et Léonora Galigai. Paris (1910) - §1652-1.

HEBER. Bibliothèque universelle des voyages. Albert Montémont, tome 36. Paris (1835) - §1180-1.

HEGEL. Philosophie de la nature. A. Vera. Paris (1863-1864) - §19-1, §20, §51, §69-4, §111, §486, §502 à §505, §510, §511, §514-1, §1682.

HEIM (Ricardus). Incantamenta magica graeca latina. Lipsiae (1892) - §912-1. HELIODORI Aethiopicorum libri decem. Erotici scriptores. Didot. Paris (1856) - §955. HENRY (Victor). Le Parsisme. Paris (1905). - Journal des Savants (1899) - §158-1, §587-1, §784.

HERACLIDIS Pontici allegoriae Homeri - §768. HERACLITI de incredilibus - §661.

HERODIANI historiarum libri octo - §761-2, §762-1, §2604-1.

HERODOTI Halicarnassensi historiarum libri IX - §188-2, §193, §587, §745, §1148-1, §1253, §1980, §1986, §2426-1, §2495-1.

HERONDAE mimiambi. CRUSIUS. Lipsiae (1892) - §545, §572.

HESIODI Carmina - §154, §160, §185, §322, §661, §927-1, §938, §956, §1612, §1650, §1669, §1942, §1984.

HESYCHII lexicon - §942-2, §1246-4, §1259-1, §1343-1.

HESSE (Raymond). Les criminels peints par eux-mêmes. Paris (1912) - §1301-1.

HIEROCLIS commentarius in aureum carmen. Fragmenta philosophorum graecorum. Didot (1883) - §960, §1556-1.

HIERONYMI (Sancti) Stridonensis opera omnia. Lutetiae Parisiorum. (1623-1624) - §927-2, §927-4, §1076-1, §1366-1, §1369 à §1372, §1390-1, §1392-3, §1394-1, §1629, §1801.

HIPPOCRATES - §1728.

HISTORIAI, AUGUSTAE scriptores - §195, §235, §1382-2, §2587-1, §2603-1, §2605-2, §2607-1.

HOBBS - §462, §1494, §1507.

HOHENLOHE. Mémoires du prince Clovis de Hohenlohe. Paris (1909) - §1922-1.

HOLBACH (D'). Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral ; par le Baron d'Holbach. Paris (1821) - §296-2, §303, §1493-2, §1751.

HOMERUS - §179, §333, §660-2, §695-1, §695-3, §768 à §770, §777-1, §927-1, §927-4, §942, §1040, §1059, §1060, §1231, §1304, §1321, §1399-2, §1343-1, §1538-1, §1556-1, §1595-2, §1612, §1613, §1625, §1648-2, §1666, §1928, §1970, §1971, §1983.

HORATIUS (Q. Flaccus). - §931, §956-4, §1343-1, §1344-3, §1352, §1382-3, §1550-1, §1907-2, §1980-2, §1985-1.

HOVELAQUE. Les nègres de l'Afrique sudéquatoriale. Paris (1889) - §701-1, §1082-1, §1258-1.

HUGO (Victor) - §37, §545-3, §1638. HUGON - §770.

HYACINTHE (le Père) - §1086-1.

HYGINUS (C. Iulius). Fabulae. - Astronomica - §188-2, §660-2, §927-4.

I

IMBART DE LA TOUR. Les origines de la Réforme. La France moderne. Paris (1905-1909) - §2384-1.

INFESSURA (Stefano). Diario della città di Roma. Tommasini. Roma (1890) - §1393-1. Iniziativa (L') - §2261-1, §2265-1.

Instructions du XXX grade - §1622-1.

IOANNIS CHRYSOSTOMI (Divi) opera ouinia - §1325-4, §1394, §1803-4. IOANNIS DAMASCENI (Beati) opera - §1645-2, §1804-1.

IRENAEI (S.)... contra omnes Haereses, libri quinque. Massuet. - I. E. Grabe. Londini (1702) - §1375-1, §1645, §1670.

ISIDORUS. Corpus grammaticorum latinorum veterum. Lindemannus. Tomus III. Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum libros XX continens. Lipsiae (1833) - §458-1.

ISOCRATES - §2453.

Iulianus - Voir : CYRILLUS alexandrinus. IUSTINIANI Institutiones - §419 à §421, §688-1.

IUSTINIANUS Codex. P. Krueger - §214-1, §1325-4, §2605-2.

IUSTINI historie philippicae. - §926-1, §1343-1, §2345-4, §2354-1.

IUSTINUS (S.) philosophus et Martyr. Migne. Parisiis (1884) - §195-8, §940, §1648-2. IUVENALIS - §931, §1260-3, §1294, §2594, §2595, §2596.

J

JACOB (P. L.). Curiosités de l'histoire de France. Paris - §737 -2.

JACOBI A 'VORAGINE legenda Aurea. Graesse Vratislaviae (1890) - §1184-2. JAMES (William) - §1439, §1695-2.

JANET (Paul). Principes de Métaphysique et de Psychologie. Paris (1897) - §873-1. JANSSEN. L'Allemagne et la Réforme. Paris (1887-1901) - §2384-1.

JATHO - §1553-2.

JHERING (R. von). L'évolution du droit. Paris (1901). -L'esprit du droit romain (1886-1888) - §227, §241, §802-1, §1318-1.

JOINVILLE (Jean sire de). Histoire de Saint Louis. Texte original accompagné d'une traduction. Natalis de Wailly. Paris (1874) - §1127, §1383-1.

Journal (Le) - §1127-5.

Journal de Genève - §466-3, §1011-1, §1330-3. §1355-2, §1440-1, §1441-1, §1641-2, §1702-1, §2147-16, §2154-1, §2527-1, §2611-2.

Journal officiel. Paris - §2262-1, §2262-2, §2262-4, §2262-5, §2262-6. Journal de la Société de Statistique de Paris - §2317-1.

JOUVENEL (Robert de). La république des camarades. Paris (1914) - §1755-1, §1760-2, §2253-1, §2262-2, §2268-1, §2313-5.

JULIEN (Stanislas). Voir LAO-TSEU. JUMIÈGE (Guillaume de) - §1579-3. JUNOD - §549-1.

K

KAHN (Zadoc). La Bible traduite du texte original par les membres du Rabbinate français sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand Rabbin. Paris (1899) - §915.

KANT (Emanuele). Kritik der praktischen Vernunft (1788). - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Edit J. H. VON KIRCHMANN (1870). - Principes métaphysiques de la Morale. 3e édition corrigée et augmentée... par JOSEPH TISSOT. Paris (1854) - §597, §623-1, §1514 à §1521.

KARR (Alphonse). Contes et nouvelles. Michel Lévy éditeur - §544. KEPLERO - §69-4, §104, §365, §501, §540.

KERN (H.). Histoire du Bouddhisme dans l'Inde. Paris (1901-1903) - §926-1, §1182-1.

KIMBALL (Edward). Christian Science, Ses bienfaits pour l'Humanité. Trad. de l'anglais et publié par The Christian Science Publishing Society. Boston (1909) - §783-1.

KOLABINSKA (Marie). La circulation des élites en France - §69-5, §2026-1, §2032-1, §2044-1, §2410-1.

KROPOTKINE (Pierre). L'anarchie, sa philosophie, son idéal. Paris (1896) - §316-1.

L

LACOMBE (Bernard de). La vie privée de Talleyrand. Paris (1910) - §678-1. LACTANTIUS (L. C. Firmianus). Institutionum, divinarum libri VII - §486, 684-1, §1339-3, §1343-1, §1595-2, §1613.

LACTANTIUS (Placidus). Lactantii Placidi qui dicitur commentarios in Statii Thebaida... recensuit R. Jahnke. Teubner (1898) - §927-4.

LAFITAU (le P.). Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps. Paris (1724) - §1180-2, §1258-1.

LAGRANGE (R. P. M.-J.). Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach. Paris (1910). - Études sur les religions sémitiques par le P. Marie-Joseph Lagrange, des frères prêcheurs. Paris (1903) - §384, §390, §397, §723, §738, §744.

LA HARPE. Voir : VILLEMAIN.

LAJARD (Félix). Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident - §1343-1.

- LAMBERT (Edouard). La fonction du droit civil comparé. Paris (1903) - §837-1.
 LANCELLOTTO - Voir : Corpus iuris Canonici - §752-2.
- LANDOR (A. H. Savage). Voyage d'un Anglais aux régions interdites. Pays sacré des Lamas. Paris (1899) §1156-1.
- LAO-TSEU. Lao-Tseu tao te king le livre de la Voie et de la Vertu, composé au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, traduit en français et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel, par Stanislas JULIEN. Paris (1842) - §964-1, §1426-1, §1683-3.
- LANG. La Jeanne d'Arc de M. Anatole France - §1436-2.
- LAPLACE - §69-4, §492, §494, §495, §522, §1731-2.
- LARCHER. Histoire d'Hérodote traduite du grec. Paris (1802) - §653, §661-1, §745-1.
 Larousse (Grand) illustré - §647-1.
 Larousse (Petit) illustré - §1354-1.
- LAS CASES. Mémorial de Sainte-Hélène. Paris (1840) - §1748-1.
- LEA (Henry Charles). Histoire de l'Inquisition au moyen âge ; trad. Salomon REINACH. Paris (1900-1902) - §211, §1010, §1012-1, §1106-1.
- LEFEVRE DE BÉHAINÉ (Cte Edouard). Léon XIII et le prince de Bismarck. Paris - §1843-1.
- LEFRANC (L'abbé E.). Les conflits de la science et de la Bible. Paris (1906) - §1542-1.
 Barbarorum LEGES antiquae. CANCIANI - §200-1, §201-1, §1382, §1391.
- LENGLET DUFRESNOY (L'abbé). Traité historique et dogmatique sur les Apparitions, les Visions, et les Révélations particulières. Paris (1751) - §1311-2.
- LEOPARDI - §1508-1.
- LETOURNEAU (Ch.). L'évolution religieuse dans les diverses races humaines. Paris (1892).
 - La sociologie d'après l'ethnographie. Paris (1880) - §6, §1320-1, §1321-3.
- LEX IULIA MUNICIPALIS. GIRARD. Textes de droit romain. Paris (1903) - §231-2.
 Liberté (La) - §466-1, §466-2, §466-3, §690-1, §1050-2, §1127-1, §1127-2, §1136-3, §1136-4, §1142-1, §1301-2, §1330-3, §1345-1, §1580-3, §1638-1, §1638-2, §1696-1, §1713-2, §1713-4, §1713-5, §1716-2, §1716-4, §1716-5, §2180-1, §2254-1, §2257-3, §2261-1, §2262-2, §2267-1, §2313-2, §2423-1, §2452-1.
- LIGORIO (S. A. M. de). Theologia moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio summatim exposita. Cura et Studio JOANNIS NINZATTI. Augustae Taurinorum (1892) - §1387-1.
- Lipsi (Iusti) politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Lugduni Batavorum (1628) - §1934-1.
 LI-SI-TCHAI. Voir: Lao-Tseu.
- LITTRÉ (E.). Voir : DANTE.
- LIVIUS (T.) - §186-2, §225-1, §230-2, §231-2, §236-1, §237, §313-1, §758, §925-3, §926-1, §960-9, §1109, §1382-2, §1934-1, §2354-1, §2446-2, §2548-4, §2548-8, §2556.
- LOCKE, (John). The works of Locke. London (1823) - §365, §460, §1494.

- Loisy (L'abbé). *Revue des religions* (1892). - *Autour d'un petit livre*. Paris (1903). - *Études bibliques*. Paris (1903). - *Simple réflexions sur le Décret du Saint-Office Lamentabile exitu et sur l'Encyclique Pascendi Dominici gregis*. Paris (1908) - §618-2, §774, §776 à §778, §1571, §1630.
- LOMBROSO (Cesare) - §1439.
- LUBBOCK (Sir John). *Les origines de la civilisation*. Paris (1877) - §1095. LUCANUS (M. Annoeus) - §194-1, §654-1, §684-1, §931-1.
- LUCE (Siméon). *Histoire de la Jacquerie*. Paris (1895) - §2566-1, §2566-2.
- LUCIANI *Samosatensis opera* - §184-2, §684-1, §908, §926-1, §1183-2, §1184-3, §1189, §1194-1, §1305, §1439, §1681.
- LUCIANUM (Scholia in) edidit Hugo Rabe. Lipsiae (1906) - §1184-3.
- LUCRETIUS. *Titi Lucretii Cari de rerum natura libri sex* - §487, §615-1, §1438-1, §1567-1, §2359.
- LUZZATI (Luigi) - §2553-1.
- LYALL (Sir Alfred C.). *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*. Paris (1885-1908) - §1082 à §1084.
- LYCOPHRON - §684-1, §927-4.
- M**
- MABLY (L'abbé de). *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre essentiel des sociétés politiques*. La Haye (1768) - §448.
- MACCHI (Mauro). *Storia del Consiglio del Dieci*. Milano (1864) - §2506-1.
- MACHIAVELLI (Nicolò). *Opere complete*. Firenze (1843) - *Oeuvres politiques de Machiavel* ; trad. PÉRIÈS. Paris - §1158, §1393-1, §1690-2, §1704, §1929, §1975, §2262, §2465, §2532 à 2537.
- MACROBIUS - §221-1, §871, §908-2, §2363.
- MAÏMONIDE. *Le guide des égarés*. S. Munk-Paris (1856-1866) - §1276-1, §1931-1, §1934-1, §1991-1, §1995-2.
- MAINBOURG. *Histoire de l'Arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin*. Paris (1682) - §927-6, §1437-1.
- MALAMANI (Vittorio). *La satira del costume a Venezia nel secolo XVIII*. Torino-Napoli (1886) - §2503-1.
- MALIPIERO. *Annali veneti dall'anno 1457 al 1500, del senatore Domenico Malipiere, ordinati e abbreviati dal senatore Francesco Longo*. Firenze (1843) - §2506-1.
- Malleus Maleficarum*. Fr. Iacobi SPRENGERI et Fr. HENRICI. Anno XX. Coloniae exeudebat Ioannes Gymnicus [L'approbatio du pape est de 1484. Cette édition ne contient pas d'indication de pages] - §197, §203, §215, §1380-1.
- MANOU - §1261, §1263.

MANSION (Paul). Calcul des probabilités Sa portée objective et ses principes. Paris (1905) - §563, §564.

MARDRUS. Le livre des mille et une nuit. Paris (1899-1904) - §738-1. MARK TWAIN - §1488.

MARQUARDT. Manuel des antiquités romaines - §176-2, §177-1, §754, §929-5, §960, §1339, §2549-4, §2549-10, §2561-1, §2585-4, §2600-3, §2607-3.

MARSDEN (William). Histoire de Sumatra. Paris (1788) - §323, §950.

MARTELLO (Tullio). Giornale degli Economisti. - L'economia politica e la odierna crisi del Darwinismo. Bari (1912) - §706-2, §1823-1.

MARTIALIS (M. Valerius) - §1343-1, §2593. MARTIANUS CAPELLA - §927-4, §1339-2, §1339-3.

MARTIN (Henri). Histoire de France - §2516-1.

MARVASI (Roberto). Così parlò Fabroni. Roma (1914) - §1713-1. MARX (Karl) - §1669, §1713-1.

MATIGNON. Superstition, crime et misère en Chine. Paris (1899) - §176-1. Matin (Le) - §1140-1.

MAUPAS (De). Mémoires sur le second Empire. Paris (1884) - §2461-1, §2465-1. MAUPASSANT (Guy de). Bel Ami. Paris (1885) - §545-2.

MAURY (L. F. Alfred). Histoire des religions de la Grèce antique. Paris (1857-1859). - La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge. Paris (1860). - Croyances et légendes de l'antiquité. Paris (1863) - §190, §660, §695-1, §782, §784, §1006, §1956 à §1962.

MAXIMI TYRII dissertationes - §1470, §1471. MAYOR - Voir: Eddy.

MAZELIÈRE (De la). Le Japon. Histoire et civilisation. Paris (1910) - §1703-2.

MELA (Pomponius) - §189, §1438-1.

MENABREA (Léon). De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au moyen âge contre les animaux. Chambéry (1846) - §1502, §1503-1.

Menagiana ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition de monsieur MENAGE. Recueillies par ses Amis. Paris (1715) - §680-2, §1459-1.

MERCIER DE LA RIVIÈRE (Le) L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (1707). Réimpression. Paris 1910) - §447, §448.

MERLE D'AUBIGNÉ (J. H.). Histoire de la Réformation du XVIe siècle. Paris (1860) - §1567-1.

MICHAUD. Histoire des Croisades. Paris (1825-1829). -Bibliothèque des Croisades. Paris (1829) - §49-2, §1106-1, §1381-3, §1462-1.

MICHELET. Principes de la Philosophie de l'Histoire, traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico. Bruxelles (1835) - §2330-6.

MICHELS (Robert). Les partis politiques. Paris - Sociologia del partito politico moderno. Torino (1913) - §1713-1, §2307-1, §2326-1.

MILL (John Stuart) - §295 à §299, §1410, §1412, §1492, §1627.

MILLS (Charles). Histoire du Mahométisme. Paris (1825) - §1276-1, §1277-1. MILLERAND - §1580-3, §1749-3.

MINUCIUS Félix - §1613.

MISSIROLI (Mario). Giornale d'Italia. - Satrapia. Bologna (1914) - §2480-7, §2566-3. MOLIÈRE - §1172-1, §1567-1.

MOLTKE. La guerre de 1870 par le maréchal comte de Moltke. Paris (1891) - §1580-1.

MOMMSEN (Th.). Manuel des antiquités romaines. - Histoire romaine. Paris (1863-1872) - §159, §230, §231, §234, §656, §1325-1, §1920-1, §2548-1, §2548-2, §2548-3, §2548-12, §2549-1, §2549-7, §2549-10.

MONETA. Venerabilis patris Monetae... adversus Catharos et Valdenses libri quinque. Romae (1743) - §2379-1, §2522-1.

MONOD (Wilfred). Un Athée (1904) - §1323-3.

MONTAIGNE. Essais de Montaigne. Ch. LOUANDRE. Paris (1862) - §446, §1681, §1928-2.

MONTESQUIEU - §314, §315, §363, §364.

MONTET (E.). De l'état présent et de l'avenir de l'Islam. Paris (1911) - §1164-1.

MORET (Jacques). L'emploi des mathématiques en Économie politique. Paris (1915) - §263a.

MORGAN (J. de). Les premières civilisations. Paris (1909) - §536-1, §618-2, §731-1. MOUSSEAUX (Des). La Magie au dix-neuvième siècle. Paris (1860) - §927-5.

Mouvement Pacifiste (Le). Berne - §1078, §1079.

MULLER (MAX). Essais sur la mythologie comparée. Paris (1873) - §351, §780, §781. MUNGO PARK. Voyage dans l'intérieur de l'Afrique. Paris (an VIII) - §702-1.

MURATORI - §909, §1004-1, §1199.

MURRI (Romolo). La Voce - §1177-1.

MURETUS. M. Antonii Mureti opera omnia. Lugduni Batavorum (1739) - §956-3.

N

NAPOLÉON I - §1793.

NAPOLÉON III - §160, §1508-1, §1524, §2576-1, §2582.

NATOLI (Fabrizio) - §1686-4.

NAVILLE (Adrien). Revue de Théologie et de Philosophie - §69, §132.

NAVILLE Edouard. La religion des anciens Égyptiens. Paris (1906) - Journal de Genève - §549-1, §1061-1.

NEYMARCK - §2317-1.

NEWTON (Isaac). Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaco Newton. Amstaelodami (1723). - Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John. In two parts. By sir Isaac Newton. London (1733) - Isaaci Newton!, eq. aur. ad Danielis profetae vaticinia, nec non Sancti Johannis Apocalypsin observationes. Ex. anglica lingua in latinam. convertit... G. Suderman. Amstelodami (1137) - §20, §69-4, §142, §486-1, §522, §652, §1604-3.

NICEPHORI CALLISTI ecclesiasticae historiae libri decem et octo - §195-8, §1343-1.
NICOLE (Jules). Le livre du préfet... - §2610-1.

NIDER (Fr. IOANNIS). Formicarium... Lugduni (1620). NIEBUHR. Histoire romaine. Paris (1830-1842) - §656, §664. NILUS (S.) abbas. Migne. Paris (1860) - §1164-1.

NISARD. Salluste, Jules César, C. Velleius Paterculus et A. Florus ; Oeuvres complètes avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard. Paris (1857) Collection des auteurs latins, avec la trad. en français, publiée sous la direction de... ; Histoire naturelle de Pline. Paris (1851) - §929-1, §1186-1.

NONIUS MARCELLUS - §196, §930-1, §1321, §1325-2.

Novellae recognovit R. Schoell. Berolini (1895) - §214-1, §1382-2.

Novicow (J.). La morale de l'intérêt, dans les rapports individuels et internationaux. Paris (1912) - §1495-1.

O

OLDENBERG (H.). La religion du Véda. Victor HENRY. Paris (1903) - §587, §784-1, §938-2, §1246-2.

OLLIVIER (Émile). L'Empire libéral. Paris (1894-1915) - §923-1, §1554, §1559-1, §1749-1, §1749-4, §1755-2, §1755-3, §1755-4, §1861-1, §1951, §1975, §1995-3, §2201-1, §2461-2, §2463-1, §2464.

ORELLI-HENZEN. Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio - §190, §1074-2, §1292-2.

ORIGENIS contra Celsum libri octo - §926-1.

OROSII (PAULI) adversus paganos historiarum libri septem. - §195-8, §652. ORPHICA - §942-2, §1288.

OSORIO (Antonio). Théorie mathématique de l'échange. Paris (1913) - §263.
OSTROGORSKI. La démocratie et les partis politiques. Paris (1912) - §2257-1.

OVIDIUS (P.) Naso - §194-1, §465, §660-2, §747, §914-2, §926-1, §927-1, §927-3, §927-4, §1203-1, §1246-4, §1252, §1266, §1288-3, §1325-3, §1330-2, §1382-1, §1447-1, §1629.

P

- PAIS (Ettore). Storia di Roma. Torino (1898-1899) - §656, §786-1, §1921-1. PALAEPHATI de incredibilibus historiis - §347, §661, §676.
- PALAMENGGHI-CRISPI. Carteggi politici inediti di Francesco Crispi (1860-1900). Roma (1913). - Giolitti, Saggio storico biografico (con documenti dell'archivio, Crispi). Roma - §1441-2, §1713-6, §1755-5.
- PALGRAVE. Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862-1863). Paris (1866) - §1123.
- PALLADINO (Eusapia) - §1439.
- PALLADII de re rustica - §188-1.
- PALLAS. Voyages du professeur Pallas dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale. Paris (lan II de la république) - §1084-1.
- PAOLO (San) - §336-2, §456, §1281, §1355-1, §1366, §1644. PANTALEONI (Maffeo) - §2255-1, §2273-1.
- PAPUS. Peut-on envoûter ? Paris - §1893.
- PARETO (VILFREDO). Cours d'économie politique professé à l'Université de Lausanne (1896-1897). - Les systèmes socialistes. Paris (1902-1903). - Manuale di economia politica. Milano (1906). - Traduction française quelque peu imparfaite. L'appendice est de l'auteur. Paris (1909). - Le mythe vertuiste et la littérature immorale. Paris (1911). - Traduction italienne pas très bonne, mais contenant des adjonctions de l'auteur. Roma (1914). L'Indépendance, - Il Divenire, - Société de Statistique de Paris, - Giornale degli Economisti. - Rivista italiana di sociologia. - Voir aussi: Encyclopédie des sciences mathématiques... - Cours - §77, §89-1, §159-2, §540-2, §2208-2, §2208-3, §2232-1, §2330-1, §2335-1, §2338-1, §2547-1. - Manuale - Manuel - §3-1, §16-1, §16-2, §23-1, §35-1, §38-1, §50-1, §51-1, §69-1, §69-2, §69-3, §69-5, §77, §87, §89-1, §99-1, 100-1, §104-2, §106-1, §118-1, §119-2, §119-3, §144-1, §159-2, §167-1, §263-1, §355-1, §825-1, §973-1, §977-1, §1222-1, §1492-1, §1580-2, §1690-1, §1732-2, §1824-1, 2008-1, §2062-1, §2068-1, §2208-2, §2208-3, §2232-1, §2337-1, §2338-1, §2408-1, §2409-2, §2610-1. - Systèmes - §38-1, §51-1, §278-2, §1496-1, §1551-1, §1702-1, §2025. - Divers - §62-1, §85-1, §87-1, §538-3, §618-1, §1177-2, §1718-2, §1732-5, §2128-1, §2131-1, §2233-1, §2292, §2326-2, §2408-1, §2409-1, §2411-1.
- PARIS (Gaston). Les romans de la Table ronde. Paris (1868). -Légendes du moyen âge. Paris (1903) - §668-1, §680.
- PARIS (Paulin). Les grandes chroniques de France - §925-5, §1158-2, §1579-3.
- PARIS (Mathieu). Grande chronique. HULLARD-BRÉHOLLES. Paris (1840-1841) - §1381-3, §1393-1.
- PASCAL. Provinciales - §272.
- PASQUIER. Les recherches de la France d'Estienne Pasquier. Paris (1643) - §654-1, §1383-2. PAULHAN. Le nouveau mysticisme. Paris (1891) - §2330-4.
- PAUSANIAE Graeciae descriptio - §188-2, §189, §190, §193-4, §749 à §751, §927-3, §1203, §1246-4, §1255-6, 1256-1, §1323, §1343-1, §1501, §1927-1, §2524-2.
- PAUTHIER. Confucius et Mencius. Paris (1845) - §1135-1. PAVLY (Jean de). Le Talmud de Babylone - §444-1.

ADDITIONS ↩

VOLUME I

AVERTISSEMENT. – *La guerre européenne actuelle constitue une expérience sociologique de grande importance. Il est utile à la science que l'on compare ses enseignements à ceux des faits antérieurs. C'est pourquoi, afin d'avoir l'un des termes de la comparaison, l'auteur aurait désiré que ces volumes eussent été publiés avant les déclarations de guerre, le manuscrit de l'ouvrage étant achevé dès l'année 1913. Mais comme cela n'a pas été possible, il a voulu du moins s'efforcer de séparer les conséquences théoriques des faits connus avant la conflagration, de celles des faits connus après.*

Pour réaliser son intention, d'une part, l'auteur s'est rigoureusement abstenu d'introduire, dans les épreuves corrigées après le mois d'août 1914, n'importe quel changement qu'auraient pu suggérer, même d'une manière très indirecte, les événements de la guerre européenne, les quelques citations qui se rapportent à l'année 1913 n'ayant rien de commun avec cette guerre. D'autre part, l'auteur se propose d'étudier, dans un Appendice, les résultats théoriques de l'expérience sociologique aujourd'hui en cours de développement. Ce travail ne pourra être accompli que lorsque la guerre actuelle aura pris fin.

Les chiffres précédés de § désignent le paragraphe ou la note ; précédés d'un p. : la page. L'indication 1. 2 d signifie : ligne 2 en descendant ; l'indication 1. 3 r : ligne 3 en remontant. Les lignes se comptent dans le paragraphe ou le fragment de paragraphe contenu à la page indiquée. Dans les additions, la petite lettre ^a placée en apostrophe indique, une note à ajouter. Elle remplace les chiffres 1, 2,... en apostrophe, employés dans le corps de l'ouvrage.

[[Addition 1](#)]

p. 1 § 2 1. 3 r. *Le but seul nous ^a) importe...*

2 ^a En ce qui concerne l'emploi du pronom personnel de la première personne du pluriel ou du singulier, pour désigner l'auteur, je suis, dans cet ouvrage, l'usage des écrivains latins. Cet usage est exprimé de la façon suivante par ANTOINE, dans sa *Grammaire de la langue latine* : « (p. 133) Le latin dit en parlant de lui-même à la première personne nos (nostri, nobis), noster, au lieu de ego, meus, quand il veut présenter son affirmation avec une (p. 134) certaine réserve comme étant aussi celle des lecteurs ou des auditeurs, ou bien une action à

laquelle il les fait participer ; il met au contraire ego quand il exprime son opinion personnelle en l'opposant à celle de tous les autres »

[[Addition 2](#)]

p. 28 § 59 1. 7 d. ... *de ces principes sur l'expérience*^a)

59^a L'impression du présent chapitre était déjà achevée quand fut publié, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* (n° 16, septembre-octobre 1915), un article du prof. ADRIEN NAVILLE, dans lequel sont fort bien exprimées, par opposition aux théories de Bergson, des conceptions *semblables* à celles qui sont exposées ici. Il est utile de relever les conclusions auxquelles aboutit un éminent philosophe tel que Naville. « (p. 18 de l'extrait) Ma conclusion au sujet du procès de la science et de la théorie des deux vérités est donc que la science est limitée, relative, partiellement conventionnelle, qu'elle baigne dans le mystère et laisse ouvert tout un monde de questions qui relèvent de la spéculation transcendante, mais que dans son domaine et là où elle se prononce, il n'y a pas d'autorité supérieure à la sienne ». Il est bon de nous arrêter aussi à d'autres passages de l'article de Naville. « (p. 3) Il s'est produit en effet de nos jours un phénomène assez étonnant, c'est que la royauté de la science a été contestée. Et cela non par des intelligences attardées, routinières, par (p. 4) des tenants de l'ignorance ou d'une dogmatique qui voudrait s'éterniser. Au contraire ce sont les esprits les plus vifs, les plus ouverts, les plus agiles, ce sont des novateurs très éclairés et très hardis qui intentent à la science un véritable et grave procès. Ce n'est pas sans doute que son culte ait entièrement disparu. Peut-être même s'est-il généralisé et les adorateurs de la science sont-ils plus nombreux aujourd'hui qu'il y a cinquante ans. Les masses populaires professent pour son nom un respect qui paraît encore grandissant [§ 2360] et leurs chefs les entretiennent dans ce sentiment [voir à la Table IV : *Religions et métaphysiques diverses – Du Progrès – De la Raison – De la Science*]... Mais si la science a conservé tout son prestige pour ceux qui habitent les régions inférieures ou les régions moyennes du monde intellectuel, il en est autrement pour ceux qui se promènent sur les sommets. Ceux-ci sont devenus défiants, ils discutent la science, ils la critiquent, ils lui intentent formellement un procès ». Après avoir rappelé plusieurs de ces critiques, l'auteur ajoute : « (p. 16) M. Bergson, je l'ai déjà dit, est un des critiques les plus sévères de la science qu'il y ait jamais eu. Non assurément qu'il en fasse fi ; il en proclame la valeur autant que personne, mais à la condition qu'elle reste dans sa fonction qui est, si j'ose dire ainsi, de formuler la vérité utile et non la vérité vraie [voir Table IV : *Vérité. Sens divers de ce mot*]. La vérité vraie ne peut être obtenue que par des procédés tout différents de ceux de la science ». Ainsi, de la simple étude des faits et sans aucun préjugé, Naville est conduit à noter un cas particulier d'un phénomène dont nous donnerons la théorie générale au chapitre XII (§ 2339 et sv.). Et, toujours de l'étude directe des faits, il est conduit aussi à noter des cas particuliers du même phénomène. « (p. 6) Qu'il y ait deux vérités [bien plus ! elles sont en nombre infini : quot homines, tot sententiae], une vérité profonde, la philosophie, et une autre, moins profonde et en somme moins vraie, c'est une

moment d'appeler ma grand'mère se détourna en silence et continua sa promenade, les palefreniers s'approchèrent, empoignèrent la victime et l'entraînèrent pour lui faire subir le reste de son châtement – et la malheureuse était enceinte ».

[Addition 23]

p. 621 §1168 1. 2 r. ... *vanité*^a).

1168^a Dans un très grand nombre d'écrits des anti-alcoolistes, on considère uniquement l'effet, estimé mauvais, du vin et d'autres boissons alcooliques sur la santé, sans tenir compte du plaisir que l'homme éprouve en buvant modérément. Il semblerait donc que l'homme doive se soucier uniquement de sa santé, et que le plaisir n'est que vanité. Si l'on raisonnait logiquement, ce qui n'arrive pas dans les raisonnements par accord de sentiments, on devrait, de cette façon, condamner presque toutes les actions de l'homme : il ne devrait pas sortir de chez lui, pour éviter de recevoir une tuile sur la tête, ou de rencontrer un chien enragé, ou d'être frappé de quelque autre malheur ; il ne devrait pas nager, par crainte de se noyer ; ni aller dans la montagne, de peur de tomber dans un précipice ; ni donner un baiser à celle qu'il aime – et cela a été dit sérieusement – par crainte des microbes ; ni aller au théâtre ou dans d'autres lieux fermés, parce que l'air renfermé n'est pas sain ; en somme, pour le dire brièvement et en latin, il devrait propter vitam vivendi perdere causas.

[Addition 24]

p. 740 § 1343¹ *In fine*.

Voir aussi : D'ANSSE DE VILLOISON ; *De triplici Theologia Mysteriisque Veterum commentatio*, p. 246 et sv., dans DE SAINTE-CROIX ; *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples ou recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*. Paris, 1784.

[1]

Chapitre I ↩

Préliminaires [(§1 à §144), vol. 1, pp. 1-64]

§ 1. La société humaine est l'objet de nombreuses études. Les unes portent des noms spéciaux ; ainsi le droit, l'histoire, l'économie politique, l'histoire des religions, etc. D'autres embrassent des matières encore confuses, dont la synthèse avec celles qui sont déjà distinctes, vise à étudier la société humaine en général.

On peut donner à ce groupe d'études le nom de *Sociologie*.

§ 2. Une telle définition est très imparfaite. On pourrait peut-être l'améliorer, mais pas beaucoup ; car enfin, nous n'avons une définition rigoureuse d'aucune science ; pas même des diverses disciplines mathématiques ; et l'on ne peut en avoir, parce que c'est seulement à notre usage que nous divisons en différentes parties l'objet de notre connaissance, et qu'une telle division est artificielle et varie avec le temps. Qui peut dire où sont les limites entre la chimie et la physique, entre la physique et la mécanique ? Que devons-nous faire de la thermodynamique ? La mettrons-nous avec la physique ? Elle n'y serait pas trop mal. Préférons-nous lui faire une place dans la mécanique ? Elle n'y serait pas étrangère ; et s'il nous plaît d'en faire une science distincte, personne ne pourra nous le reprocher. Mais, au lieu de perdre du temps à trouver sa place, ne vaudrait-il pas mieux étudier les faits dont elle s'occupe ? Laissons là les noms ; regardons aux choses.

De même, nous avons mieux à faire que perdre notre temps à chercher si la sociologie est ou n'est pas une science autonome ; si elle est autre chose que la philosophie de l'histoire sous un autre nom, ou à raisonner longuement sur les méthodes à suivre dans son étude. Occupons-nous de chercher les relations entre les faits sociaux, et laissons donner à cette étude le nom qu'on voudra. Peu importe la méthode par laquelle on acquerra la connaissance de ces relations. Le but seul nous importe [Voir [Addition A1](#) par l'auteur] ; peu et même pas du tout les moyens qui permettent de l'atteindre.

§ 3. À propos de la définition de la sociologie, nous avons dû indiquer certaines normes que nous voulons suivre. Nous pourrions faire de même pour d'autres sujets, au fur et à mesure que l'opportunité s'en présenterait, ou bien nous pourrions exposer ces normes une fois pour toutes, dans un chapitre spécial qui servirait d'introduction à notre étude. Chacun de ces procédés a ses avantages et ses défauts. Ici, nous préférons employer le second [FN: § 3-1] .

Plusieurs sujets, très brièvement esquissés dans ce chapitre, seront développés dans la suite de l'ouvrage, où l'on trouvera les preuves de certaines propositions que nous avons ici simplement énoncées.

§ 4. Un auteur peut exposer de deux manières bien distinctes les principes qu'il veut suivre : 1° il peut demander que ces principes soient acceptés comme vérités démontrées ; si cela est admis, toutes leurs conséquences logiques seront tenues pour démontrées ; 2° il peut donner ces principes comme simple indication d'une voie parmi celles qu'il pourrait suivre ; dans ce cas, aucune de leurs conséquences logiques n'est démontrée, au point de vue concret ; elles ne sont qu'hypothétiques, tout autant que les prémisses dont on les tire. Aussi devra-t-on s'abstenir de faire usage de ces déductions et chercher les relations directement entre les faits.

Voyons un exemple. Supposons qu'on vous présente le postulat d'Euclide comme un théorème. Vous ne pouvez pas l'accepter sans discussion ; parce que si vous admettez le théorème, toute la géométrie euclidienne est démontrée, et vous ne pouvez plus rien lui opposer. Mais supposons qu'au contraire on vous donne le postulat comme une hypothèse ; vous ne serez pas obligé de la discuter. Libre au géomètre d'en tirer les conséquences logiques. Si elles sont d'accord avec les faits concrets, vous les accepterez, et si elles ne vous paraissent pas d'accord, vous les repousserez : votre liberté de choix n'est pas liée par une concession préliminaire. Ceci admis, il y a des géométries non euclidiennes que vous pouvez étudier sans lier en rien votre liberté de choix dans le domaine concret.

Notons que si les géomètres s'étaient butés à vouloir décider, avant de poursuivre leurs études, si oui ou non le postulat d'Euclide correspond à la réalité concrète, aujourd'hui la géométrie n'existerait même pas.

Cette observation est générale. Toutes les sciences ont progressé, quand les hommes, au lieu de disputer sur les principes, ont discuté les résultats. La mécanique céleste s'est constituée avec l'hypothèse de la loi d'attraction universelle. Aujourd'hui, on doute que l'attraction soit bien ce qu'on pensait ; mais quand même une nouvelle opinion serait acceptée, grâce à des observations nouvelles et meilleures, les résultats auxquels arrive la mécanique céleste subsisteraient toujours ; il n'y aurait qu'à y faire des retouches et des adjonctions.

§ 5. Instruits par l'expérience, nous voulons essayer d'employer, dans l'étude de la sociologie, les moyens qui furent si utiles dans celle des autres sciences. Par conséquent nous n'établissons aucun dogme, comme prémisses de notre étude, et l'exposé de nos principes n'est qu'une indication de la voie que nous voulons suivre, parmi les nombreuses qu'on pourrait choisir. C'est pourquoi, en nous accompagnant sur celle-là, on ne renonce nullement à en suivre une autre.

Dès les premières pages d'un traité de géométrie, l'auteur doit dire au lecteur s'il se propose d'exposer la géométrie euclidienne ou, par exemple, la géométrie de Lobatschewsky ; mais ce n'est qu'un simple avertissement, et, s'il expose la géométrie de Lobatschewsky, cela ne veut pas dire qu'il nie la valeur des autres. C'est dans ce sens, et pas autrement, qu'on doit entendre l'exposé que nous faisons ici de nos principes.

§ 6. Jusqu'ici, la sociologie a été presque toujours présentée dogmatiquement. Le nom de *positive*, donné par Comte à sa philosophie, ne doit pas nous induire en erreur : sa sociologie est tout aussi dogmatique que le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Ce sont des religions différentes, mais enfin des religions ; et l'on en trouve du même genre, dans les œuvres de Spencer, de De Graef, de Letourneau et d'une infinité d'autres auteurs.

De sa nature la foi est exclusive. Celui qui croit posséder la vérité absolue ne peut admettre qu'il y ait d'autres vérités dans le monde. C'est pourquoi le chrétien fervent et le « libre penseur » combatif sont et doivent être intolérants. Ainsi, pour qui a la foi, une seule voie est bonne ; toutes les autres sont mauvaises. Le musulman ne voudra pas prêter serment sur l'Évangile ni le chrétien sur le Coran ; mais celui qui n'a aucune foi prêtera serment sur un livre ou sur un autel, et même sur le *Contrat social* de Rousseau, pour peu que cela puisse faire plaisir aux croyants humanitaires ; il ne refuserait pas non plus de prêter serment sur le *Décameron* de Boccace, ne serait-ce que pour voir la mine que ferait M. Bérenger et les croyants de la religion de cet excellent monsieur.

Nous n'estimons point inutiles des sociologies qui procèdent de certains principes dogmatiques ; de même que nous ne croyons nullement inutiles les géométries de Lobatschewsky ou de Riemann ; nous demandons seulement à ces sociologies d'employer des prémisses et des raisonnements aussi clairs que possible.

Nous sommes riches de sociologies *humanitaires*, telles étant presque toutes celles qui se publient maintenant. Nous ne manquons pas de sociologies métaphysiques, et parmi elles il faut ranger toutes les *positivistes* et toutes les *humanitaires*. Nous avons un certain nombre de sociologies chrétiennes, catholiques ou autres. Qu'on nous permette, sans vouloir faire tort à toutes ces estimables sociologies, d'en exposer ici une exclusivement expérimentale, comme la chimie, la physique et d'autres sciences du même genre [FN: § 6-1] .

Par conséquent, dans la suite, nous entendons prendre pour seuls guides l'expérience et l'observation.

Par abréviation, nous nommerons l'expérience seule, là où elle ne s'oppose pas à l'observation. Ainsi, quand nous dirons qu'une chose nous est rendue manifeste par l'expérience, on devra sous-entendre : *et par l'observation* ; et quand nous parlerons de sciences expérimentales, il faudra comprendre : *et d'observation* ; et ainsi de suite.

§ 7. Dans une collectivité donnée, certaines propositions descriptives, préceptives ou autres ont cours ; par exemple : « La jeunesse est imprudente. – Tu ne convoiteras pas le bien ni la femme de ton prochain. – Sache épargner, si tu ne veux pas être un jour dans la misère. – Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » De telles propositions, unies par un lien logique ou pseudo-logique et jointes à des narrations de divers genres, constituent des théories, des théologies, des cosmogonies, des métaphysiques, etc.

Toutes ces propositions et théories sont des faits expérimentaux, tant qu'on les considère de l'extérieur, sans en chercher le mérite intrinsèque, notion qui a son origine dans la foi ; et nous devons les considérer et les étudier comme des faits expérimentaux.

§ 8. Une telle étude est très utile à la sociologie, parce qu'une grande partie de ces propositions et de ces théories donne l'image de l'activité sociale. Souvent même, elles seules nous permettent d'avoir connaissance des forces qui agissent sur la société, c'est-à-dire des dispositions et des inclinations des hommes. C'est pourquoi nous nous en occuperons ici longuement.

D'abord nous devons nous efforcer de classer ces propositions et ces théories, puisque cette opération est presque indispensable pour bien connaître un grand nombre d'objets variés [FN: § 8-1] .

Pour ne pas répéter chaque fois : *propositions et théories*, nous ne nommerons dorénavant que ces dernières ; mais ce que nous dirons de celles-ci vaudra aussi pour celles-là, sauf indication contraire.

§ 9. Pour l'homme qui se laisse guider principalement par le sentiment, pour le croyant, il y a d'ordinaire deux seules classes de théories : celles qui sont vraies et celles qui sont *fausses*. Ces termes restent vagues ; on les sent plus qu'on ne les comprend.

§ 10. On groupe souvent ces trois axiomes : 1° Tout honnête homme, tout être intelligent *doit* accepter les propositions vraies et repousser les *fausses* ; celui qui ne le fait pas n'est pas honnête ou pas raisonnable. Les théories ont donc un caractère absolu, indépendant des sujets qui les produisent ou les acceptent. 2° Toute théorie *vraie* est aussi *utile* et vice versa. Par conséquent, lorsqu'on a démontré qu'une théorie est *vraie*, son étude est épuisée ; il n'y a pas besoin de rechercher si elle est utile ou nuisible. 3° On n'admet en aucune façon qu'une théorie puisse être utile pour certaines classes sociales et nuisible pour d'autres. Mais cet axiome est moderne, et beaucoup le repoussent, sans trop oser manifester leur opinion.

§ 11. Si à ces assertions nous en opposons d'autres, contraires, nous raisonnerions également *a priori* ; et toutes auraient, au point de vue expérimental, la même valeur, qui est zéro. Si nous voulons rester dans le domaine de l'expérience, il nous faut rechercher d'abord si les termes adoptés dans les assertions précédentes correspondent à quelque chose d'expérimental ; et, ensuite, si ces assertions sont vérifiées oui ou non par les faits. Mais, pour cela, il faut nécessairement admettre qu'on puisse répondre oui ou non ; parce qu'il est évident que si nous excluons *a priori* l'une de ces deux possibilités, nous résolvons ainsi *a priori* le problème que nous nous sommes proposé, au lieu d'en laisser, comme nous disions, la solution à l'expérience.

§ 12. Tâchons donc de classer ces théories, en suivant la même méthode que si nous avions à classer des insectes, des plantes, des roches.

Nous voyons immédiatement qu'une théorie n'est pas un ensemble homogène, comme serait un de ces corps que la chimie appelle simples ; mais qu'elle ressemble plutôt à une roche, dans la composition de laquelle entrent plusieurs corps simples.

On trouve, dans une théorie, des parties descriptives, des affirmations axiomatiques, l'intervention d'êtres concrets ou abstraits, réels ou imaginaires. Tout cela constitue en quelque sorte les matériaux de cette théorie. On y trouve aussi des raisonnements logiques ou pseudo-logiques, un appel au sentiment, des développements pathétiques, l'intervention d'éléments éthiques, religieux, etc. Tout cela donne en somme la façon dont on met en œuvre les matériaux, pour construire l'édifice qu'on appelle une théorie.

En attendant, voilà déjà un aspect sous lequel on peut considérer les théories. Pour le moment, il nous suffit de l'avoir indiqué; nous en traiterons plus loin tout au long, au chapitre IV (§ 467).

§ 13. Supposons une théorie construite de la façon indiquée tout à l'heure ; c'est un des objets de notre classification. Nous pouvons la considérer sous divers aspects.

1° *Aspect objectif*. On peut envisager la théorie indépendamment de celui qui l'a produite et de celui qui l'accepte ; disons *objectivement*, mais sans donner à ce terme aucune signification métaphysique.

Pour tenir compte de toutes les combinaisons possibles entre la nature des matériaux et celle de leur lien, on devra distinguer les classes et les sous-classes suivantes :

CLASSE I. Éléments expérimentaux :

(I a). Lien logique;

(I b). Lien non-logique;

CLASSE II. Éléments non-expérimentaux :

(II a). Lien logique;

(II b). Lien non-logique.

Les sous-classes (I b) et (II b) renferment des sophismes de logique ou des raisonnements artificieux tendant à induire en erreur. Dans l'étude que nous faisons maintenant, elles sont souvent de bien moindre importance que les sous-classes (I a) et (II a).

La sous-classe (I a) comprend toutes les sciences expérimentales ; nous l'appellerons *logico-expérimentale*. On peut y distinguer deux autres genres.

(I a 1) comprend le type rigoureusement pur, soit uniquement des éléments expérimentaux et un lien logique. Les abstractions et principes généraux qu'on y emploie sont tirés exclusivement de l'expérience et y sont subordonnés (§ 63).

(I a 2) comprend une déviation du type, qui nous rapproche de (II). Les éléments sont explicitement expérimentaux et le lien logique ; mais les abstractions, les principes généraux reçoivent implicitement ou explicitement une valeur qui dépasse l'expérience.

Ce genre pourrait être appelé de transition. On en pourrait considérer d'autres semblables, mais ils n'ont pas l'importance de celui-ci.

La classification qui vient d'être faite, comme toutes celles qu'on peut imaginer, dépend de nos connaissances. Un homme qui tient pour expérimentaux certains éléments qu'un autre n'estime pas tels, placera dans la classe I une proposition que l'autre mettra dans la classe II. Celui qui croit employer la logique et se trompe, rangera parmi les propositions logiques une proposition qu'un autre, ayant aperçu l'erreur, mettra parmi les non-logiques.

C'est une classification des types de théories que nous venons de faire. En réalité, une théorie donnée peut-être constituée d'un mélange de ces types. C'est-à-dire qu'une théorie donnée pourra contenir des parties expérimentales, des parties non-expérimentales, des parties logiques et des parties non-logiques [FN: § 13-1] .

2° *Aspect subjectif*. On peut considérer les théories par rapport à qui les produit et à qui les accepte ; et par conséquent nous aurons à envisager les aspects subjectifs suivants :

a) Raisons pour lesquelles une théorie donnée est produite par un homme donné. Pourquoi un homme donné affirme-t-il que A est égal à B ? Vice versa : s'il affirme cela, par quels mobiles est-il poussé ?

b) Raisons pour lesquelles un homme donné accepte une théorie donnée. Pourquoi un homme donné accepte-t-il l'assertion: A est égal à B ? Vice versa : s'il admet cette assertion, par quels mobiles est-il poussé ?

Ces questions s'étendent des individus aux collectivités.

3° *Aspect de l'utilité*. Il est bon de ne pas confondre la théorie et l'état d'esprit, les sentiments qu'elle manifeste. Certains hommes produisent une théorie parce qu'ils ont certains sentiments ; puis cette théorie agit à son tour sur ces hommes ou sur d'autres, de manière à provoquer, renforcer, modifier certains sentiments.

1) *Les sentiments exprimés par une théorie sont utiles ou nuisibles :*

(I a) à celui qui la produit ;

(I b) à celui qui l'admet ;

II) *Une théorie donnée est utile ou nuisible*

(II a) à celui qui la produit ;

(II b) à celui qui l'admet.

Ces considérations s'étendent aussi aux collectivités.

Nous pouvons donc dire que nous considérerons les propositions et les théories sous l'aspect objectif, subjectif, de l'utilité individuelle ou sociale ; seulement le sens de ces termes ne doit pas être tiré de leur étymologie ni de leur acception vulgaire, mais exclusivement des définitions données dans le texte (§ 119).

§ 14. En résumé, soit, par exemple, la proposition: A égale B. Nous avons à répondre aux questions suivantes :

1° *Aspect objectif*. Cette proposition est-elle ou non d'accord avec l'expérience ?

2° *Aspect subjectif*. Pourquoi certains hommes disent-ils que A est égal à B ? Pourquoi d'autres hommes le croient-ils ?

3° *Aspect de l'utilité*. Quelle utilité ont les sentiments exprimés par la proposition : *A égale B*, pour qui l'énonce ? pour qui l'admet ? Quelle utilité a la théorie elle-même, d'après laquelle *A égale B*, pour qui l'émet ? pour qui l'accepte ?

Dans un cas extrême, on répond oui à la première question, et l'on ajoute pour les autres : « Les hommes disent, croient que *A égale B*, parce que c'est *vrai* ; les sentiments exprimés de cette façon sont utiles parce qu'ils sont *vrais* ; la théorie elle-même est utile parce qu'elle est *vraie*. »

Dans ce cas extrême, on trouve des propositions de la science logico-expérimentale, et alors *vrai* signifie d'accord avec l'expérience. Mais il s'y trouve aussi des propositions qui n'appartiennent en rien à la science logico-expérimentale; et, dans ce cas, *vrai* ne veut pas dire d'accord avec l'expérience, mais exprime tout autre chose : très souvent un simple accord avec les sentiments de celui qui défend cette thèse.

Nous verrons par l'étude expérimentale qui sera développée dans les chapitres suivants, que les faits sociaux présentent fréquemment les cas que voici : *a*) propositions d'accord avec l'expérience, énoncées et admises par accord avec les sentiments, lesquels sont utiles ou nuisibles aux individus, à la société ; *b*) propositions d'accord avec l'expérience, repoussées parce qu'en désaccord avec les sentiments, lesquels, s'ils étaient admis, seraient nuisibles à la société ; *c*) propositions qui ne sont pas d'accord avec l'expérience, énoncées et admises par accord de sentiments, lesquels sont utiles, parfois très utiles à la société ; *d*) propositions qui ne sont pas d'accord avec l'expérience, énoncées et acceptées par accord de sentiments, lesquels sont utiles à certains individus, nuisibles à d'autres, utiles ou nuisibles à la société.

De tout cela, nous ne pouvons rien savoir *a priori* ; nous demanderons à l'expérience de nous instruire.

§ 15. Après avoir classé les objets, il convient de les étudier ; ce sera le but des chapitres suivants. Dans les chapitres IV et V, nous considérerons particulièrement l'aspect de l'accord des théories avec l'observation et l'expérience ; dans les chapitres VI, VII et VIII, nous étudierons les sentiments dont procèdent ces théories ; dans les chapitres IX et X, nous traiterons de la manière dont ils se manifestent ; dans le chapitre XI, nous étudierons les propriétés des éléments théoriques ainsi trouvés ; et finalement, nous verrons aux chapitres XII et XIII, les effets sociaux des éléments dont nous avons vu les manifestations dans les théories, et nous aurons une idée approximative de la forme des sociétés ; ce qui est justement le but que nous visons et vers lequel nous nous serons acheminés dans les chapitres précédents.

On pourra, dans un autre ouvrage, continuer l'étude entreprise ici, et chercher les formes particulières des divers phénomènes sociaux dont nous avons trouvé la forme générale.

§ 16. Sous l'aspect objectif, nous avons divisé (§ 13) les propositions ou les théories en deux grandes classes, dont la première ne sort en aucune façon du domaine expérimental, tandis que l'autre dépasse en quelque sorte les limites de ce domaine [FN: § 16-1] . Il est

essentiel, si l'on veut raisonner avec un peu de rigueur, de les maintenir bien distinctes, parce qu'au fond ce sont des choses hétérogènes que l'on ne doit jamais confondre en aucune façon, et qui ne peuvent pas même être comparées [FN: § 16-2] .

Chacune de ces classes a sa manière propre de raisonner et, en général, son critère particulier, qui la divise en deux catégories ; l'une desquelles comprend les propositions qui sont d'accord logiquement avec le critère choisi, et qui sont dites « vraies » ; l'autre qui embrasse les propositions que l'on ne peut accorder avec un tel critère, et qui sont dites « fausses » Ces termes « vraies » et « fausses » sont donc en dépendance étroite avec le critère choisi. Si l'on voulait leur donner un sens absolu, on sortirait du domaine logico-expérimental, pour entrer dans le domaine métaphysique.

Le critère de « vérité » de la première classe de propositions est tiré uniquement de l'expérience et de l'observation ; le critère de « vérité » de la seconde classe est en dehors de l'expérience objective ; on peut le trouver dans une révélation divine, dans les conceptions que, dit-on, l'esprit humain tire de lui-même, sans le secours de l'expérience objective, du consentement universel des hommes, etc.

Il ne faut jamais disputer sur les mots. Si donc il plaît à quelqu'un de donner une autre signification aux termes « vérité » et « science », nous n'y verrons pour notre part aucune difficulté ; il nous suffit qu'il fasse connaître clairement le sens qu'il entend donner aux termes adoptés, et surtout son critère de « vérité ».

§ 17. Si ce critère n'est pas indiqué, il est inutile de poursuivre la conversation, qui se perdrait en bavardages ; comme il est inutile que les avocats plaident, s'il n'y a pas un juge qui les écoute. Si quelqu'un dit: « *A* a la propriété *B* », avant de poursuivre la discussion, il convient de savoir qui jugera le procès entre cette personne et une autre qui soutient : « *A* n'a pas la propriété *B* ». Si elles tombent d'accord pour que l'expérience objective soit juge, celle-ci décidera si *A* a ou non la propriété *B*. Nous sommes alors dans le domaine de la science logico-expérimentale. Le lecteur voudra bien retenir que, dans cet ouvrage, j'entends absolument y rester, et que je refuse à tout prix d'en sortir ; par conséquent, s'il lui plaît d'avoir un autre juge qui ne soit pas l'expérience objective, il fera bien d'abandonner la lecture de ce livre, comme il cesserait de suivre à un procès, quand il en aurait récusé le juge.

§ 18. Si ceux qui disputent sur les propositions indiquées veulent un autre juge qui ne soit pas l'expérience objective, ils feront bien de déclarer quel est ce juge, et de le dire, si possible, d'une façon claire ; ce qui leur arrive rarement. Ici, nous nous abstenons de nous mêler de discuter la nature de ces propositions. Nous n'en parlerons qu'extrinsèquement, comme de faits sociaux dont nous devons tenir compte.

§ 19. En général, les métaphysiciens appellent science la connaissance de l'essence des choses, des *principes*. Si nous admettons, pour un moment, cette définition, nous dirons que le présent ouvrage n'est en rien scientifique. Non seulement nous nous abstenons d'indiquer

les *essences* et les *principes*, mais encore nous ne savons même pas ce que ces termes veulent dire (§ 530).

Vera [FN: § 19-1] dit : « (p. 78) La notion de science et la notion de science absolue sont inséparables... (p. 80). Or s'il y a une science absolue, elle n'est et ne peut être que la philosophie. Et ainsi la philosophie est le fond commun de toutes les sciences, et comme l'intelligence commune de toutes les intelligences ». Nous ne voulons rien avoir à faire ici avec une telle science, ni de près ni de loin ; « (p. 84) l'absolu ou l'essence, et l'unité ou les rapports nécessaires des êtres, voilà les deux premières conditions de la science. » Toutes deux sont étrangères à nos recherches ; nous ne comprenons même pas ce que c'est. Nous cherchons les rapports entre les choses, dans les limites d'espace et de temps à nous connus, et nous les demandons à l'expérience et à l'observation. « (p. 85) La philosophie est à la fois une *explication* et une *création*. » Nous ne savons pas et nous ne voulons pas *expliquer*, au sens de Vera, et encore moins *créer*.

« (p. 88) La science qui connaît l'absolu, et qui saisit la raison intime des choses, sait comment et pourquoi les événements et les êtres sont engendrés [nous, nous ne le savons pas] et non seulement elle le sait, mais elle les engendre d'une certaine façon elle-même, et les engendre par cela même qu'elle saisit l'absolu. Et en effet, ou il faut nier la science, ou il faut admettre qu'il y a (p. 89) un point où la connaissance et l'être, la pensée et son objet coïncident et se confondent ; et la science de l'absolu qui se produirait en dehors de l'absolu, et qui n'atteindrait pas sa nature réelle et intime ne serait pas la science de l'absolu, ou, pour mieux dire, elle ne serait pas la science. »

§ 20. Parfaitement ; je suis là-dessus d'accord avec Vera. Si la science doit être ce qu'ex-priment ces termes aussi admirables qu'incompréhensibles pour moi, ici je ne m'occupe pas de science.

Je m'intéresse au contraire à une autre chose, que définit très bien Vera, dans un cas particulier, quand il dit : « (p. 214, note). En général, la mécanique n'est qu'un mélange de données de l'expérience et de formules mathématiques. » On pourrait dire, pour être plus général: « Un mélange de données expérimentales et de déductions logiques de celles-ci. » Le lecteur me permettra d'appeler cela, pour un moment, non-science. Vera et Hegel ont raison de dire que les théories de Newton ne sont pas de la science, mais sont au contraire de la non-science. Quant à moi, je veux justement m'occuper ici de non-science, et je désire construire la sociologie sur le modèle de la mécanique céleste, de la physique, de la chimie et d'autres semblables non-sciences, laissant entièrement de côté les sciences ou la science des métaphysiciens (§ 503 (1), 514 (2)).

§ 21. Un lecteur pourrait observer : « Ceci admis, pourquoi, dans la suite de cet ouvrage, parlez-vous constamment de science, en donnant à ce mot le sens de non-science ? Auriez-vous peut-être l'intention de revendiquer ainsi pour votre non-science, l'autorité qui est l'apanage de la science seule ? »

Je répondrais que si le mot science avait généralement la signification que lui donnent les métaphysiciens, je me serais rigoureusement abstenu d'employer le nom, puisque je repousse la chose ; mais il n'en est pas ainsi, et beaucoup, beaucoup de gens appellent sciences la mécanique céleste, la physique, la chimie, etc.; et les appeler non-sciences ou user de quelque autre mot semblable, serait, je le crains, tout simplement ridicule. Mais si, d'autre part, quelqu'un pouvait en douter, qu'il ajoute un non partout où, dans cet ouvrage, il trouvera les mots science, scientifique ; il verra que le raisonnement reste le même, parce que c'est un raisonnement qui porte sur des choses et non sur des mots (§ 119).

§ 22. Tandis que la métaphysique descend des principes absolus aux cas concrets, la science expérimentale remonte des cas concrets, non pas à des principes absolus, qui pour elle n'existent pas, mais seulement à des principes généraux que l'on fait ensuite dépendre d'autres, plus généraux, et ainsi de suite indéfiniment. Un tel procédé, mal compris par qui a l'habitude des raisonnements métaphysiques, a donné lieu à plusieurs interprétations erronées.

§ 23. Notons seulement, en passant, le préjugé que, pour connaître une chose, il convient d'en connaître l'essence. Tout au contraire, la science expérimentale part de la connaissance des choses, pour remonter, sinon à l'essence qui, pour elle, est une entité inconnue, du moins aux principes généraux (§ 19 et sv.).

Un autre préjugé, en partie semblable au précédent, règne aujourd'hui en économie et en sociologie ; il consiste à croire qu'on ne peut acquérir la connaissance d'un phénomène, qu'en recherchant son « origine » [FN: § 23-1] (§ 93, 346).

§ 24. Sous une forme atténuée, le préjugé qui impose la connaissance de l'« essence », vise à démontrer les faits particuliers au moyen du principe général, au lieu de déduire celui-ci de ceux-là. On confond ainsi la démonstration du fait avec la démonstration de ses causes.

Par exemple, de certaines observations, nous concluons à l'existence d'un fait *A*, et de plus nous en indiquons comme causes probables: *B*, *C*, *D*,... On démontre que ces causes ne sont pas efficaces, et l'on en conclut que *A* n'existe pas. Cette démonstration serait pleinement convaincante, si l'on avait déduit l'existence de *B*, *C*, *D*,... de l'expérience, et si l'on en avait conclu à l'existence de *A* ; elle n'a pas la moindre force probante, si, au contraire, l'observation a donné directement *A*.

§ 25. La difficulté que beaucoup de gens éprouvent, à faire l'analyse d'un phénomène et à en étudier séparément les différentes parties, est aussi en relation avec un tel préjugé. Nous devons souvent revenir sur ce chapitre ; qu'il nous suffise de noter ici que beaucoup de personnes n'admettront pas les distinctions faites au § 13 ; et que si d'autres les admettent théoriquement, elles les démentiront bientôt dans leur raisonnement pratique (§ 31, 32, 817).

§ 26. Pour qui possède une foi vive, les divers caractères des théories indiquées au § 13 se réduisent souvent à un seul. Le croyant cherche seulement si la proposition est *vraie* ou n'est pas vraie. Que signifie exactement ce terme *vrai* ? Personne ne le sait ; le croyant moins que tout autre. En gros, le sens de cette expression paraît être celui d'un accord avec les sentiments du croyant ; mais cela n'est perceptible qu'à celui qui juge la croyance, de l'extérieur, à celui qui lui est étranger ; non pas au croyant lui-même. D'habitude, il repousse et tient presque pour offense un tel caractère subjectif d'une croyance, que lui estime au contraire absolument *vraie*. C'est aussi pourquoi il refuse de séparer le terme *vrai* du sens qu'il lui donne, et pourquoi il parle volontiers d'une *vérité* différente de la *vérité* expérimentale et supérieure à elle. Nous aurons à nous entretenir longuement de ce sujet, dans les chapitres suivants.

§ 27. Il est inutile de s'adonner à de semblables discussions ; elles ne peuvent être que vaines et oiseuses, tant qu'on ne sait à quoi correspondent précisément les termes adoptés, et tant qu'un critère, un juge pour trancher le litige font défaut (§ 17 et sv.).

Ce critère, ce juge, est-ce l'observation et l'expérience ou quelque chose d'autre ? Il convient de bien fixer ce point, avant de passer outre.

Si vous avez toute liberté, vous pouvez choisir entre deux juges celui que vous préférez, pour prononcer sur votre cas ; mais vous ne pouvez les choisir tous deux en même temps, si vous n'êtes pas certain tout d'abord qu'ils auront une seule opinion et une seule volonté.

§ 28. Les métaphysiciens en ont la certitude *a priori*, parce que le critère non-expérimental jouit auprès d'eux d'une telle autorité et d'un si grand pouvoir, qu'il domine l'autre ; lequel *doit* nécessairement s'accorder avec lui ; et, pour un motif semblable, les théologiens sont sûrs que les deux critères ne peuvent jamais être en désaccord. Nous, moins éclairés, ne possédons pas de si grandes lumières *a priori* ; car nous ignorons entièrement ce qui *doit* être et nous cherchons seulement ce qui est. Aussi devons-nous nous contenter d'un seul juge.

§ 29. Ajoutons qu'à notre avis, la logique même ne donne pas de conséquences *nécessaires*, hormis de simples tautologies ; et qu'elle tire son efficacité de la seule expérience (§ 97). Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet ; nous y avons fait allusion seulement pour éviter des équivoques.

§ 30. L'esprit de l'homme est synthétique ; seule, l'habitude du raisonnement scientifique permet à quelques personnes de séparer par l'analyse les parties d'un tout (§ 25). Les, femmes spécialement et, parmi les hommes, les moins cultivés, éprouvent souvent une difficulté invincible à considérer indépendamment l'un de l'autre, les divers aspects d'une chose. Qui veut s'en persuader n'a qu'à faire une expérience très simple : lire en société un fait de chronique d'un journal ; puis essayer de parler des différents aspects sous lesquels on peut l'envisager, en les passant en revue l'un après l'autre. Il verra qu'il n'est pas suivi par ceux qui

l'écoutent, et qu'ils en reviennent sans cesse à considérer tous les aspects en même temps.

§ 31. De cette tendance de l'esprit humain, résulte, pour l'homme qui émet une proposition et pour celui qui l'écoute, une grande difficulté à tenir séparés les deux critères, expérimental et non-expérimental ; tandis qu'une force invincible pousse la majorité des hommes à les confondre. Un très grand nombre de faits fort importants pour la sociologie, trouvent ainsi leur explication, comme nous le verrons mieux dans la suite.

§ 32. Dans les sciences naturelles, on a fini par comprendre la nécessité de l'analyse, – pour l'étude des différentes parties du phénomène concret, – suivie de la synthèse, afin de revenir de la théorie au fait concret. Dans les sciences sociales, beaucoup n'ont pas encore compris cela.

§ 33. De là vient l'erreur très commune qui consiste à nier la vérité d'une théorie, parce qu'elle n'explique pas toutes les parties d'un fait concret ; et, sous une autre forme, la même erreur, consistant à vouloir englober dans une seule, toutes les autres théories analogues et même étrangères.

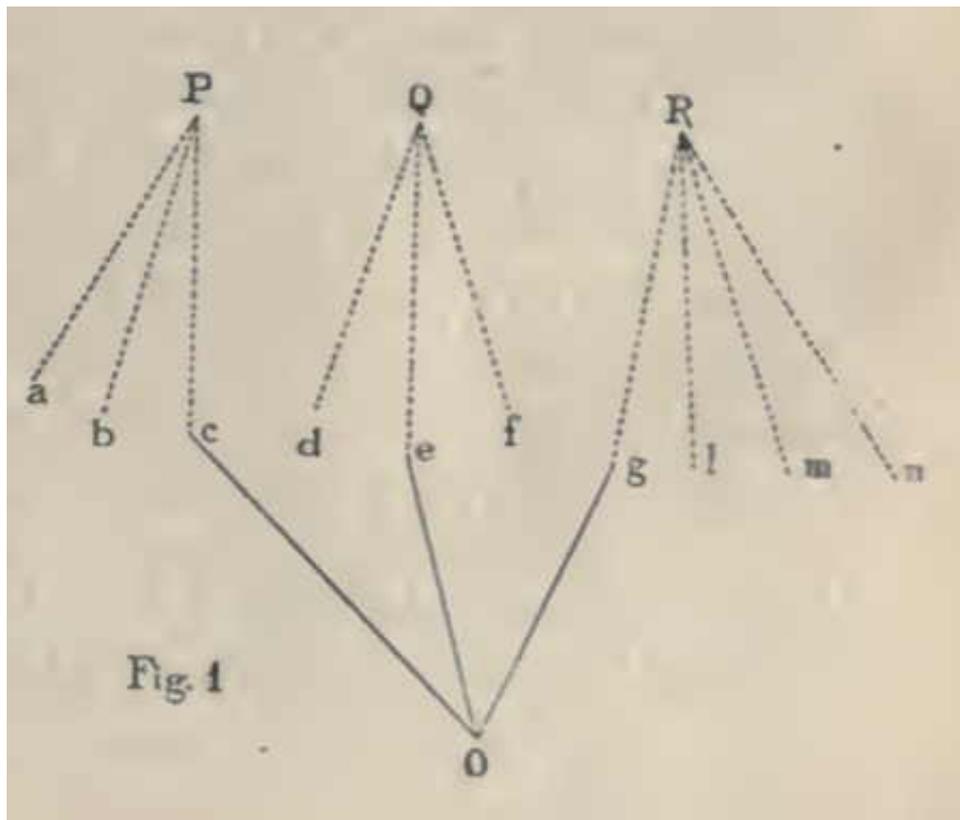


Figure 1

Soit O , un phénomène concret (Fig. 1). Séparons-y, par analyse, divers faits : c , e , g ,... Le fait c et ceux qui lui sont analogues, c'est-à-dire a , b ,... sont unis par une certaine théorie ils dépendent d'un principe général P . Semblablement e et les faits analogues à e , c'est-à-dire d , f ,... donnent une autre théorie Q ; et les faits g , l , m , n ,... donnent une autre théorie R ; et ainsi de suite. Ces théories sont étudiées séparément ; puis, pour connaître le fait concret O , on réunit les résultats c , e , g ,... des théories. À l'analyse, on fait suivre la synthèse.

Les personnes qui ne comprennent pas cela disent : « *O* ne contient pas seulement *e*, mais aussi *c* ; donc la théorie *Q* doit aussi renfermer *c* ». La conclusion est erronée ; il faut dire, et c'est la seule conclusion juste : « ... donc la théorie *Q* nous donne seulement une partie du phénomène *O* ».

§ 34. Exemple. Soit *Q*, la théorie de l'économie politique. Un phénomène concret *O* n'a pas seulement une partie économique *e*, mais aussi d'autres parties sociologiques, *c*, *g*,... C'est une erreur de vouloir englober dans l'économie politique les parties sociologiques *C*, *g*,..., comme l'ont fait beaucoup de gens ; la seule conclusion exacte à tirer de ce fait, est qu'il convient d'ajouter – ajouter, dis-je, et non substituer – aux théories économiques qui donnent *e*, d'autres théories qui donnent *c*, *g*,...

§ 35. En économie politique aussi, il faut ajouter, non substituer, les théories de l'économie appliquée à celles de l'économie pure ou mathématique. L'économie mathématique a pour but principal de mettre en lumière la mutuelle dépendance des phénomènes économiques ; et, jusqu'à présent, on ne connaît aucune autre manière d'atteindre ce but [FN: § 35-1] .

§ 36. Voici l'un de ces nombreux individus qui ont le malheur de discourir sur des choses qu'ils ne comprennent pas ; il découvre – voyez quel génie ! – que l'économie pure n'est pas l'économie appliquée, et conclut, non pas qu'il faut y ajouter quelque chose pour connaître les phénomènes concrets, mais qu'il faut y substituer sa phraséologie. Eh ! brave homme, l'économie mathématique arrive au moins à nous faire connaître, en gros, comment opère la mutuelle dépendance des phénomènes économiques, tandis que ton galimatias ne nous apprend rien du tout !

§ 37. Voici un autre merveilleux esprit, qui veut substituer la psychologie à l'économie politique, parce que beaucoup de phénomènes économiques dépendent de la volonté de l'homme. Pourquoi donc s'arrête-t-il là et n'y substitue-t-il la géographie et même l'astronomie ? Car enfin le phénomène économique dépend aussi des mers, des continents, des fleuves et principalement du soleil qui féconde

La terre, inépuisable et suprême matrice. (V.H.)

Il est des gens qui donnent à ces élucubrations le nom d'*Économie positive* ; ils ont au moins le mérite d'amuser leur lecteur.

§ 38. Passant à un sujet plus sérieux, nous observerons que beaucoup d'économistes ont eu la tendance d'englober dans la *théorie de la valeur*, n'importe quelle théorie économique [FN: § 38-1] . À la vérité, presque tous les phénomènes économiques se manifestent par la

valeur ; mais on doit seulement en conclure qu'en séparant les diverses parties de ces phénomènes, nous trouverons la *théorie de la valeur*, et non pas que l'on doit englober les autres parties dans cette théorie. On va encore plus loin, et la *valeur* devient la porte par laquelle on veut que la sociologie fasse irruption en économie politique. Dieu merci, on s'en tient là ; bien d'autres choses pourraient passer par cette porte. Au moyen de la psychologie, on pourrait expliquer comment et pourquoi une chose, réelle ou imaginaire, vaut ; puis la physiologie viendrait au secours de la psychologie. Pourquoi n'y ferait-on pas entrer aussi un peu de biologie, qui expliquerait les conditions fondamentales de la physiologie ? N'y mettrons-nous pas un peu de mathématiques ? car enfin, dans une équation, le premier membre vaut le second ; fourrons donc aussi la théorie des équations dans celle de la valeur. On peut continuer ainsi à l'infini.

Dans tout cela, il y a de vrai que le phénomène concret est très compliqué et peut être considéré comme formé de nombreuses parties *A, B, C,...* L'expérience montre que pour en acquérir la connaissance, la meilleure manière est de séparer les parties *A, B, C,...* et de les étudier une à une ; puis de les réunir de nouveau pour avoir ainsi la théorie du phénomène complexe (§ 2010 et Sv.). C'est ce que fait la science logico-expérimentale ; mais celui qui n'en a pas l'habitude va au hasard, passe de *A* à *B*, de *B* à *C* et ainsi de suite ; à chaque instant, il retourne en arrière, se trompe, et donne dans le galimatias ; quand il étudie *A*, il pense à *B*, et quand il étudie *B*, il pense à autre chose. Pire encore si quelqu'un étudie *A* ; il s'interrompt pour discourir sur *B*, et quand on lui répond sur *B*, il discourt sur *C* ; il passe du coq à l'âne, barbote, parle hors de propos, et ne démontre qu'une chose : son ignorance complète de toute méthode scientifique.

§ 39. Ceux qui nient le caractère scientifique de l'économie politique montrent qu'elle ne suffit pas à expliquer les phénomènes concrets. Ils en tirent la conclusion qu'on doit l'exclure de l'explication de tels phénomènes ; tandis qu'au contraire la conclusion rigoureuse serait qu'il faut y ajouter d'autres théories. En raisonnant comme ces personnes, on devrait dire qu'il faut exclure la chimie de l'explication des phénomènes de l'agriculture, parce qu'elle seule ne suffit pas à les expliquer entièrement. On devrait aussi exclure des écoles d'ingénieurs, la mécanique rationnelle, qui est à la mécanique pratique, à peu près ce que l'économie pure est à l'économie appliquée.

§ 40. Il est très difficile et presque impossible d'obtenir que l'on sépare la simple connaissance des uniformités de la société, de l'action qui a pour but de les modifier. Si quelqu'un s'occupe uniquement de connaître ce qui existe, on veut à tout prix qu'il ait quand même un but pratique ; on s'efforce de le trouver ; et, puisqu'il n'y en a pas, on finit par l'inventer.

§ 41. Il est aussi très difficile d'obtenir qu'on n'aille pas au delà de l'expression de la pensée d'un auteur, et qu'aux propositions exprimées par lui on n'en ajoute pas d'implicites, qu'il n'a jamais eues en vue (§ 73 et sv., 311). Si vous remarquez un défaut à une chose A, on entend que vous blâmez la chose en son entier ; si vous y notez un avantage, on comprend que vous la louez dans son ensemble. Il paraît étrange que vous en signaliez les défauts, si vous ne voulez pas la blâmer dans son ensemble ; ou les qualités, si vous ne l'estimez pas digne de louange en son entier. Cela serait raisonnable, au moins en partie, pour un discours de propagande, car il n'appartient pas à l'avocat d'accuser son propre client ; mais la déduction n'est pas juste, quand on veut la tirer d'une simple description ou d'une recherche d'uniformités. À la rigueur, ce serait admissible, dans un raisonnement non pas logico-expérimental, mais par accord de sentiments (§ 514). En effet, celui qui suit une telle méthode doit, pour obtenir l'approbation du sentiment d'autrui, exprimer le sien propre ; et, s'il ne le fait pas explicitement, on peut supposer qu'il le fait implicitement. Mais celui qui raisonne objectivement, selon la méthode logico-expérimentale, n'a pas à exprimer son propre sentiment, ni explicitement ni implicitement.

§ 42. Quant aux preuves, celui qui affirme une proposition ou une théorie logico-expérimentale (§ 13-I a) recourt à l'observation, à l'expérience, à leurs déductions logiques ; mais celui qui affirme une proposition ou une théorie non logico-expérimentale ne peut compter que sur le consentement spontané de l'esprit d'autrui, et sur les déductions plus ou moins logiques qu'il peut tirer des principes qui ont cours. En somme, il prêche plus qu'il ne démontre. Toutefois, cela n'est généralement pas admis par ceux qui font usage des théories non logico-expérimentales ; ils s'imaginent donner des preuves du même genre que celles dont on use pour les théories logico-expérimentales ; et, dans ces raisonnements pseudo-expérimentaux, ils profitent beaucoup de l'indétermination du langage vulgaire.

Quand il s'agit de persuader autrui, les preuves n'ont de valeur que pour qui est familier avec le raisonnement logico-expérimental. L'autorité a une grande part, même dans les propositions logico-expérimentales, bien qu'elle n'y ait aucunement la valeur d'une preuve. L'accord des sentiments, les passions, l'indétermination des termes ont une grande valeur dans tout ce qui n'est pas raisonnement logico-expérimental (§ 514).

§ 43. Quant aux preuves, l'expérience ne peut rien contre la foi ni la foi contre l'expérience ; de sorte que chacune a son domaine propre. Si Paul n'est pas croyant et nie que Dieu créa le ciel et la terre, et que vous lui opposiez l'autorité de la Bible, vous aurez donné un beau coup de sabre dans l'eau ; parce que Paul niera l'autorité de la Bible, et tout votre raisonnement tombera. Substituer l'autorité de *l'expérience chrétienne* à celle de la Bible serait un puéril expédient, parce que Paul répliquera que sa propre expérience ne l'engage pas le moins du monde à être d'accord avec vous ; et si vous lui répondez que celle-ci n'est pas *chrétienne*, vous aurez fait un superbe raisonnement en cercle. Il est en effet certain que si, seule est *chrétienne* l'expérience qui conduit à des résultats donnés, on en peut incontes-

tablement déduire que *l'expérience chrétienne* conduit à ces résultats ; mais avec cela nous n'apprenons rien du tout.

§ 44. Qui affirme une proposition *logico-expérimentale* (§ 13-1 a) peut placer son contradicteur dans l'alternative ou d'accepter cette affirmation pour vraie, ou de refuser créance à l'expérience et à la logique. Si quelqu'un prenait ce dernier parti, il serait dans la situation de Paul dont nous parlions tout à l'heure, et vous n'auriez aucun moyen de le persuader.

§ 45. On voit donc que, si nous excluons comme toujours le raisonnement sophistique et de mauvaise foi, la différence, au point de vue de la force probante, entre les théories logico-expérimentales (I a) et celles qui ne le sont pas, consiste principalement en ce que, à notre époque et dans nos pays, il est plus facile de trouver quelqu'un qui refuse de croire au Coran, à l'Évangile, à l'expérience chrétienne, intime, humanitaire, rationnelle – on l'appellera comme on voudra, – à l'impératif catégorique, aux dogmes du positivisme, du nationalisme, du pacifisme ou à une infinité d'autres semblables, qu'à la logique et à l'expérience. En d'autres temps et dans d'autres pays, il en peut être autrement.

§ 46. Gardons-nous de vouloir, en aucune façon, comme le fait une certaine métaphysique matérialiste, doter la logique et l'expérience d'une force et d'une dignité supérieures à celle des dogmes acceptés par le sentiment. Notre but est de distinguer, non de comparer et surtout pas de juger des mérites et des vertus de ceux-ci et de celles-là (§ 69).

§ 47. Gardons-nous aussi de faire rentrer par la fenêtre, la certitude que nous avons chassée par la porte. Nous n'affirmons pas que la preuve logico-expérimentale soit supérieure à l'autre, qu'elle doive lui être préférée ; nous disons seulement, – ce qui est très différent, – qu'elle est la seule à employer par qui ne veut sortir du champ logico-expérimental. C'est même d'ailleurs une tautologie. Il serait donc inutile de l'exprimer, si une telle proposition n'était oubliée à tout instant par qui confond l'expérience et la foi, le raisonnement et le sentiment.

§ 48. Le cas extrême de celui qui dénie toute force probante à toute expérience, à tout raisonnement logique, est très rare. On peut taire, négliger, éviter par différents artifices les considérations logico-expérimentales ; mais il est difficile d'en faire entièrement abstraction ; c'est pourquoi on essaye presque toujours de démontrer les théories qui ne sont ni objectives ni expérimentales, à l'aide de preuves pseudo-expérimentales et pseudo-logiques.

§ 49. Toutes les religions ont des preuves de ce genre, auxquelles on ajoute volontiers celles de l'utilité pour l'individu et la société. Et quand une religion se substitue à une autre, elle cherche à faire croire que ses preuves expérimentales sont meilleures que celles dont la

religion vaincue peut se prévaloir. Les miracles chrétiens étaient, nous dit-on, certainement beaucoup plus concluants que ceux des païens, et aujourd'hui les *preuves scientifiques du solidarisme* et de *l'humanitarisme* sont incontestablement meilleures que les miracles chrétiens. Pourtant celui qui étudie ces faits sans le secours de la foi ne les trouve pas très différents, et leur assigne exactement la même valeur scientifique, c'est-à-dire zéro.

Nous devons croire qu'à la bataille de Trasimène, la défaite des Romains fut causée par la négligence impie du consul Flaminius, à l'égard des présages envoyés par les dieux. Le consul et son cheval tombèrent devant la statue de Jupiter Stator ; les poulets sacrés refusèrent la nourriture ; enfin, l'on ne pouvait plus arracher de terre les enseignes [FN: § 49-1] . Nous tiendrons aussi pour certain, – davantage ou moins ? je ne sais – que les croisés durent leur victoire d'Antioche à la protection céleste, dont le signe concret fut la sainte lance [FN: § 49-2] . Il est de même certain, voire très certain, puisque c'est affirmé par une religion meilleure et plus récente, que Louis XVI de France perdit le trône et la vie uniquement par son manque d'amour envers son cher et bon peuple. Le dieu humanitaire de la démocratie ne laisse jamais de telles offenses impunies.

§ 50. Prenons garde que la science expérimentale n'a pas de dogmes, et que par conséquent les faits expérimentaux ne peuvent s'expliquer que par l'expérience. Si l'on observait le contraire, cette science accepterait ces solutions comme elle accepte tout autre fait d'observation. En effet, elle admet que *l'invention* peut parfois profiter de principes non-expérimentaux, et cela parce qu'une telle proposition est d'accord avec les résultats de l'expérience [FN: § 50-1] .

Quant à la *démonstration*, l'histoire des connaissances humaines met clairement en lumière la faillite de toutes les tentatives d'expliquer les faits naturels, grâce à des propositions découlant de principes religieux ou métaphysiques. Aujourd'hui, de telles recherches sont entièrement abandonnées en astronomie, en géologie, en physiologie et en toute autre science semblable. S'il en reste des traces dans la sociologie et dans ses branches : le droit, l'économie, la morale et autres, cela vient de ce que ces études n'ont pas encore atteint l'état exclusivement scientifique [FN: § 50-2] .

§ 51. Une des dernières tentatives, faites pour soumettre l'expérience à la métaphysique, est celle de Hegel avec sa *Philosophie de la Nature* ; laquelle, à vrai dire, atteint et dépasse les limites de la plus comique absurdité [FN: § 51-1] .

§ 52. D'autre part, on commence de nos jours à refuser de croire aux dogmes qui usurpent le caractère de la science expérimentale.

Les sectaires de la religion humanitaire ont coutume d'opposer les théories certaines de la science aux fables de la religion qu'ils combattent ; mais cette *certitude* n'est rien d'autre qu'un de leurs préjugés. Les théories scientifiques sont de simples hypothèses, qui vivent tant qu'elles sont d'accord avec les faits, et qui meurent et disparaissent quand de nouvelles études

détruisent cet accord. D'autres leur sont alors substituées, auxquelles est réservé le même sort (§ 15).

§ 53. Supposons qu'un certain nombre de faits soient donnés. Le problème d'en trouver la théorie n'a pas une solution unique. Il peut y avoir différentes théories qui satisfassent également bien aux données du problème, et parmi elles le choix peut être quelquefois suggéré par des motifs subjectifs, comme serait celui d'une plus grande simplicité (§ 64).

§ 54. Dans les théories logico-expérimentales (I a) comme dans celles qui ne le sont pas, il existe certaines propositions générales, dites principes, dont on déduit logiquement des conséquences qui constituent les théories. La nature de tels principes diffère entièrement dans ces deux genres de théories.

§ 55. Dans les théories logico-expérimentales (I a), les principes ne sont autre chose que certaines propositions abstraites, dans lesquelles sont condensés les caractères communs de nombreux faits ; ces caractères dépendent des faits et non ceux-ci de ceux-là; ils ne les dominent pas, mais leur sont soumis ; ou les accepte comme hypothèses, pour autant et tant qu'ils concordent avec les faits ; on les rejette sitôt qu'ils s'en éloignent (§ 63).

§ 56. Au contraire, dans les théories non logico-expérimentales, nous trouvons éparés des principes qui sont admis *a priori*, indépendamment de l'expérience qu'ils dominent. Ils ne dépendent pas des faits, mais les régissent ; ils ne leur sont pas assujettis, mais les commandent. On les accepte sans s'inquiéter des faits, qui doivent nécessairement s'accorder avec les déductions tirées des principes ; et quand ils paraissent ne pas être d'accord, on essaie divers raisonnements, jusqu'à ce qu'il s'en trouve un qui rétablisse l'accord ; lequel ne saurait jamais faire défaut.

§ 57. Chronologiquement, l'ordre de nombreuses théories est l'inverse de celui indiqué au § 13 ; c'est-à-dire que les théories non-logico-expérimentales précèdent souvent les autres (I a).

§ 58. Dans les théories non logico-expérimentales, la subordination des faits aux principes se manifeste de plusieurs façons :

1° On est tellement sûr des principes dont on part, que l'on ne s'occupe même pas de rechercher si leurs conséquences sont d'accord avec l'expérience. L'accord doit exister, et l'expérience, véritable servante, ne peut pas, ne doit pas se révolter contre sa maîtresse [FN: § 58-1] . Cet état s'observe spécialement quand les propositions logico-expérimentales tentent d'envahir le domaine des théories non-logico-expérimentales.

2° Une telle invasion se poursuivant, le progrès des sciences expérimentales finit par les affranchir de la servitude à laquelle elles étaient soumises ; on leur concède une certaine autonomie; il leur est permis de vérifier les déductions tirées des principes généraux ; mais on affirme que cette vérification aboutit toujours à confirmer les dits principes ; s'il semble qu'elle n'y aboutit pas, la casuistique vient à la rescousse pour établir l'accord désiré.

3° Quand enfin cette manière de maintenir la domination des principes généraux vient, elle aussi, à faire défaut, on se résigne à permettre aux sciences expérimentales de jouir de l'indépendance qu'elles ont conquise ; mais on affirme que leur domaine est quelque chose d'inférieur, puisqu'elles visent au relatif, au particulier ; tandis que les principes philosophiques visent à l'absolu, à l'universel.

§ 59. On ne sort pas du champ expérimental, ni par conséquent du domaine des théories logico-expérimentales (I a), en faisant usage d'hypothèses, employées uniquement comme moyen de déduction, et toujours subordonnées aux vérifications de l'expérience. On en sortirait, si ces hypothèses jouaient le rôle de raison démonstrative, indépendamment des vérifications expérimentales. Par exemple, l'hypothèse de la gravitation universelle ne nous fait pas sortir du champ expérimental, si, comme le fait la mécanique céleste moderne, nous entendons toujours soumettre ses déductions à l'expérience. Elle nous en ferait sortir, si nous déclarions qu'elle est une *propriété essentielle* de la *matière*, et que par conséquent les mouvements des astres doivent *nécessairement* se produire selon les déductions de cette hypothèse.

Cela n'a pas été compris de ceux qui, comme A. Comte, voulaient exclure de la science l'hypothèse de l'éther lumineux. Cette hypothèse et d'autres semblables ne doivent pas être jugées d'une façon intrinsèque, mais extrinsèque ; c'est-à-dire en observant si et jusqu'où leurs conséquences concordent avec les faits.

§ 60. Quand un très grand nombre de conséquences d'une hypothèse ont été vérifiées par l'expérience, il devient extrêmement probable qu'une nouvelle conséquence le sera aussi ; donc, en ce cas, les deux genres d'hypothèses notées aux §§ 55-56 tendent à se confondre ; et, pratiquement, on est poussé à admettre la nouvelle conséquence sans la vérifier. Cela explique la confusion qui se produit dans l'esprit de beaucoup de gens, entre l'hypothèse soumise à l'expérience et celle qui la domine. Toujours pratiquement, il y a des cas où l'on peut accepter sans discussion les conséquences de certaines hypothèses. Par exemple, on met en doute, aujourd'hui, divers principes de la mécanique rationnelle, au moins pour des vitesses beaucoup plus grandes que celles qu'on observe en pratique ; mais il est manifeste que l'ingénieur constructeur de machines peut, sans le moindre danger d'erreur, continuer à admettre ces principes, puisque les vitesses des pièces de ses machines sont certainement bien éloignées de celles qui exigeraient un changement des principes de la dynamique.

§ 61. En économie pure, l'hypothèse de l'ophélimité reste expérimentale, tant que ses conséquences sont vérifiables par les faits ; il n'en serait plus ainsi si une telle dépendance venait à cesser. C'est ce que Walras n'a pas compris pour la *valeur d'échange* [FN: § 61-1]. Si nous nous passons de l'hypothèse d'ophélimité, ce qui est possible moyennant l'observation des courbes d'indifférence ou grâce à d'autres procédés semblables, nous nous soustrayons aussi à la nécessité de vérifier expérimentalement les conséquences d'une hypothèse qui disparaît.

§ 62. De même, l'hypothèse de la valeur demeure expérimentale, si, par valeur, on entend un fait dont les conséquences sont vérifiables expérimentalement ; elle cesse de l'être, quand ce mot désigne une entité métaphysique qui devrait dominer les vérifications expérimentales [FN: § 62-1] (§ 104).

§ 63. Nous l'avons déjà dit : si l'on veut conserver rigoureusement leur caractère aux sciences logico-expérimentales, il faut envisager ce qu'on appelle des principes généraux (§ 55), comme de simples hypothèses ayant pour but de nous faire connaître une synthèse de faits, de les relier par une théorie, de les résumer. Les théories, leurs principes, leurs déductions, sont entièrement subordonnés aux faits, et n'ont d'autre critère de vérité que de bien les représenter.

Ainsi est renversé le rapport qui, dans les théories non-logico-expérimentales (§ 13-II), unit les faits aux principes généraux ; mais l'esprit humain a une si grande inclination pour ce dernier genre de théories, que l'on vit souvent les principes généraux régner de nouveau dans celles qui avaient la prétention d'être rangées parmi les logico-expérimentales (I a). On admit que les principes avaient une existence presque indépendante ; qu'il y avait une seule théorie vraie et une infinité de fausses ; que l'expérience pouvait bien nous faire connaître quelle était la vraie, mais qu'elle-même devait ensuite s'y soumettre. Enfin, les principes généraux, souverains de par le droit divin dans les théories non-logico-expérimentales (§ 17), devinrent souverains par élection, mais souverains quand même, dans les théories logico-expérimentales (I a).

On obtient ainsi les deux sous-classes indiquées au § 13 ; mais il convient d'observer que souvent leurs caractères sont implicites plutôt qu'explicites ; c'est-à-dire qu'on admet les *principes généraux* sans déclarer explicitement de quelle manière on les envisage.

§ 64. Le continuel progrès des sciences expérimentales amena de même la destruction de cette souveraineté élective, et nous conduisit ainsi aux théories rigoureusement logico-expérimentales (I a 1), dans lesquelles les principes généraux ne sont que des abstractions créées pour représenter les faits ; tandis qu'on admet qu'il peut y avoir différentes théories également vraies (§ 53), en ce sens qu'elles donnent une image également bonne des faits, et que parmi elles, le choix est arbitraire, entre certaines limites. En un mot, on peut dire que nous atteignons la limite extrême du nominalisme, pourvu qu'on dépouille ce terme de ses

accessoires métaphysiques.

§ 65. Ayant résolu de ne pas sortir du champ logico-expérimental, nous n'avons pas à résoudre le problème métaphysique du nominalisme et du réalisme [FN: § 65-1] ; c'est-à-dire que nous ne croyons pas devoir décider si l'individu seul *existe*, ou si c'est l'espèce seule, (§ 1651) vu d'ailleurs que la signification précise de ce terme *exister* ne nous est pas suffisamment connu. Nous entendons étudier les choses, par conséquent les individus, et considérer les espèces comme des agrégats de choses plus ou moins semblables, et formés par nous en vue d'atteindre certains buts. Nous ne voulons pas pousser plus loin dans nos études ; libre à d'autres de poursuivre au delà des bornes auxquelles nous nous arrêtons.

§ 66. Notez qu'étudier les individus ne veut pas dire que l'on doit considérer plusieurs de ceux-ci mis ensemble, comme une simple somme ; ils forment un composé, lequel, à l'égal des composés chimiques, peut avoir des propriétés qui ne sont pas la somme des propriétés des composants.

§ 67. Que le principe substitué à l'expérience ou l'observation soit théologique, métaphysique ou pseudo-expérimental, cela peut avoir une grande importance à certains points de vue, mais n'en a aucune sous l'aspect considéré maintenant, de sciences logico-expérimentales. Saint Augustin nie qu'il y ait des antipodes, parce que l'Écriture Sainte n'en fait pas mention [FN: § 67-1] . En général, les Pères de l'Église trouvent dans les Écritures, le critère de toute vérité, même expérimentale. Les métaphysiciens les tournent en dérision, et aux principes théologiques en substituent d'autres qui sont tout aussi étrangers à l'expérience. Des savants postérieurs à Newton, oubliant qu'il avait seulement affirmé que les corps célestes se mouvaient *comme s'ils* s'attiraient suivant une certaine loi, envisagèrent celle-ci comme un principe absolu, découvert par l'esprit humain, vérifié par l'expérience, et auquel devait être soumise toute la création pour l'éternité. Mais récemment, les principes de la mécanique subirent une critique sévère, et l'on en vint à conclure que seuls subsistaient les faits et les équations qui les représentent. Le simple fait, observe judicieusement Poincaré, que certains phénomènes comportent une explication mécanique, implique qu'ils en admettent une infinité.

§ 68. Insensiblement, toutes les sciences naturelles acheminent plus ou moins leurs études vers le type logico-expérimental (I a 1); et nous devons déclarer ici que notre intention est d'étudier la sociologie de cette manière, c'est-à-dire en nous efforçant de la ramener à ce type (§ 6, 486, 514 [FN: § 1]).

§ 69. La voie que nous voulons suivre, dans cet ouvrage, est donc la suivante :

1° Nous n'entendons nous occuper en aucune façon de la *vérité* intrinsèque de n'importe quelle religion, foi, croyance métaphysique, morale ou autre. Ce n'est pas que nous soyons imbu du moindre mépris pour ces choses, mais seulement qu'elles sortent des limites où nous désirons rester. Les religions, croyances, etc., nous les considérons seulement de l'extérieur, pour autant qu'elles sont des faits sociaux, à l'exclusion de leur valeur intrinsèque. La proposition : « *A* doit [FN: § 69-1] être égal à *B*, en vertu de quelque principe supérieur à l'expérience », échappe donc entièrement à notre examen (§ 46) ; mais nous étudions comment une telle croyance est née, s'est développée et dans quelle relation elle se trouve avec les autres faits sociaux.

2° Le domaine où nous travaillons est donc exclusivement celui de l'expérience et de l'observation. Nous employons ces termes au sens qu'ils ont dans les sciences naturelles, comme l'astronomie, la chimie, la physiologie, etc.; et non pour indiquer ce qu'on entend par : expérience intime, chrétienne, qui, changeant à peine de nom, ressuscite tout bonnement l'auto-observation des anciens métaphysiciens. Nous considérons cette auto-observation seulement comme un fait externe ; nous l'étudions donc comme tel, non comme un sentiment qui nous est propre.

3° N'envahissant pas le domaine d'autrui, nous n'admettons pas qu'on envahisse le nôtre [FN: § 69-2] . Nous estimons déraisonnable et vain d'opposer l'expérience aux principes qui la dépassent ; mais nous repoussons également la suzeraineté de ces principes sur l'expérience. [Voir [Addition A2](#) par l'auteur]

4° Nous partons des faits, pour composer des théories, et nous tâchons toujours de nous éloigner le moins possible de ces faits. Nous ignorons ce qu'est l'essence des choses (§ 19, 91, 530), et n'en avons cure, parce qu'une telle étude sort de notre domaine (§ 91), Nous recherchons les uniformités présentées par les faits, et leur donnons aussi le nom de lois [FN: § 69-3] ; mais ces faits ne sont pas soumis à ces dernières. au contraire. Les lois ne sont pas nécessaires (§ 29) ; ce sont des hypothèses qui servent à résumer un nombre plus ou moins grand de faits, et durent tant qu'on ne leur en substitue pas de meilleures.

5° Toutes nos recherches sont donc contingentes, relatives, et donnent des résultats qui ne sont que plus ou moins probables, tout au plus très probables. Il semble bien que l'espace dans lequel nous vivons soit à trois dimensions ; mais si quelqu'un disait qu'un jour le soleil nous emportera avec ses planètes dans un espace à quatre dimensions, nous ne répondrions ni oui ni non. Quand on nous présentera des preuves expérimentales d'une telle affirmation, nous les examinerons ; mais tant que ces preuves font défaut, la question ne nous intéresse pas. Toutes nos propositions, y compris celles de pure logique, doivent être entendues avec la restriction dans *les limites du temps et de l'expérience à nous connus* (§ 97).

6° Nous raisonnons exclusivement sur les choses et non sur les sentiments que leurs noms éveillent en nous. Ces sentiments, nous les étudions comme de simples faits extérieurs. Aussi refusons-nous, par exemple, de discuter si un acte *A* est juste ou n'est pas juste, moral ou immoral, si l'on n'a pas bien mis d'abord en lumière les choses auxquelles on veut faire correspondre ces termes. Mais nous étudierons comme un fait extérieur ce que les hommes

d'un pays donné, appartenant à une classe sociale donnée, à une époque donnée, entendaient exprimer, quand ils affirmaient que *A* était un acte *juste* ou *moral* ; nous verrons par quels mobiles ils étaient poussés, et comment les principaux de ceux-ci opérèrent souvent à leur insu ; nous chercherons à connaître les relations existant entre ces hommes et d'autres faits sociaux. Nous repoussons les raisonnements qui emploient des termes manquant de précision (§ 486), parce qu'on ne peut tirer de prémisses imprécises que des conséquences imprécises [FN: § 69-4]. Mais nous étudierons ces raisonnements comme des faits sociaux, et nous aurons même à résoudre un problème singulier : trouver comment de prémisses entièrement en dehors de la réalité, sont tirées des conclusions qui ne s'en éloignent pas trop (chap. XI).

7° Nous cherchons les preuves de nos propositions seulement dans l'expérience et l'observation, ainsi que leurs conséquences logiques, en excluant toute preuve par accord de sentiments, par évidence interne ou dictée par la conscience.

8° Aussi emploierons-nous uniquement des mots correspondant à des choses et mettrons-nous tout notre soin, tout notre zèle, à leur donner une signification aussi précise que possible (§ 108).

9° Nous procédons par *approximations successives* ; c'est-à-dire en considérant d'abord le phénomène dans son ensemble, négligeant volontairement les détails dont nous tiendrons compte dans les approximations suivantes (§ 540) [FN: § 69-5] .

§ 70. Nous n'entendons pas le moins du monde affirmer que notre méthode soit meilleure que les autres; le terme meilleur n'ayant ici du reste aucun sens. Il n'y a pas de comparaison possible entre des théories entièrement contingentes et d'autres qui admettent l'absolu ; ce sont des choses hétérogènes qui demeurent toujours distinctes (§ 15).

Si quelqu'un veut partir de certains principes théologiques ou métaphysiques, ou bien comme font les contemporains, du « progrès démocratique », pour composer une sociologie, nous ne disputerons pas avec lui et ne dirons certainement aucun mal de son œuvre. Le conflit ne deviendra inévitable que du moment où, au nom de ces principes, on voudra nous imposer quelque résultat tombant dans le domaine de l'expérience et de l'observation.

Pour reprendre l'exemple précédent, quand Saint Augustin affirme que l'Écriture est inspirée par Dieu, nous n'avons rien à objecter à cette proposition, que du reste nous ne comprenons pas bien [FN: § 70-1] ; mais quand il veut trouver dans ce livre la preuve qu'il n'y a pas d'antipodes (§ 485), nous n'avons que faire de ses raisons, puisque cette question appartient à l'expérience et à l'observation.

§ 71. Nous nous mouvons dans un champ restreint ; dans celui de l'expérience et de l'observation, sans nier qu'il y en ait d'autres, mais avec la volonté bien arrêtée de ne pas nous en occuper ici. Notre but est de découvrir des théories qui représentent les faits de l'expérience et de l'observation (§ 486), et, dans le présent ouvrage, nous refusons de pousser plus loin. Si quelqu'un en éprouve le désir, s'il veut voyager hors du domaine logico-expérimental, qu'il se cherche une autre compagnie et abandonne la nôtre ; elle ne saurait lui

convenir.

§ 72. Nous différons entièrement de beaucoup de ceux qui suivent une voie analogue à la nôtre ; car loin de nier l'utilité sociale d'autres théories, nous croyons même qu'elles peuvent être très profitables. Associer l'utilité sociale d'une théorie à sa vérité expérimentale est justement un de ces principes *a priori* que nous repoussons (§ 14). Ces deux choses sont-elles ou non toujours unies ? À cette question l'on ne peut répondre que par l'observation des faits ; et dans la suite on trouvera la preuve qu'en certains cas, elles peuvent être entièrement indépendantes.

§ 73. Je prie donc le lecteur d'avoir toujours présent à l'esprit que là où j'affirme l'absurdité d'une doctrine, je n'entends pas le moins du monde soutenir implicitement qu'elle est nuisible à la société ; au contraire, elle peut lui être très profitable. Vice versa, où j'affirme l'utilité d'une théorie pour la société, je ne veux pas du tout insinuer qu'elle est expérimentalement vraie. En somme, une même doctrine peut être rejetée au point de vue expérimental et admise au point de vue de l'utilité sociale, et vice versa.

§ 74. Puisque nous en sommes aux conventions, j'ajouterai que, plus généralement, quand je fais allusion à quelque effet nuisible d'une chose *A*, même s'il est très grand, je n'entends pas du tout certifier ainsi que cette chose soit, dans son ensemble, nuisible à la société ; parce qu'il peut y avoir des effets avantageux qui surpassent les nuisibles. Et vice versa, quand je parle d'un effet avantageux de *A*, même s'il est très considérable, mon intention n'est en aucune manière de prétendre que, dans son ensemble, *A* soit profitable à la société.

§ 75. Cet avertissement était indispensable, parce qu'en général beaucoup d'auteurs qui s'occupent de sociologie, ayant un but de propagande, un idéal à défendre, blâment seulement les choses qu'ils tiennent pour mauvaises dans leur ensemble, et louent celles qu'ils jugent bonnes. En outre, comme ils emploient plus ou moins le raisonnement par accord de sentiments (41, 514), ils sont poussés à manifester le leur, pour obtenir l'approbation d'autrui ; ils ne considèrent pas les faits d'un œil absolument indifférent, mais aiment ou détestent et manifestent les sentiments qui les inspirent. Le lecteur accoutumé à cette façon de procéder et de s'exprimer, pense avec raison que quand l'auteur dit du mal d'une chose, en note certains défauts, cela signifie qu'il l'estime mauvaise dans son ensemble et qu'il est mal disposé envers elle ; tandis que, s'il en dit du bien, y remarque diverses bonnes qualités, divers avantages, cela veut dire qu'il la tient pour bonne dans son ensemble et qu'il est bien disposé à son égard. J'estime donc de mon devoir d'avertir le lecteur qu'une telle règle n'est pas applicable à ce livre ; je devrai d'ailleurs le rappeler souvent (§ 311). Je ne raisonne ici qu'objectivement et analytiquement, selon la méthode logico-expérimentale. Je n'ai pas à manifester les sentiments que je puis avoir [FN: § 75-1], et le jugement objectif porté sur une partie d'une

chose n'entraîne nullement un jugement analogue sur cette chose, considérée dans son ensemble.

§ 76. Celui qui veut persuader autrui, en matière de science expérimentale, expose principalement, ou mieux exclusivement, des faits et des déductions logiques de faits (§ 42). Celui qui veut persuader autrui, en ce qu'on appelle la science sociale, s'adresse principalement aux sentiments et ajoute des considérations de faits et des déductions logiques. C'est ainsi qu'il doit procéder, s'il veut que sa parole porte ; car, en négligeant les sentiments, il persuaderait bien peu de gens ; il ne se ferait pas même écouter ; tandis que s'il sait exciter les sentiments avec habileté, il passera pour éloquent (514). Cette question, rapidement effleurée ici, se rattache à l'étude de l'aspect objectif des théories (§ 13), et sera amplement développée dans la suite.

§ 77. L'économie politique ayant été jusqu'à présent une doctrine pratique, qui tendait à persuader les hommes d'agir d'une certaine façon, elle ne pouvait négliger de faire aussi appel au sentiment ; et, de fait, c'est ce qui arriva. Elle est restée une éthique à laquelle on ajoutait, en proportion plus ou moins grande, des narrations de faits et des expositions de leurs conséquences logiques. Cela se voit très bien dans les œuvres de Bastiat, et aussi dans presque tous les autres ouvrages d'économie politique, y compris ceux de l'école historique, qui sont souvent plus métaphysiques et sentimentaux que les autres.

Voici deux simples exemples de prévisions déduites des lois scientifiques de l'économie et de la sociologie. Le premier volume du *Cours* fut publié en 1896, mais écrit en 1895, d'après des documents statistiques n'allant pas au delà de 1894.

1° Contrairement à l'opinion des éthiques, historiens ou non, et des sentimentaux anti-malthusiens, j'écrivais alors, au sujet des augmentations de population [FN: § 77-1] : « Nous devons donc conclure que nous observons à notre époque des accroissements qui n'ont pu exister par le passé et qui ne pourront continuer d'exister à l'avenir. » Je citais, à ce propos, l'exemple de l'Angleterre et de l'Allemagne. Dans le premier de ces pays, on voyait déjà des signes de ralentissement de l'accroissement ; non dans le second, pour lequel on n'aurait alors rien pu conclure empiriquement ; mais aujourd'hui tous deux sont dans une période de décroissance [FN: § 77-2].

2° Spécialement pour l'Angleterre, après avoir trouvé la loi d'accroissement de la population, de 1801 à 1891, je concluais qu'elle ne pouvait continuer à croître dans cette proportion ; effectivement la raison d'accroissement a diminué [FN: § 77-3].

3° « Certains progrès des idées socialistes en Angleterre sont probablement l'effet de l'augmentation des obstacles économiques à l'accroissement de la population. [FN: § 77-4] » On l'a vu mieux encore, de nos jours, puisque le progrès du socialisme, en Angleterre, a eu lieu tandis qu'on observait un recul dans les autres pays d'Europe.

4° Nous verrons au chapitre XII la vérification d'une loi sociologique admise dans les *Systèmes socialistes*.

5° Le second volume du *Cours* a été publié en 1897. C'était alors pour beaucoup de gens un article de foi, que l'évolution sociale se faisait de telle sorte que les riches devenaient toujours plus riches et les pauvres plus pauvres. Contrairement à cette opinion sentimentale, la loi de la répartition des revenus conduit à la proposition [FN: § 77-5] que « si le total des revenus augmente par rapport à la population, il faut nécessairement : ou que le revenu minimum augmente ou que l'inégalité des revenus diminue, ou que ces deux effets se produisent simultanément. » De 1897 à 1911, le total des revenus a crû par rapport à la population, et l'on a eu effectivement une augmentation du revenu minimum et une diminution de l'inégalité des revenus [FN: § 77-6] .

Nous avons encore une contre-preuve dans le fait que les parties en défaut du *Cours* sont celles où le sentiment s'est introduit. La critique en a été faite dans la Préface du *Manuale* [FN: § 77-7], où les erreurs ont été relevées.

§ 78. On accepte souvent une proposition qu'on entend énoncer, uniquement parce qu'on la trouve d'accord avec ses sentiments ; c'est même en général de cette façon qu'elle paraît la plus évidente. Dans beaucoup de cas, il est bien qu'il en soit ainsi, au point de vue de l'utilité sociale ; mais au point de vue de la science expérimentale, l'accord d'une proposition avec certains sentiments n'a que peu et souvent point de valeur. Nous en donnerons de nombreux exemples.

§ 79. Puisque nous voulons ici nous placer exclusivement dans le domaine expérimental, nous nous efforcerons de ne recourir en aucune manière aux sentiments du lecteur, mais d'exposer simplement des faits et leurs conséquences. De là le grand nombre de citations qu'on trouvera dans ce livre ; elles ont justement pour but de donner au lecteur une impression des faits et de lui soumettre nos preuves.

§ 80. Quand on écrit une œuvre littéraire ou que l'on s'adresse d'une manière quelconque aux sentiments, il faut, tout en tenant compte de ceux-ci, faire des distinctions entre les faits que l'on cite ; car ils ne conviennent pas tous à la dignité de l'élocution, de la rhétorique ou de l'histoire. Il y a une aristocratie de faits dont l'usage est toujours louable ; il y a une classe moyenne de faits dont l'emploi est indifférent ; il y a une basse classe de faits dont l'usage est inconvenant et blâmable. C'est ainsi qu'il est agréable à celui qui aime collectionner des insectes, d'attraper des papillons aux couleurs voyantes ; il lui est indifférent de capturer des mouches et des guêpes ; il lui répugne de mettre la main sur les insectes qui vivent dans les excréments ou d'autres ordures. Le naturaliste ne fait pas ces distinctions ; nous n'en ferons pas non plus pour la science sociale (§ 895).

§ 81. Nous accueillons tous les faits, quels qu'ils soient, pourvu que, directement ou indirectement, ils puissent nous conduire à la découverte d'une uniformité. Même un raisonnement absurde et stupide est un fait ; et, s'il est admis par un grand nombre de

personnes, il devient un fait important pour la sociologie. Les croyances, quelles qu'elles soient, sont aussi des faits, et leur importance est en rapport non avec leur mérite intrinsèque, mais bien avec le nombre plus ou moins grand de gens qui les professent. Elles servent aussi à exprimer les sentiments de ces individus; or ces sentiments sont parmi les principaux facteurs qu'étudie la sociologie (§ 69).

§ 82. Il sera bon que le lecteur s'en souvienne, quand il trouvera cités ici des faits qui, à première vue, peuvent paraître insignifiants ou puérils. Des fables, des légendes, des inventions de magie ou de théologie peuvent souvent être tenues pour choses vaines et ridicules ; elles le sont, en effet, intrinsèquement ; mais elles peuvent être, au contraire, éminemment utiles comme moyens de connaître les idées et les sentiments des hommes. De même, le psychiatre observe les délires du dément, non pour leur valeur intrinsèque, mais vu leur importance comme symptôme de la maladie.

§ 83. La voie qui doit mener aux uniformités cherchées peut parfois être longue ; mais si c'est le cas dans cet ouvrage, le lecteur observera que la seule raison en est l'impossibilité où je me suis trouvé jusqu'à présent, d'en trouver une plus courte ; et si quelqu'un en découvre une, tant mieux ; je quitterai immédiatement la vieille route pour la nouvelle ; mais, en attendant, il me paraît utile de continuer à suivre la seule qui existe encore.

§ 84. Quand on cherche à éveiller ou à fortifier certains sentiments chez les hommes, on doit citer les faits favorables à ces sentiments et taire ceux qui les offusquent. Quand, au contraire, on ne recherche que les uniformités, il ne faut taire aucun fait capable d'en permettre la découverte d'une manière ou d'une autre ; et comme c'est justement le but de cet ouvrage, je refuse absolument de considérer dans les faits autre chose que leur valeur logico-expérimentale.

§ 85. Une seule concession m'est possible ; et à vrai dire, c'est plutôt un effort pour être plus clair, en tâchant de soulever le voile de sentiments qui pourrait gêner la vue du lecteur ; je choisirai entre un grand nombre de faits, ceux qui paraissent pouvoir le moins agir sur le sentiment. Ainsi, quand je trouve des faits d'égale importance expérimentale, appartenant les uns au passé, les autres au présent, je préfère ceux du passé ; c'est pourquoi le lecteur trouvera beaucoup de citations des auteurs grecs et latins. De même, en présence de faits d'égale valeur expérimentale, se rapportant les uns à des religions aujourd'hui éteintes, les autres à des religions encore existantes, je préfère les premiers.

Mais préférer une chose ne signifie pas en faire un usage exclusif ; et je suis contraint, dans beaucoup de cas, de citer des faits du présent ou de religions existantes, soit parce que je n'en ai pas d'autres d'égale valeur expérimentale, soit pour démontrer la continuité de certains phénomènes, du passé au présent. J'entends garder là-dessus entière liberté d'écrire ; comme je la garde contre le mauvais vouloir des inquisiteurs modernes de la vertu, dont je ne me

soucie en aucune façon [FN: § 85-1] .

§ 86. L'auteur qui expose certaines théories désire généralement que chacun les admette et les fasse siennes ; car en lui, le rôle du chercheur de vérités expérimentales et celui de l'apôtre se confondent. Dans ce livre, je les sépare entièrement ; je retiens le premier, j'exclus le second. J'ai dit et je répète que mon unique but est la recherche des uniformités (lois) sociales ; j'ajoute que j'expose ici les résultats de cette recherche, car j'estime que, vu le nombre restreint de lecteurs que peut avoir ce livre et la culture scientifique qu'elle leur suppose [FN: § 86-1] , un tel exposé ne peut faire de mal ; mais je m'en abstiendrais, si je pouvais raisonnablement croire que cet ouvrage deviendrait un livre de culture populaire (§ 14, 1403).

§ 87. J'écrivais déjà dans le *Manuel* : « (p. 2)... 3° L'auteur peut se proposer uniquement de rechercher les uniformités que (p. 3) présentent les phénomènes, c'est-à-dire leurs lois (§ 4), sans avoir en vue aucune utilité pratique directe, sans se préoccuper en aucune manière de donner des recettes ou des préceptes, sans rechercher même le bonheur, l'utilité ou le bien-être de l'humanité ou d'une de ses parties. Le but est dans ce cas exclusivement scientifique ; on veut *connaître, savoir* sans plus. Je dois avertir le lecteur que je me propose, dans ce *Manuel*, exclusivement ce troisième objet. Ce n'est pas que je déprécie les deux autres ; j'entends simplement distinguer, séparer les méthodes et indiquer celle qui sera adoptée dans ce livre. » Cela me semble clair, et j'avoue que je ne saurais l'être davantage. Il s'est toutefois trouvé quelqu'un pour croire que je manifestais l'intention de réformer le monde, et même pour me comparer à Fourier [FN: § 87-1] !

§ 88. Cette façon d'étudier les sciences sociales n'est généralement pas comprise des économistes littéraires ; ce qui s'explique par leur tour d'esprit ; en outre, ils parlent souvent de livres ou d'autres écrits qu'ils ne connaissent que de seconde main ou qu'ils n'ont pas lus avec le soin nécessaire pour les comprendre. Enfin, quand on a toujours eu et qu'on persiste à avoir des visées pratiques, on se persuade difficilement que d'autres puissent avoir un but exclusivement scientifique ; ou, si on le comprend momentanément, on l'oublie aussitôt. J'ai donc peu d'espoir que les explications données dans ce chapitre réussissent à empêcher qu'on m'attribue des théories qui me sont étrangères, comme ne l'ont pas évité d'autres explications analogues, répétées à satiété ; mais je crois bien faire en suivant la maxime : fais ce que dois, advienne que pourra. J'ai seulement à m'excuser auprès du lecteur, de certaines répétitions, qui n'ont pas d'autre raison que celle indiquée plus haut, et qui peuvent paraître superflues – elles le sont effectivement – à qui veut bien lire ce livre avec un peu d'attention.

§ 89. Il n'y a pas lieu d'ajouter ici d'autres détails sur la façon dont j'envisage les théories économiques [FN: § 89-1] . Le lecteur trouvera d'excellents et amples développements dans les ouvrages cités de MM. Sensini et Boven.

§ 90. Nous avons vu (§ § 13 et 63) que la sous-classe (I a) des théories logico-expérimentales se divisait en deux genres, dans l'un desquels les principes généraux sont de simples abstractions de faits expérimentaux, tandis que dans l'autre ils tendent plus ou moins explicitement à avoir une existence propre, ne dépendant pas étroitement d'une simple abstraction des faits. Ces deux genres portent souvent les noms de méthode inductive et de méthode déductive. Mais cela n'est pas précis ; et ces genres diffèrent moins par la méthode que par le critère de vérité de leurs propositions et de leurs théories ; que celles-ci, dans le type rigoureux (I a 1), soient induites ou déduites, ou obtenues par un mélange d'inductions et de déductions, elles dépendent toujours de l'expérience, tandis que dans la déviation du type (I a 2), elles tendent explicitement à dominer l'expérience.

Quand un principe général est vérifié par un très grand nombre de faits, tel, par exemple, le principe de la géométrie euclidienne ou celui de la gravitation universelle, les deux genres indiqués tout à l'heure sont peu distincts, puisqu'en somme on peut souvent se borner à présumer la vérification expérimentale.

§ 91. Quand l'écart est grand entre les deux genres dont nous venons de parler, une différence apparaît, que l'on voit mieux encore, lorsqu'on l'observe entre les théories logico-expérimentales et celles qui ne le sont pas. Dans les premières, on procède graduellement, en allant des faits à certaines abstractions ; de celles-ci à d'autres plus générales, et l'on est d'autant plus prudent et réservé que l'on s'éloigne de l'expérience directe. Dans les secondes, on fait délibérément un saut, aussi grand que possible, loin de l'expérience directe, et l'on est d'autant plus tranquille et hardi qu'on s'en éloigne davantage. On veut connaître *l'essence* des choses ; recherche que l'on tient seule pour digne de la *science* ; tandis qu'on appelle *empirisme* l'expérience directe et ses inductions, et qu'on en fait peu de cas (§ 530).

§ 92. Ainsi, pour constituer une chimie selon cette dernière méthode, il faut d'abord savoir ce qu'est la *matière* ; et comme conséquences de cette notion, on déduit les propriétés chimiques. Au contraire, le chimiste moderne, suivant en cela la voie et les procédés des sciences logico-expérimentales, étudie directement les propriétés chimiques dont il tire d'autres propriétés ou des abstractions toujours plus générales.

Les anciens croyaient étudier l'astronomie en imaginant des cosmogonies ; les modernes, au contraire, étudient directement les mouvements des astres, et s'arrêtent sitôt qu'ils ont découvert les uniformités de ces mouvements. Newton trouva qu'une certaine hypothèse, dite de la gravitation universelle, suffit à faire connaître les équations qui déterminent le mouvement des astres. Mais qu'est-ce que là gravitation ? Ni le savant ni ceux qui lui succédèrent dans l'étude de la mécanique céleste ne se cassèrent la tête à cette question subtile. Non que le problème ne mérite l'attention ; mais la mécanique céleste n'a pas à le résoudre ; peu importe la manière dont elle obtient ses équations, pourvu que celles-ci restent vérifiées.

§ 93. Un fait digne de remarque est que certaines erreurs, abandonnées depuis longtemps par les sciences les plus avancées, se répètent aujourd'hui dans des sciences moins développées. C'est ainsi que la doctrine de l'évolution joua, à l'égard de la sociologie, un rôle semblable à celui qu'eut autrefois la cosmogonie. On estima que pour découvrir les uniformités qui existent dans les phénomènes sociaux, il n'y avait d'autre moyen que la connaissance de l'histoire de ces phénomènes, et la recherche de leurs origines (§ 23,346).

§ 94. Pour les théories que nous avons à construire ici, nous ne pouvons éviter de remonter jusqu'à la distinction entre le phénomène objectif et le phénomène subjectif ; mais nous n'avons pas besoin d'aller au delà et de résoudre le problème de la « réalité du monde extérieur », à supposer toutefois que ce problème ait un sens précis (§ 149).

§ 95. Qu'on réponde comme on voudra à la question posée, ces deux grandes catégories de phénomènes n'en subsisteront pas moins, et devront recevoir des noms différents. Il se peut qu'une feuille de papier portant une vignette quelconque, et un billet authentique de la Banque d'Angleterre soient tous deux des concepts ; mais si, après avoir déjeuné dans un restaurant de Londres, vous essayez de payer votre hôte avec le premier de ces concepts, vous ne tarderez pas à vous apercevoir que, de celui-là en naîtront d'autres. Et tout d'abord, vous aurez le concept d'un *policeman* ; celui-ci, qu'il ait une réalité objective ou non, vous soumettra, quoi qu'il en soit, aux concepts d'un juge ; lequel vous donnera le concept d'un lieu bien fermé, où vous ferez connaissance avec le concept que les Anglais appellent *hard labour*, et qui est loin d'être agréable. Vous vous apercevrez ainsi que ces deux feuilles de papier appartiennent certainement à deux catégories bien distinctes ; car les faits, ou si vous voulez les concepts qui en découlent, sont différents.

De même, quand nous affirmons que, pour connaître les propriétés de l'anhydride sulfureux, il faut recourir à l'expérience, et qu'il ne sert à rien de le remplacer par les *concepts* du soufre et de l'oxygène, comme le voudrait la métaphysique hégélienne, nous n'entendons nullement opposer le monde extérieur au monde intérieur, la réalité objective à la réalité subjective, etc. Pour nous servir du langage qui n'admet *d'existence* que celle de l'idée, nous exprimerons la même proposition, en disant que pour avoir le *concept* de l'anhydride sulfureux, il ne suffit pas de posséder ceux du soufre et de l'oxygène, puis de méditer sur ce thème. On pourrait se livrer à cet exercice pendant des siècles et des siècles, sans acquérir pour cela des *concepts* de l'anhydride sulfureux qui soient d'accord avec les *concepts* des expériences chimiques. Les philosophes anciens crurent pouvoir suppléer de cette manière à l'observation et à l'expérience ; mais ils se trompèrent complètement. On apprend la chimie dans les laboratoires, et non par des méditations philosophiques, fussent-elles hégéliennes (§ 14). Pour avoir le *concept* ou les *concepts* de l'anhydride sulfureux, il faut posséder les nombreux *concepts* que l'on acquiert par celui nommé aussi *l'expérience*, en faisant brûler le soufre dans l'oxygène et dans l'air ; il faut encore le *concept* d'un vase de verre, où l'on recueillera le *concept* de l'anhydride sulfureux, et ainsi de suite ; on unira tous ces *concepts*

dont on tirera celui des propriétés de l'anhydride sulfureux.

Cette façon de s'exprimer serait prolix, ennuyeuse, ridicule ; et c'est seulement pour éviter ces défauts, que nous faisons usage des termes : subjectif et objectif. Étant donné le but logico-expérimental auquel nous tendons exclusivement, cette façon de nous exprimer nous suffit.

§ 96. Pour le même motif, il nous suffit de reconnaître que les faits sociaux révèlent certaines uniformités, et qu'il existe entre celles-ci des liens de mutuelle dépendance. Nous n'avons pas à nous occuper de savoir si et comment tel ou tel résultat que nous fournit l'observation peut se concilier avec ce qu'on appelle « le libre arbitre », si toutefois cette expression a un sens. De tels problèmes sortent de notre étude.

§ 97. Nous ne cherchons pas davantage si les lois scientifiques ont un caractère de « nécessité » (§ 528). L'observation ni l'expérience ne peuvent rien nous enseigner là-dessus ; elles nous font seulement connaître certaines uniformités, et encore uniquement dans les limites de temps et d'espace sur lesquelles portent ces observations et ces expériences. Donc, toute loi scientifique est soumise à cette restriction, et si, pour être bref, on néglige de la rappeler, il faut cependant toujours sous-entendre la condition suivante, dans l'énoncé de toute loi scientifique : *dans les limites de temps et d'espace à nous connus* (§ 69-6°).

Nous restons de même étrangers aux discussions sur la *nécessité* de la conclusion du syllogisme. Par exemple, le syllogisme des traités de logique : « Tout homme est mortel ; – Socrate est un homme ; – donc Socrate est mortel », doit, au point de vue expérimental, s'énoncer de cette façon : « Tous les hommes dont nous avons pu avoir connaissance sont morts ; – les caractères, à nous connus, de Socrate le placent dans la catégorie de ces hommes ; – donc il est très probable que Socrate est mortel. » Cette probabilité s'accroît dans de très grandes proportions, pour d'autres circonstances dont nous traiterons plus loin (§ 531, 556) ; et c'est pourquoi elle est beaucoup plus grande, énormément plus grande que celle du syllogisme suivant, que l'on pouvait faire avant la découverte de l'Australie. « Tous les cygnes dont nous avons pu avoir connaissance sont blancs ; – un oiseau qui a tous les caractères du cygne, mais dont on ignore la couleur, doit être rangé dans la catégorie des cygnes ; – donc cet oiseau sera probablement blanc. » (§ 526) Celui qui raisonne sur les *essences* peut, en certains cas, substituer la *certitude* à une très grande probabilité ; quant à nous, ignorant les *essences*, nous perdons la *certitude*.

§ 98. Affirmer, comme le font certaines personnes, que le miracle est impossible parce qu'il serait contraire à la constance reconnue des lois naturelles, c'est faire un raisonnement en cercle, et donner pour preuve d'une assertion, cette assertion même. Si l'on pouvait prouver le miracle, on détruirait en même temps cette constance des lois naturelles. La preuve d'un tel fait constitue donc seule le nœud de la question. Il faut d'ailleurs ajouter que cette preuve devra subir une critique d'autant plus sévère, qu'elle nous fera sortir davantage

du cercle des faits que nous connaissons.

Si quelqu'un affirmait que le soleil conduira un jour son système planétaire en un lieu où les lois de la chimie, de la physique, de la mécanique seront autres que celles qui nous sont aujourd'hui connues, nous n'aurions rien à objecter ; nous rappellerions seulement que le fardeau de la preuve incombe à celui qui fait cette assertion.

Comme nous l'avons déjà dit (§ 29), nous ne faisons pas d'exception ; même pour les lois de la logique.

§ 99. Les lois scientifiques ne sont donc pour nous autre chose que des uniformités expérimentales (§ 69-411). à ce point de vue, il n'y a pas la moindre différence entre les lois de l'économie politique ou de la sociologie et celles des autres sciences. Les différences qui existent sont d'un tout autre genre. Elles résident surtout dans l'entrelacement plus ou moins grand des effets des différentes lois. La mécanique céleste a la chance de pouvoir étudier les effets d'une seule loi (uniformité) ; mais cela n'est pas tout, parce que ces effets pourraient être tels qu'ils permettraient difficilement la découverte de l'uniformité qu'ils présentent ; or, par une autre chance très heureuse, il se trouve que la masse du soleil est beaucoup plus grande que celle des planètes ; aussi découvre-t-on l'uniformité sous une forme simple, bien que non rigoureusement exacte, en supposant que les planètes se meuvent autour d'un soleil immobile et en rectifiant ensuite l'erreur commise dans cette première approximation. Au chapitre XII, nous verrons quelque chose d'un peu ressemblant pour la sociologie.

La chimie, la physique, la mécanique ont de même souvent à étudier des lois isolément, ou du moins peuvent en séparer artificiellement les effets [FN: § 99-1] ; pourtant, en certains cas, apparaissent déjà des entrelacements difficiles à débrouiller ; leur nombre croît, en biologie, en géologie et plus que jamais en météorologie ; c'est aussi le cas des sciences sociales.

§ 100. Un autre caractère distinctif des lois scientifiques est le fait de pouvoir ou non en isoler les effets, grâce à l'expérience, qui s'oppose ici à l'observation. Certaines sciences, comme la chimie, la physique, la mécanique, la biologie, peuvent faire et font très largement usage de l'expérience ; d'autres y parviennent dans une moindre mesure ; d'autres encore peu ou pas du tout, comme les sciences sociales ; d'autres enfin ne s'en servent absolument pas ; ainsi la mécanique céleste, tout au moins en ce qui concerne les mouvements des astres.

§ 101. Ni les lois économiques et sociologiques, ni les autres lois scientifiques ne souffrent proprement d'exceptions [FN: § 101-1] . Parler d'une uniformité non uniforme n'a aucun sens. Le phénomène auquel on donne communément le nom d'exception à une loi est en réalité la superposition de l'effet d'une autre loi à celui de la première. À ce point de vue, toutes les lois scientifiques, y compris les mathématiques, souffrent des exceptions. Tous les corps qui sont à la surface du sol sont attirés vers le centre de la terre ; mais une plume emportée par le vent s'en éloigne ; un ballon plein d'hydrogène s'élève dans les airs.

La principale difficulté qu'on rencontre dans l'étude d'un très grand nombre de sciences, consiste précisément à trouver le moyen de dévider cet écheveau, formé par l'entrelacement d'uniformités nombreuses et variées.

§ 102. Dans ce but, il est souvent utile de considérer, non les phénomènes observés, mais des phénomènes moyens, où les effets de certaines uniformités sont atténués, tandis que ceux d'autres phénomènes sont accentués. Ainsi, nous ne pouvons savoir quelle sera, par exemple, la température du 10 juin de l'année prochaine ; mais nous pouvons connaître à peu près quelle sera la température moyenne du mois de juin, et mieux encore la température moyenne d'un trimestre, pour quelques années. Personne ne peut savoir si Jacques vivra ou mourra l'an prochain ; mais nous pouvons savoir à peu près combien de personnes mourront, sur cent mille ayant le même âge que Jacques. Qui dira si un certain grain, semé par l'agriculteur, germera et produira quelque chose ? Mais nous pouvons prévoir avec une certaine probabilité quel sera le produit d'un hectare de terrain semé de grain, et mieux, encore quelle sera la moyenne de ce produit, pour un certain nombre d'années.

§ 103. Il faut toujours avoir présent à l'esprit que ces moyennes sont en partie arbitraires, et que nous les formons pour notre usage. C'est pourquoi il est nécessaire de ne pas tomber dans l'erreur de les considérer comme quelque chose d'objectif, ayant une existence indépendante des faits. Nous les trouvons souvent sous un autre nom, comme entités métaphysiques dont les auteurs se prévalent pour trouver quelque chose de constant dans des faits variables.

§ 104. Par exemple, en économie politique, nous voyons que les prix des marchandises, en gros sont variables presque à chaque vente-achat ; mais, pour édifier une théorie, nous voulons avoir quelque chose de moins variable, de plus, constant. Pour procéder scientifiquement, on considère certaines moyennes ; on fait certaines interpolations [FN: § 104-1] . Pour procéder selon la métaphysique, on considère une entité appelée *valeur*, qui serait une espèce de cause constante des prix variables. Cette seconde manière de raisonner induit facilement en erreur, parce qu'elle enlève à la moyenne les caractères que lui donne la science, pour en prendre d'autres entièrement imaginaires (§ 62). Nous n'adressons d'ailleurs de ce fait aucun blâme aux premiers économistes, qui employèrent le terme *valeur* ; et ce fut déjà un notable progrès, quand on distingua la *valeur d'échange* de la *valeur d'usage*.

De la conception de *valeur d'usage*, un nouveau progrès fit naître l'idée beaucoup plus précise de l'utilité *finale* ; et c'est ainsi que de fil en aiguille, on en vint aux théories générales de l'équilibre économique. Ce développement n'a rien de singulier, car c'est celui de toutes les sciences naturelles (§ 69-3, 106). Mais de même qu'on ne peut plus étudier aujourd'hui la mécanique céleste dans les œuvres de Ptolémée ni même dans celles de Kepler, on ne peut plus étudier l'économie politique au moyen du concept vague de *valeur* [FN: § 104-2].

§ 105. Dans une première approximation, nous pouvons nous contenter de savoir qu'on a éliminé tant bien que mal certains effets de peu d'importance, comparativement à d'autres qui en ont une *plus grande*. Mais il est bon de donner, sitôt que possible, quelque précision à ces termes *peu*, *plus grande*, et de savoir à peu près ce qu'on a éliminé et ce qu'on a conservé. Mieux encore, si l'on arrive à connaître les limites des différences qui existent entre le phénomène réel (les faits) et l'image que nous en obtenons par ces moyennes ou ces théories. [fractions]

Par exemple, en mathématique, il est déjà utile de savoir que $22/7$ est une valeur approchée du rapport de la circonférence au diamètre. C'est encore mieux, quand on sait qu'elle est plus grande que ce rapport ; mieux encore, lorsqu'on apprend que l'erreur est inférieure à 0,015 ; ou quand on trouve que le dit rapport est compris entre $22/7$ et $333/106$.

Il est bon de savoir que les prix ne sont pas des nombres qui varient au hasard ; il est mieux de se rendre compte qu'ils ont quelque relation avec les goûts des hommes et les obstacles qui s'opposent à l'acquisition des marchandises ; mieux encore d'avoir une idée de ces relations, et toujours mieux de préciser cette idée, et d'arriver à saisir l'importance relative du phénomène dont la théorie est l'image, et de ceux qu'elle néglige.

§ 106. On ne peut connaître un phénomène concret dans tous ses détails ; il y a toujours un résidu, qui apparaît même parfois matériellement [FN: § 106-1] . Nous ne pouvons avoir que des idées approximatives des phénomènes concrets. Une théorie ne peut jamais figurer tous les détails des phénomènes ; aussi les divergences sont-elles inévitables, et ne reste-t-il qu'à les réduire au minimum. À ce point de vue aussi, nous sommes ramenés à la considération des approximations successives. La science est un continuel devenir ; ce qui signifie que perpétuellement une théorie est suivie d'une autre, plus proche de la réalité. La théorie d'hier est aujourd'hui perfectionnée ; celle d'aujourd'hui le sera demain ; celle de demain le sera après-demain, et ainsi de suite. Chaque page de l'histoire des sciences le dit, et rien ne permet de supposer qu'elles ne continueront pas à le dire fort longtemps.

Puisque aucune théorie ne s'impose absolument, nous préférons, dans le choix qui se présente à nous, celle qui, s'écartant le moins des faits du passé, nous permet de mieux prévoir ceux de l'avenir, et en embrasse le plus grand nombre.

§ 107. En astronomie, par exemple, la théorie des épicycles, que certains, poussés par le sentiment, cherchent à réhabiliter, satisfait à la condition de bien représenter les faits du passé, tels qu'ils nous sont connus. En multipliant autant qu'il est nécessaire le nombre des épicycles, on peut donner l'image de tout mouvement des astres, révélé par l'observation ; mais on ne peut prévoir, ou du moins aussi bien prévoir les mouvements futurs, qu'avec la théorie de la gravitation. En outre, cette dernière, grâce aux lois générales de la mécanique, s'étend à un nombre de faits plus considérable. Elle est donc préférable, comme on le juge en fait, à la théorie des épicycles. Mais le choix a lieu pour ces motifs ou d'autres semblables, et non pour des considérations métaphysiques sur *l'essence* des choses.

§ 108. Les faits au milieu desquels nous vivons agissent sur nous ; en sorte que notre esprit prend une certaine tournure, qui ne peut guère contraster avec ces faits. Les modes et les formes du langage procèdent de cet état psychique [FN: § 108-1] . Aussi la connaissance de l'esprit humain et du langage peut-elle apporter quelque lumière dans celle des faits extérieurs ; mais cette lumière est fort peu de chose, et dès qu'une science a fait quelque progrès, l'emploi de cette méthode lui procure plus d'erreurs que de vérités (§ 113 et sv.).

Les termes du langage ordinaire manquent de précision ; il n'en peut être autrement, vu que la précision appartient à la rigueur scientifique seule.

Tout raisonnement qui, comme ceux de la métaphysique, se fonde sur les sentiments, est forcé d'adopter des termes dépourvus de précision ; car les sentiments n'en ont pas, et le nom ne peut être plus précis que la chose. En outre, ces raisonnements profitent du manque de précision du langage ordinaire, pour masquer leur faiblesse logique, et pour persuader (§ 109). Au contraire, les raisonnements logico-expérimentaux, qui ont leur fondement dans l'observation objective, sont amenés à ne se servir des termes que pour désigner les choses ; et par conséquent à les choisir de manière à éviter toute ambiguïté ; à les rendre aussi précis que possible. Ces raisonnements engendrent d'ailleurs un langage technique spécial, qui leur permet d'échapper ainsi à l'indétermination du parler courant. Nous l'avons dit déjà (§ 69-8°) : notre intention étant de n'employer que le raisonnement logico-expérimental, nous mettrons tout notre soin à n'user que de mots aussi précis que possible, bien déterminés, et correspondant à des choses, sans équivoques ni ambiguïtés (§ 119), ou mieux, avec la plus petite erreur possible.

Il faut remarquer ici que le mot désigne un concept et que celui-ci peut correspondre ou non à une chose. Mais quand cette correspondance existe, elle ne peut être parfaite ; d'où il résulte que si le mot correspond à une chose, il ne peut jamais y correspondre précisément, d'une façon absolue. Il s'agit au contraire de plus ou de moins. Non seulement on ne trouve pas, dans la réalité concrète, les entités géométriques telles que la ligne droite, le cercle, etc., mais pas même les corps chimiques *absolument* purs, ni les *espèces* dont traitent les zoologistes et les botanistes, ni un corps particulier désigné par un nom ; car il faudrait indiquer aussi à quel moment on le considère : un morceau de fer ne reste pas identique à lui-même, quand change la température, l'état électrique, etc. En somme, la science logico-expérimentale ne connaît pas l'absolu ; aussi doit-on toujours attribuer une valeur contingente aux propositions que le langage courant nous présente avec une teinte d'absolu ; il faut de même substituer généralement des différences quantitatives, où le langage ordinaire met des différences qualitatives (§ 143[FN: § 1]). Quand on s'est bien entendu sur ce point, toute équivoque est impossible ; et vouloir s'exprimer en toute rigueur donnerait lieu à des longueurs aussi inutiles que pédantes.

Nous dirons, par conséquent, que l'on sort entièrement du domaine expérimental, quand on raisonne sur des mots qui ne correspondent à rien dans ce domaine ; et que l'on en sort partiellement, quand on raisonne sur des mots dont le sens est indéterminé, et qui, en partie seulement, correspondent à des objets de ce domaine (chapitre X). On doit entendre cette

proposition, en ce sens que si les mots présentent le minimum d'indétermination, correspondant à l'état actuel de la science, on s'éloigne si peu du domaine expérimental, que cette déviation est négligeable. Ainsi, bien qu'il n'existe pas de corps chimiques absolument purs, les lois de la chimie sont valables avec une très grande approximation pour les corps que nos instruments d'analyse nous donnent comme purs.

§ 109. Le plus grand nombre des hommes emploie le langage vulgaire ; quelques hommes de science se servent du langage scientifique, chacun dans sa spécialité, hors de laquelle ils raisonnent souvent aussi mal et même plus mal que les gens du monde.

Deux genres de motifs poussent les hommes à tirer leur science du langage ordinaire. Le premier est qu'ils supposent qu'à tout mot doit nécessairement correspondre une chose. C'est la raison pour laquelle le mot finit par sembler être tout, et parfois même assume des propriétés mystérieuses. Le second est la grande facilité que l'on a de constituer ainsi la « science », chacun trouvant en lui-même tout ce qu'il faut pour cela, sans qu'il soit besoin de recherches longues, difficiles et fastidieuses.

Il est plus aisé de discourir sur les antipodes que d'aller voir s'il y en a réellement ; il est beaucoup plus expéditif de méditer sur le « principe » du « feu » ou celui de l' « humide », que de se livrer à toutes les observations dont se compose la géologie ; il est plus commode de méditer sur le « droit naturel », que d'étudier les législations des différents pays, à des époques diverses ; il est beaucoup moins difficile d'ergoter sur la *valeur*, de rechercher quand et dans quel cas, *on* dit qu' « une chose vaut », que d'étudier et de comprendre les lois de l'équilibre économique.

Quand on tient compte de tous ces faits, on conçoit que l'histoire des sciences jusqu'à nos jours, soit en somme l'histoire de la bataille que la méthode expérimentale a dû engager et continuer à soutenir contre la méthode de l'auto-observation, des recherches sur les expressions du langage et l'étymologie. Cette dernière méthode, vaincue et défaite sur un point, reparaît sur un autre. Quand elle ne peut combattre ouvertement, elle se dissimule, et finit par s'insinuer sous des formes trompeuses, dans le camp de l'adversaire.

§ 110. De nos jours, ce procédé est en grande partie banni des sciences physiques, dont le progrès dépend de cette exclusion ; mais il règne encore en économie politique et plus que jamais en sociologie ; et pourtant il est indispensable que ces disciplines suivent l'exemple donné par les sciences physiques, si elles veulent progresser (§ 118).

§ 111. La croyance, que l'on pouvait connaître les faits de l'univers et leurs relations, grâce à l'auto-observation de l'esprit humain, était générale en d'autres temps et reste le fondement de la métaphysique, laquelle cherche hors de l'expérience un critère de vérité. De nos jours, elle se manifeste pleinement dans les délires de la *Philosophie de la nature* de Hegel. Inutile d'ajouter qu'avec cette méthode, les hommes ne sont jamais parvenus à connaître la moindre uniformité des faits naturels (§ 50,484).

§ 112. Le positivisme de Herbert Spencer est tout simplement une métaphysique. D'un côté, cet auteur affirme la contingence de toute connaissance ; de l'autre, il disserte sur les relations que ces connaissances ont avec la « réalité absolue » [FN: § 112-1] ; et tandis qu'il affirme l'existence de l'inconnaissable, il veut, par une plaisante contradiction, en connaître au moins quelque chose [FN: § 112-2] .

§ 113. Dans les affaires pratiques dont nous nous occupons journellement, nous ne pouvons certes pas raisonner avec la méthode et la rigueur des sciences logico-expérimentales (§ 108, § 109) ; c'est pourquoi nous sommes enclins à donner une grande importance aux mots. Une chose à laquelle on donne un nom se trouve, par ce seul fait, assimilée à une classe d'objets dont les caractères sont connus, et le deviennent par conséquent aussi pour cette chose. En outre, et c'est le plus important, comme on la considère avec les sentiments suscités par le mot, il lui est profitable d'avoir un nom qui suscite des sentiments propices, et nuisible d'en porter un auquel s'attachent des sentiments défavorables. On trouvera de nombreux exemples de tels faits, dans la suite de cet ouvrage.

Dans la vie pratique, il serait difficile, voire impossible, de faire autrement. On ne peut remonter jusqu'aux origines et mettre tout en doute, à propos des innombrables questions qui surgissent à chaque pas. Quand on reconnaît qu'un chapeau est la *propriété* d'un homme, cela suffit ; il le met sur sa tête et s'en va. On ne peut pas, avant de le lui laisser prendre, discuter sur ce qu'est réellement la *propriété*, et résoudre la question de la propriété individuelle, collective, ou un autre problème du même genre. Dans les pays civilisés, les législations civiles et pénales ont une terminologie précise ; par conséquent, pour juger un acte, il faut savoir comment le désigner. Le langage ordinaire possède un très grand nombre de maximes qui, sauf la précision dont elles sont généralement dépourvues, présentent une analogie complète avec les articles de loi ; c'est pourquoi le mot par lequel on désigne un acte ou une chose a, pour ces maximes aussi, une grande importance. Le législateur emploie les termes dans le sens qu'ils ont habituellement parmi les gens auxquels il donne des lois. Il n'a pas besoin d'attendre que les hommes de science soient d'accord sur la définition du terme *religion*, pour édicter des prescriptions sur les offenses à la religion, sur la liberté religieuse, etc. On disserte couramment d'une infinité de choses, sans les connaître avec précision. La vie pratique se contente de l'à peu près, tandis que la science recherche l'exactitude.

Nous avons des théorèmes qui sont d'accord avec les faits, dans les limites de cet à peu près, pourvu qu'on ne les applique pas hors du domaine quelquefois très restreint, dans lequel ils peuvent être valables. Le langage vulgaire les cristallise et les conserve ; c'est là que nous pouvons donc les retrouver et en tirer parti ; mais toujours avec la restriction que, s'ils sont grossièrement approximatifs et vrais entre certaines limites, qui d'ailleurs nous restent généralement inconnues, ils deviennent faux hors de ces limites (chap. XI). Ces théorèmes portent plus sur les mots que sur les choses. Nous pouvons donc conclure que, dans la vie pratique, pour persuader autrui, et souvent aux tout premiers débuts des sciences, les mots sont de grand poids, et qu'en discuter n'est pas perdre son temps.

§ 114. On doit tirer des conclusions diamétralement opposées, quand il s'agit des recherches de la science expérimentale, puisque ces dernières, concernant exclusivement les choses, ne peuvent retirer aucun profit des mots eux-mêmes. Elles peuvent au contraire y trouver grand dommage, soit à cause des sentiments que suscitent les mots, soit parce qu'un mot lui-même peut tromper sur la réalité de la chose qu'il est censé représenter (§ 366), et introduire ainsi dans le domaine expérimental, des entités imaginaires, comme celles de la métaphysique ou de la théologie, soit enfin parce que les raisonnements sur les mots sont, en général, fortement dépourvus de précision.

§ 115. C'est pourquoi les sciences les plus avancées ont leur langage propre, soit parce qu'elles adoptent de nouveaux mots, soit parce que, conservant ceux du langage vulgaire, elles leur donnent une signification spéciale. Par exemple, *l'eau* de la chimie, la *lumière* de la physique, la *vitesse* de la mécanique ont une signification toute différente de celle que leur donne le langage courant.

§ 116. On peut souvent employer un moyen simple, pour découvrir si un raisonnement est du genre de ceux qui font appel au sentiment ou aux notions plus ou moins précises dont abonde le langage ordinaire, ou bien s'il est du genre de ceux qui appartiennent à la science expérimentale. Il suffit de substituer dans ce raisonnement, de simples lettres, *a, b, c,...* aux termes techniques qui y sont adoptés. Si le raisonnement perd ainsi toute sa force, il appartient au premier genre ; s'il la conserve, il appartient au second (§ 642).

§ 117. Comme d'autres sciences, l'économie politique commença par employer les mots du langage vulgaire ; mais elle s'efforça de leur donner un peu plus de précision ; de cette manière, elle s'enrichit de toute l'expérience accumulée dans le langage ordinaire ; ce qui n'était pas indifférent, car les opérations économiques occupent une grande partie de l'activité humaine. Puis, au fur et à mesure que l'économie politique progressait, cet avantage diminua, tandis qu'augmentaient les conséquences fâcheuses entraînées par l'emploi de ces mots. Avec beaucoup de raison, Jevons déjà renonça au terme *valeur*, dont la signification étirée en tous sens et rendue multiple, avait fini par disparaître (§ 62-1) ; il proposa un nouveau terme: la *raison d'échange*, et y attacha un sens précis (§ 387).

§ 118. Les économistes littéraires ne le suivirent pas dans cette voie ; aujourd'hui encore, ils se complaisent à rechercher ce qu'est la *valeur*, le *capital*, etc. On n'arrive pas à leur mettre dans la tête que les choses sont tout et les mots rien. Libre à eux de donner les noms de *valeur* et de *capital* aux choses qu'ils voudront, pourvu qu'ils aient l'obligeance de nous les indiquer d'une manière précise ; malheureusement ils ne le font pas, du moins en général. Si leurs raisonnements appartenaient à la science expérimentale, ils subsisteraient, alors même qu'on changerait les noms de *valeur* et de *capital*, puisque les choses demeureraient ; or, c'est uniquement de celles-là que s'occupe la science expérimentale [FN: § 118-1] ; mais comme

leurs raisonnements sont au contraire avant tout de pure rhétorique, ils sont sous la dépendance étroite des mots aptes à susciter les sentiments capables de persuader l'auditeur ; voilà justement pourquoi les mots ont une si grande importance pour les économistes littéraires, tandis que les choses en ont peu.

Celui qui cherche « ce qu'est le *capital*, ce qu'est la *valeur*, ce qu'est la *rente*, etc. », montre par cela seul qu'il donne la première place au mot, la seconde à la chose. Le mot *capital*, par exemple, existe certainement pour lui ; il se demande ce qu'il représente et s'efforce de le trouver. On pourrait justifier ce procédé, de la manière suivante : « Il existe une chose inconnue dont l'influence sur le langage fait naître le mot *capital* ; *puisque le langage ordinaire est la copie exacte des choses qu'il représente*, en étudiant le mot, nous pourrions connaître la chose, et en recherchant ce qu'est le « capital », nous découvririons cette chose inconnue ». Le défaut de cette justification gît dans la proposition soulignée, qui est fautive. Si l'on veut s'en persuader encore mieux, on n'a qu'à substituer au terme *capital*, un terme scientifique, par exemple *l'eau*, et voir si, en cherchant avec autant de soin qu'on voudra, ce « qu'on appelle *eau* », on pourra jamais arriver à connaître les propriétés du corps chimiquement pur, qu'on appelle *l'eau*.

En science, on suit une voie opposée à celle-là ; c'est-à-dire qu'on s'occupe d'abord de la chose, et qu'ensuite on lui cherche un nom [FN: § 118-2] . On commence par considérer le corps formé par la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, puis l'on pense à le baptiser. Puisque ce corps se trouve en grande quantité dans la chose mal définie que le langage vulgaire appelle *l'eau*, on le nomme aussi *l'eau* ; mais on aurait tout aussi bien pu le nommer autrement, par exemple Lavoisier, ce qui ne changerait rien à la chimie. On dirait simplement que la mer et les fleuves contiennent une grande quantité de Lavoisier. Économistes et sociologues littéraires n'y comprennent rien, parce que l'habitude d'esprit et la culture nécessaires leur font défaut.

§ 119. Nous entendons nous en tenir ici étroitement à la méthode logico-expérimentale (§ 108), et raisonner exclusivement sur des choses ; aussi n'attachons-nous aucune importance aux mots. Ils ne sont que de simples étiquettes pour désigner les choses ; nous disons donc : « Nous appellerons cette chose *A* », ou, si l'on veut : « Il nous plaît de l'appeler *A* » ; et non pas, ce qui est bien différent : « Cette chose, c'est *A* ». La première proposition est une définition qui dépend de notre arbitraire ; la seconde est un théorème qu'il convient de démontrer ; mais il faut auparavant savoir ce qu'est précisément *A* (§ 963).

Pour éviter le danger toujours imminent dans les sciences sociales, de voir quelqu'un chercher le sens des mots, non dans la définition objective qui en est donnée, mais dans l'usage courant ou dans l'étymologie, nous aurions volontiers substitué aux mots étiquettes, des numéros d'ordre ou des lettres de l'alphabet, *a. b...*, comme nous l'avons fait parfois (§ 798), au moins pour une partie du raisonnement ; mais nous y avons renoncé par crainte que le raisonnement n'en devienne ainsi trop ennuyeux et obscur. C'est pourquoi nous avons suivi l'usage du chimiste qui continue, par exemple, à se servir du mot *eau*, en lui donnant un sens

précis [FN: § 119-1] ; nous emploierons aussi les termes du langage vulgaire, en indiquant avec précision les choses qu'ils doivent représenter. Nous prions donc le lecteur de s'en tenir rigoureusement à ces définitions, et de ne jamais chercher à deviner par l'étymologie ou les acceptions du langage courant, le sens des termes techniques dont nous faisons usage. C'est ainsi qu'il trouvera les termes *résidus* et *dérivations* (§ 868) ; s'il désire savoir ce qu'ils signifient, il doit s'en rapporter exclusivement aux définitions que nous en donnons, et prendre garde qu'en cherchant au contraire cette signification dans l'étymologie ou le langage ordinaire, il trouverait certainement des choses très différentes de celles dont nous voulons parler. Si quelqu'un ne trouve pas ces termes de son goût, qu'il les remplace par d'autres, à sa guise. Il verra qu'en substituant aux termes *résidus*, *dérivations*, les siens propres, et mieux des lettres alphabétiques ou des numéros d'ordre, tous les raisonnements où figurent ces expressions subsistent tels quels.

Le lecteur auquel ces explications paraîtront superflues voudra bien prendre patience. Mon excuse est que des développements semblables, donnés et répétés nombre de fois pour *l'ophélimité*, n'ont pas empêché des économistes littéraires d'en chercher le sens dans l'étymologie ; tandis que d'autres, qui devaient certainement avoir beaucoup de temps à perdre, examinaient si le nom de *désidérabilité* [FN: § 119-2] ne conviendrait pas mieux ; et, pour mettre fin à ces ergotages, il n'a même pas suffi de montrer qu'on pouvait aussi se passer de *l'ophélimité* ou de tout autre terme semblable, dans l'exposé des théories de l'économie politique [FN: § 119-3] .

§ 120. J'emploierai dans cet ouvrage quelques termes usités en mécanique, et cela pour les motifs indiqués tout à l'heure. Il convient donc que j'explique au lecteur dans quel sens précis je les prendrai.

§ 121. Soient certaines choses *A*, *B*, *C*,... qui ont le pouvoir d'agir sur le phénomène économique et social. Nous pouvons considérer le phénomène à un moment où l'action de ces choses n'est pas encore épuisée, ou bien quand elle a produit tout son effet. Soit, par exemple *A*, le désir qu'un homme éprouve de boire du vin ; *B*, la crainte qu'il a de nuire à sa santé. Cet homme boit un verre de vin, puis un second, et s'arrête parce qu'après ce second verre, la crainte s'oppose victorieusement au désir. Après le premier verre, le phénomène n'est pas achevé ; le désir agit encore efficacement malgré la crainte ; et pourtant cette dernière n'a pas non plus produit tout son effet, parce qu'elle n'a pas encore empêché le désir de faire boire du vin à cet homme. Quand nous considérons un phénomène, il est manifeste qu'il faut dire si nous l'envisageons lorsque les choses *A*, *B* n'ont pas encore produit tout leur effet, ou bien après qu'elles ont achevé d'agir.

En mécanique, il existe un phénomène analogue – le lecteur prendra garde que je dis *analogue* et non *identique* ; – c'est celui de deux forces qui agissent sur un point matériel. Au lieu de parler de choses *A*, *B* qui ont le pouvoir d'agir sur le phénomène économique ou social, on peut aussi, pour simplifier, traiter de forces *A* et *B*.

derrière, chèvre au milieu. La vérité aura été la suivante : Une femme qui régnait en un pays avait deux frères, appelés *Lion* et *Dragon* : ils lui étaient associés... ». Si l'on veut une autre explication, on la trouvera sans peine.

Diodore de Sicile voit en Ouranos un roi des Atlantes, qui habitaient les rives de l'Océan. Il eut, de plusieurs femmes, quarante-cinq fils, parmi lesquels dix-huit étaient appelés Titans, du nom *Tιταία*, de leur mère. Après leur mort, Ouranos et Titaia furent adorés, celui-ci sous le nom de Ciel, celle-là sous le nom de Terre.

Encore de nos jours, il s'est trouvé des auteurs qui ont pris au sérieux les interprétations de Palæphate [FN: § 661-5], et l'on en trouve même des traces dans les théories modernes sur l'origine de la famille et sur le totémisme.

§ 662. (*B-β*) *Les mythes, etc., renferment une part d'histoire mêlée à une part non-réelle*. C'est là un des genres les plus importants. Les explications qui s'y rattachent étaient autrefois fort en usage, et ne sont pas encore tombées en désuétude. Ce genre a le mérite, aux yeux de beaucoup, de concilier l'amour des légendes avec le désir d'une certaine précision historique ; en outre, et en général, il est commode, parce qu'il permet d'employer un grand nombre de documents écrits, et en particulier parce qu'il supporte facilement qu'on tire de ces documents ce que veut un auteur déterminé. Comme les règles servant à séparer la partie historique de la partie légendaire ne sont rien moins que précises, chacun, le plus souvent sans s'en apercevoir, les interprète selon le but qu'il a en vue.

§ 663. Maintenant, on y ajoute aussi des considérations éthiques et esthétiques. On prétend faire ainsi une histoire « vivante », par opposition à l'histoire « morte », qui serait celle qui vise exclusivement à être d'accord avec les faits [FN: § 663-1]. En somme, ce procédé substitue le produit de l'imagination de l'auteur aux réalités historiques. Au point de vue didactique, il est vrai que cette substitution peut faire naître chez le lecteur une image du passé, laquelle se grave ainsi dans l'esprit, mieux que si l'on employait une autre méthode plus précise. Les dessins des histoires illustrées sont de même utiles aux enfants et à beaucoup d'adultes, pour suppléer par la mémoire visuelle à la mémoire rationnelle. Nous n'avons pas à nous en occuper ici, et nous reviendrons plus loin sur la question de l'histoire (§ 1580 et sv.).

§ 664. Rejetant les fables de la tradition romaine, Niebuhr a voulu en tirer pourtant quelque chose; c'est-à-dire que du genre (α), il nous fait passer au genre (β). Duruy est bien moins scientifique que Niebuhr. Il ne sait vraiment pas se décider à abandonner la tradition, et cherche toute espèce de prétextes pour se rapprocher du genre (α). Il va jusqu'à dire [FN: § 664-1] : « (p. 62) Ce n'est pas que nous voulions rejeter l'existence de Romulus ; seulement les hymnes chantés encore du temps d'Auguste, et qui conservaient la poétique histoire du premier roi de Rome, ne seront pour nous qu'une légende comme en ont tous les vieux peuples... ». Voilà que nous approchons des belles interprétations de Palæphate [FN: § 664-

2]. Comment Duruy fait-il pour admettre l'existence historique de Romulus, tandis qu'il reconnaît le caractère légendaire des seuls documents qui nous en ont conservé la mémoire ? Ce ne peut être qu'en vertu du principe non-expérimental, d'après lequel ces légendes ont une origine historique, et au moyen d'une méthode encore moins expérimentale, par laquelle on prétend reconnaître cette origine sous le voile de la légende.

§ 665. À ces affirmations *a priori*, la science expérimentale ne peut opposer des négations également *a priori*. Il est nécessaire de rechercher par l'expérience, exclusivement par l'expérience, si la méthode proposée est susceptible, oui ou non, de nous faire trouver la réalité historique sous la légende (§ 547).

§ 666. Pour y arriver, nous avons heureusement une série de faits parallèles : historiques d'une part, légendaires d'autre part. Autrement dit, nous connaissons un fait historique, et nous connaissons la légende à laquelle il a donné naissance. À supposer que l'on connaisse uniquement la légende, nous tâchons d'en tirer le fait historique par une certaine méthode, et nous pouvons vérifier si, de cette manière, nous trouvons vraiment le fait réel ; si oui, la méthode est bonne ; si non, elle ne vaut rien ou presque rien (§ 547).

§ 667. Commençons par observer que la reconstruction du fait historique doit faire plus qu'affirmer l'existence de personnes dont on ignore tout, y compris le nom ; sans quoi cela ne nous apprend vraiment rien. À quoi sert de croire à l'existence de Romulus, comme y croit Duruy, si nous ne savons rien de lui ? Et quel besoin avons-nous de la légende pour avoir cette connaissance ? Les anciens Romains eurent un chef, comme tous les peuples ont eu des chefs. Admettons-le ; c'est même presque certain ; mais pour le savoir, l'analogie suffit, sans que la légende de Romulus soit nécessaire.

Le problème à résoudre est donc le suivant. Étant donnée une légende, avons-nous un moyen d'en séparer une partie historique, aussi petite soit-elle ? Le manque de place ne nous permet pas de traiter ce problème dans toute son ampleur. Voyons au moins un exemple.

§ 668. Virgile est un personnage historique ; d'autre part, c'est aussi un personnage légendaire ; et grâce au beau travail de Comparetti [FN: § 668-1] , nous en connaissons bien la légende, ou mieux les légendes. Voyons si nous pourrions reconstruire l'histoire, quand nous ne connaîtrions que ces légendes.

Comparetti distingue deux ordres de légendes : 1° Virgile dans la tradition littéraire; 2° Virgile dans la légende populaire. C'est seulement de cette dernière partie que nous avons à nous occuper ici. L'idée principale de ces légendes, au moyen âge, est de placer Virgile parmi les magiciens ; et beaucoup de ces légendes n'ont d'autre point de contact avec la réalité historique que de faire de Virgile un citoyen romain et de le mettre en rapport avec un empereur. Il faut avouer que c'est bien peu. Voici, par exemple, un livre [FN: § 668-2] qui nous fait connaître « Les faietz merveilleux de Virgille ». Les titres des chapitres suffiront à

donner une idée de la nature de la légende.

« I. Comment Romulus occit Remus son frere, et comment le filz de Remus occit Romulus son oncle ». On nous apprend que : « (p. 284) Si advint que Remus quis estoit empereur mourut, et son filz qu'il avoit fut empereur après luy. Et celluy chevalier qui avoit espousé la fille du senateur meut une grant guerre qui moult le greva et fit despendre du sien. Celluy chevalier eut ung filz de sa femme qui à grant peine nasquit, ne naistre ne vouloit, et fut contendue grant temps la nature de la mère, et après nasquit et le convint longuement veiller. Et pourtant fut il nomme Virgille. – II. Du naissement de Virgille et comment il fut mis à l'escole. (p. 285) Et quand Virgille nasquit si crousla toute la cité de Romme de l'un des boutz jusques à l'autre bout. Virgille sen estoit allé à Tollette pour apprendre prendre, car il apprenait trop voluntiers, et moult fut sage des ars de nigromance... – III. Comment Virgille sen vint à Romme et se complaignit à l'empereur. – IV. Comment l'empereur de Romme assalit Virgille en son chastel. – V. Comment Virgille avoit enclos l'empereur et son ost de murs. – VI. Comment l'empereur fit paix avec Virgille. (p. 289) Et tant advint que Virgille ayma une damoiselle,... et la fit requerir d'amour par une vieille sorcière ». Cette damoiselle fait savoir à Virgille « (p. 290) que si vouloit coucher avec elle, il convenoit venir tout quoy auprès de la tour où elle gisoit, quant toutes gens seroient couchez, et elle lui avallerait une corbeille à terre bien encordée, et il entreroit dedans, et elle le tireroit à mont jusques en sa chambre. – VII. Comment la damoiselle pendit Virgille en la corbeille ». La damoiselle se joue de Virgille, et celui-ci se venge : « (p. 290) Si print Virgille ses livres et fist tant que tout le feu de Romme fust esteint et n'y avoit nul qui en peust apporter en la cité de dehors Romme. VIII. Comment Virgille estaingnit le feu de Romme ». L'empereur et ses barons demandent à Virgille comment ils pourront obtenir du feu ; il répond : « (p. 291) Vous ferez ung escharfault au marché, et en iceluy escharfault vous ferez monter toute nue en sa chemise la damoiselle qui devant hier me pendit en la corbeille, et ferez crier par toute Romme que qui voudra avoir du feu viennent à l'escharfault en prendre, et allumer à la nature dicelle damoiselle, ou autrement ilz n'en auront point. – IX. Comment la damoiselle fut mise en l'escharfault et y allait chacun allumer sa chandelle ou sa torche entre ses jambes. – X. Comment Virgille fist une lampe qui tousjours ardoit. – XI. Cy apres parle du vergier que Virgille fist à la fontaine de lestang. – XII. Lymage que fist Virgille à sa femme ». Cette image « (p. 293) estoit de telle vertu que toute femme qui lavoit veu navoit volenté de faire le peché de fornication. Et de ce furent moult courroucées les dames de Romme qui aymoyent par amour. ». Elles se plaignent à la femme de Virgille ; celle-ci jette l'image. – « XIII. Comment Virgille refist lymage et trabucha sa femme et comment il fist ung pont sur la mer ». Une fille du Sultan s'éprend de Virgille, et celui-ci la mène chez lui sur « ung pont en laer par dessus la mer. – XIV. Comment Virgille reporta la damoiselle en son pays. – XV. Comment Virgille fut pris avec la damoiselle et comment il eschappa et emmena la damoiselle. – XVI. Comment Virgille eschappa et ramena la damoiselle et fonda la cité de Naples. – XVII. Comment l'empereur de Romme assiegea la cité de Naples. – XVIII. Comment Virgille fist peupler la cité d'escolliers et de marchandises. – XIX. Comment Virgille fist ung serpent à Romme. – XX. Comment Virgille mourut [FN: § 668-3] ».

§ 669. Supposons que nous ne connaissions de Virgile que cette longue légende. Quelle réalité historique pourrions-nous en tirer ? Vraiment aucune. Le récit sera beau, admirable, plein de vie autant qu'on voudra ; mais il demeure tout à fait étranger aux faits.

§ 670. Si nous voulons nous lancer en plein dans les interprétations, nous pouvons, par des raisonnements qui peuvent paraître bons, mais ne conduisent à rien de conforme à la réalité historique, tirer ce qu'il nous plaît de cette légende. On pourrait y voir le souvenir d'une guerre entre Rome et Naples, comme dans *Illiade* on voit le souvenir d'une guerre entre les Grecs et les Asiatiques. Les aventures érotiques pourraient faire placer Virgile parmi les dieux de la génération, dont il serait une forme romaine... ou napolitaine. La difficulté de sa naissance pourrait nous induire à voir en lui une des formes d'Hercule, ou, si nous préférons, de Bacchus. Naples étant une colonie grecque, ces hypothèses ont une confirmation historique, et l'on peut écrire un beau et long chapitre, pour montrer que notre légende est du grand nombre de celles qui font allusion à l'invasion des dieux de la Grèce en terre romaine. Il serait bon de rappeler le sénatus-consulte des Bacchanales, et de rapprocher des obscénités de ces mystères de Bacchus la façon obscène dont Virgile – qui pour la légende est une forme de Bacchus – fait rallumer le feu à Rome. De nombreuses interprétations de légendes s'appuient sur des preuves beaucoup plus faibles que celles dont nous pourrions faire état dans cette interprétation, entièrement fausse, nous le savons.

D'autres méthodes d'interprétation nous donneraient d'autres résultats, qui seraient tous étrangers à la réalité (§ 789).

§ 671. D'autres légendes peuvent avoir été formées diversement ; mais il est possible aussi qu'elles aient été formées comme celles-ci ; et, tant que nous n'avons pas quelque document historique, pour distinguer si la légende dont nous voulons tirer une réalité historique appartient à cette classe-ci ou à celle-là, nous ne pouvons rien, absolument rien en tirer [FN: § 671-1].

Des légendes analogues, il y en a tant qu'on veut dans l'antiquité, au moyen âge et jusqu'aux temps modernes. Nous voyons d'une manière certaine le roman se mêler à l'histoire [FN: § 671-2] ; aussi bien, en conséquence, quand nous ne connaissons que le mélange, nous demeurons dans le doute sur la manière dont il a été composé.

§ 672. Un procédé d'interprétation souvent employé consiste à éliminer d'un récit toute la partie qui semble fabuleuse, et à conserver le reste comme de l'histoire. Employé non comme interprétation, mais seulement comme manière d'éliminer des parties accessoires de textes qui ont, dans leurs autres parties, le caractère d'histoire, ce procédé est non seulement utile, mais indispensable même, en nombre de cas. Bien rares sont les textes anciens dans lesquels le merveilleux ne se mêle pas à la réalité historique ; et si ce merveilleux devait nous faire rejeter le reste, nous ne saurions plus rien de l'antiquité, ni même de temps plus rapprochés.

§ 673. Mais prenons bien garde aux deux conditions posées. Il faut que la fable soit accessoire, et que la partie qu'on tient pour historique possède d'autres caractères et d'autres témoignages qui la fassent accepter comme telle. Si la partie fabuleuse prévaut, si la partie historique est dépourvue de l'appui d'autres témoignages ou au moins d'une probabilité notable, la méthode, qui devient de la simple interprétation, est tout à fait trompeuse (§ 258). Enfin, les motifs qui font accepter le témoignage d'un auteur doivent être intrinsèques à la personne et à l'ouvrage ; l'on ne doit pas être mu par le motif extrinsèque de séparer la partie vraisemblable de celle qui ne l'est pas. Il ne suffit pas qu'une chose soit vraisemblable pour être vraie.

§ 674. Il y a plus. Il est des cas où, en éliminant de cette façon la partie sur laquelle tombe quelque soupçon de fable, et en conservant celle qui paraît être de l'histoire, on élimine précisément la partie qui, si elle n'est pas vraie, peut du moins être telle, et l'on conserve celle qui est certainement fausse.

Par exemple, dans un recueil de récits, on lit l'histoire suivante [FN: § 674-1] : « (p. 229) On list es croniques que l'an vint et deuxiesme de la fondation de Rome, les Romains firent ériger une colonne de marbre dedans le capitolle de la cité, et sus la colonne misrent l'ymage de Julius César, et sus l'ymage son nom escript ».

« Mais celluy ci César eut trois signes merueilleux devant que mourir. Le centiesme jour devant sa mort, la fouldre tomba devant son ymage, rasant de son nom suscript la première lettre. La nuyt de sa mort precedente, les fenestres de sa chambre furent si impétueusement ouvertes qu'il estimoit que la maison tomboit. Le mesme jour qu'il fut tué, comme il entroit au Capitolle, baillées lui furent des lettres indices, et (p. 230) qui luy demonstroient sa mort, lesquelles s'il les eust leues il fust évadé de son occision et meurtre ».

Dans ce récit, si nous voulons garder la partie qui semble être de l'histoire, et éliminer celle qui paraît fabuleuse, nous devons conserver le fait que César vivait en l'an 22 de la fondation de Rome, et qu'en ce temps une colonne portant son image et son nom fut érigée au Capitole ; ce qui est entièrement faux. Nous devons d'autre part éliminer les trois faits qui précédèrent la mort de César, et qui, de l'aveu de l'auteur, appartiennent au merveilleux. Mais ces faits ont justement un fondement dans les histoires d'un temps proche de celui de César [FN: § 674-2] ; ils peuvent être faux, mais peuvent aussi bien être vrais, au moins en partie.

§ 675. Dans la légende de Virgile, rappelée tantôt, nous avons un exemple de la manière dont les récits de mythes se constituent en général. Cette manière ressemble à celle dont se forment les cristaux. Jetez un petit grain de sable dans une solution saturée d'alun, et vous verrez se former autour du grain de gros et nombreux cristaux. De même, autour d'un récit qui n'a rien de réel, mais qui est une simple expression concrète d'un sentiment, d'autres récits semblables et diverses fioritures se groupent et s'agglomèrent avec le premier. Parfois,

les personnages sont dépourvus de tout caractère historique, et parfois on les choisit parmi les personnes historiques, auxquelles l'aventure paraît s'appliquer plus ou moins bien. Après avoir ainsi choisi un personnage, historique ou non, il arrive souvent qu'il devient un type qu'on fait intervenir dans d'autres aventures, imaginées d'une manière analogue. Il est évident que ces personnages et les aventures elles-mêmes constituent une partie accessoire du récit, dont la partie principale gît, au contraire, dans les sentiments qu'il exprime. Mais habituellement, quand on étudie ces récits, on intervertit l'importance des parties ; on prête principalement attention aux personnages et aux aventures, et l'on néglige les sentiments dont l'expression fait naître les récits [FN: § 675-1]. De cette façon, on fait aussi une classification artificielle des récits, en mettant ensemble, par exemple, tous ceux qui se rapportent à un même personnage, et qui ne se ressemblent que dans cette partie subordonnée ; tandis qu'une classification naturelle mettrait ensemble tous ceux qui expriment les mêmes sentiments, et qui, par conséquent, se ressemblent dans la partie principale ; et l'on ne se préoccuperait pas davantage des noms employés pour donner une forme concrète à l'expression des sentiments (§ 684-1). De même encore, autour d'un fait historique, si insignifiant qu'il se réduit souvent à un nom seul (Virgile), on dispose une riche et abondante floraison de récits qui n'ont rien, vraiment rien à voir avec l'histoire. Quand ensuite nous étudions ces légendes et voulons en trouver l'origine, nous ne pouvons la découvrir dans la partie pseudo-historique ; mais nous devons la rechercher dans la partie principale, qui est la manifestation de certains sentiments.

§ 676. Il arrive donc qu'autour d'un seul nom se rassemblent des aventures variées. Cela s'est produit pour les dieux du paganisme. Quand, plus tard, à la naissance de la critique, on a vu qu'il était impossible d'attribuer toutes ces aventures à une même personne, on a cherché une façon quelconque d'expliquer la légende. Mais au lieu de reconnaître le mode de formation indiqué tout à l'heure, on a préféré dédoubler ou même diviser en trois ou plusieurs personnes, le dieu ou le héros auquel toutes ces aventures étaient attribuées. Ainsi, comme dans les interprétations de Palæphate, on respecte la lettre de la légende, en en changeant le sens. Cicéron énumère trois Jupiter, cinq Vulcain, trois Esculape, etc. [FN: § 676-1]

§ 677. Il est incontestable que certaines divinités de divers peuples se sont fondues ensemble, et ont pris un même nom. Il suffit de se rappeler l'exemple de l'assimilation des divinités grecques aux divinités romaines. Mais l'erreur consiste à vouloir que toutes les légendes aient une origine semblable.

§ 678. Comme d'habitude, recourons à l'expérience pour savoir comment ces légendes se constituent (§ 547). Nous avons de nombreux cas dans lesquels il est certain que le nom d'une personne, à laquelle on prête diverses aventures, n'est pas du tout celui de deux ou plusieurs personnes qui se sont fondues ensemble. Par exemple, on attribue à M^{me} de Talleyrand une aventure assez comique [FN: § 678-1] ; mais si l'on tâche de vérifier le fait, on voit qu'elle était déjà connue avant la naissance de M^{me} de Talleyrand. Celle-ci avait la

réputation d'une femme stupide, et on lui attribuait les aventures qui conviennent aux femmes stupides. Au contraire, son mari avait la réputation d'un homme d'esprit, avisé, intelligent ; et par le même procédé, on lui attribuait tous les bons mots qu'on pouvait trouver. Après avoir dit que Talleyrand s'attribuait souvent les bons mots de *l'Improvisateur français*, E. Fournier ajoute [FN: § 678-2] : « (p. 267) M. de Talleyrand était souvent approvisionné d'esprit avec moins de peine encore. Il lui en arrivait de partout, sans qu'il y songeât, sans même qu'il le sût. Tout mot bien venu prenait son nom pour enseigne, et ainsi recommandé ne faisait que mieux son chemin, en raison de cette nonchalante habitude des causeurs que Nodier définit ainsi : « C'est le propre de l'érudition populaire de rattacher toutes ses connaissances à un nom vulgaire [FN: § 678-*] ». Un mot ne lui venait quelquefois à lui-même que harassé, défloré. L'apprenant après tout le (p. 268) monde, il en riait naïvement comme d'une nouveauté, quand chacun était las d'en rire ».

§ 679. Voici encore une personne historique, mais de l'antiquité, à laquelle on prête nombre d'aventures chronologiquement impossibles. C'est la courtisane Laïs. Comme d'habitude, pour écarter les difficultés de la narration, on suppose deux Laïs. «La conjecture – dit Bayle [FN: § 679-1] – de ceux qui disent qu'il y a eu deux courtisanes nommées Laïs est fondée sur ce que la chronologie ne souffre pas que l'on applique à la même femme tout ce qui se dit de Laïs ».

Mais cela ne suffit pas ; et pour accepter les faits du récit, Bayle fait voir qu'il faut admettre trois Laïs. D'ailleurs, ajoute-t-il très justement, il est préférable de supposer qu'on a attribué à Laïs les aventures d'autres courtisanes.

§ 680. Il y a des légendes dont l'origine est historique. Par exemple, la *Chanson de Roland*, étudiée par G. Paris [FN: § 680-1] . Un fait historique paraît certain : « (p. 3) Le 15 août 778, l'arrière-garde de l'armée que le roi des Francs, Charles, ramenait d'Espagne après une expédition à moitié heureuse, fut surprise dans les Pyrénées par les Basques navarrais – avec lesquels les Francs n'étaient pas en guerre ouverte et entièrement détruite ». Le roi revint en arrière, mais ne put venger le désastre des siens, et dut continuer sa route. « (p. 3) Telle est la version que donnent les Annales (p. 4) royales et la *Vie de Charlemagne* d'Einhard ; c'est celle qu'ont adoptée tous nos historiens. La version arabe est toute différente, d'après Ibn-al-Athîr... ce furent les musulmans de Saragosse – ceux-là même qui avaient appelé Charles en Espagne – qui firent subir à l'armée franque, lorsqu'elle était hors du territoire arabe et se croyait en pleine sûreté, le grave échec dont il s'agit ».

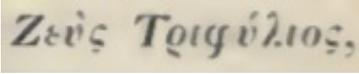
Sur ce fondement historique fort étroit, est construit un vaste édifice de légendes, sans qu'aucun caractère extrinsèque nous autorise à remonter de ces légendes à la réalité historique. Après avoir essayé de reconstituer l'histoire du combat, G. Paris observe : « (p. 53) De cette image du combat telle que nous pouvons nous la former, il ne reste pas grand'chose (p. 54) dans nos poèmes ». Et il conclut : « (p. 61) Il résulte de toutes ces remarques... que la *Chanson de Roland* repose certainement, à l'origine, sur une connaissance

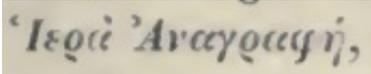
directe des faits, des hommes et des lieux, et présente même en certains points une concordance tout à fait remarquable avec les renseignements fournis par l'histoire ; mais que la forme où elle nous est arrivée, postérieure de trois siècles à la forme première, est extrêmement éloignée de celle-ci et est due en très grande partie aux inventions successives d'amplificateurs (p. 62) et remanieurs, qui se souciaient uniquement de l'effet poétique, et qui d'ailleurs, en dehors de la *Chanson* même, n'avaient aucun moyen... de se procurer des renseignements sur les faits célébrés dans le poème ». Mais à quoi sert de savoir qu'une légende a un fond historique, si les moyens de le reconnaître sous le voile de la légende nous font défaut ? La *Chanson de Roland* avait un fond historique. Induits en erreur par l'analogie, voudrions-nous étendre cette conclusion à toutes les légendes du cycle de Charlemagne ? [FN: § 680-2]. Ce serait une grossière erreur, car il y en a beaucoup auxquelles ce fond historique fait défaut.

Nous concluons donc que si le critère consistant à tenir pour légendaire tout ce qui sent le surnaturel, peut avoir quelque succès pour les œuvres principalement historiques, il est au contraire presque toujours trompeur pour les légendes ; nous en avons des preuves en grand nombre. On ne peut donc tirer que peu ou point de réalité historique, et plutôt point que peu, des légendes dépourvues d'autres adjonctions historiques extrinsèques.

§ 681. (B-β 1) *Les mythes, etc., ont une origine historique, et le récit a été altéré avec le temps.* Les observations que nous venons de faire pour le genre β s'appliquent aussi à l'espèce (β 1), qui fait partie de ce genre. Un type de cette espèce est l'évhémérisme, que nous appellerons ancien, pour le distinguer du néo-évhémérisme de Spencer.

§ 682. L'histoire d'Évhémère ne nous est pas bien connue. On y peut distinguer deux parties : une interprétation, et les preuves qu'on en donne. L'interprétation, qui voit dans les dieux des hommes divinisés, est en partie vraie, sinon dans les cas signalés par Évhémère, du moins dans d'autres analogues. Les preuves n'ont pas la moindre valeur. Évhémère affirmait être parvenu dans ses voyages à une île nommée Panchea, qui était entièrement consacrée

aux dieux, et y avoir vu un temple de  édifié par ce dieu en personne, tandis qu'il habitait la terre. Dans ce temple, il y avait une colonne d'or sur laquelle étaient écrits les faits attribués à Ouranos, à Chronos, à Zeus, qui tous trois avaient vécu et

régné. Évhémère remplissait entièrement un livre, intitulé  des exploits d'hommes devenus dieux.

En fin de compte, nous ne savons pas si ces voyages étaient donnés comme preuves, ou s'ils étaient une simple fiction pour exposer une théorie qui disposait d'ailleurs de preuves meilleures. Plusieurs écrivains anciens ont considéré les récits d'Évhémère comme de simples mensonges. Strabon est de cet avis. Après avoir rappelé certains récits qu'il tient pour fabuleux, il ajoute [FN: § 682-1] : «Tout cela diffère peu des fables de Pittéas, d'Évhémère et d'Antiphane ; mais à eux on les leur pardonne ; ces charlatans s'entendaient bien à leur

métier... ». Polybe aussi semble avoir tenu Évhémère pour un vrai menteur ; mais ce n'était que les preuves d'Évhémère qu'il rejetait, car, au sujet de l'interprétation, Polybe voyait aussi des hommes dans les dieux. Il dit, par exemple [FN: § 682-2] : (5) « Éole enseignait aux navigateurs comment ils devaient se comporter dans le détroit [de Sicile], fait en serpent et d'une issue difficile, à cause du flux et du reflux. C'est pourquoi il fut appelé dispensateur des vents et tenu pour leur roi ». Il continue en citant des cas semblables, et finit par dire : (8) « Ainsi nous trouvons qu'en chacun des dieux on honore l'inventeur de choses utiles ».

§ 683. Polybe connaissait d'ailleurs des faits réels qui démontraient comment on avait divinisé des hommes. Il observe (X, 10, 11) que près de Carthagène il y a trois petites collines. « Celle qui est au levant est appelée colline d'Hèphaestos ; celle qui est voisine porte le nom d'Alestos. On dit que ce dernier a obtenu d'être honoré comme un dieu, pour avoir découvert des mines d'argent. La troisième est appelée colline de Chronos ».

§ 684. Les Pères de l'Église, qui, en général, n'employaient guère la critique historique, devaient accueillir favorablement la théorie et les preuves d'Évhémère, qui faisaient justement leur affaire.

Saint Augustin (*De civ. dei*, VII, 18) pense que l'opinion la plus croyable, au sujet des dieux, est l'hypothèse qu'ils ont été des hommes. Chacun d'eux, suivant ses aptitudes, ses habitudes, ses actions et les hasards, a obtenu de ses admirateurs d'être considéré comme un dieu et d'avoir un culte et des cérémonies. Il dit ailleurs (*De civ. dei*, VI, 7) : « Que pensaient du même Jupiter ceux qui placèrent sa nourrice au Capitole ? Ne sont-ils pas d'accord avec Évhémère, qui écrit, non sous forme d'un bavardage fabuleux, mais avec le souci de l'histoire, que tous ces dieux avaient été hommes et mortels ? »

Lactance prend au sérieux ce que dit Ennius, interprète d'Évhémère, au sujet des règnes d'Uranus et de Saturne [FN: § 684-1]. *Minucius Félix* (XXI) dit : « Lis les écrits des historiens ou des philosophes ; tu reconnaîtras avec moi que les hommes ont été déifiés, à cause de leurs mérites ou de leurs largesses, comme le raconte Évhémère, qui nous fait connaître leurs dates de naissance, leurs patries, leurs tombeaux, dont il indique le lieu, comme pour Jupiter Diktéen, Apollon Delphien, Isis de Faria, Cérès d'Éleusis. Prodicus dit qu'on a déifié ceux qui, secourant les pays et trouvant de nouvelles utilités aux produits, les révélèrent aux hommes. Persée est aussi du même avis ; il ajoute qu'on donna leurs noms aux découvertes ; d'où vient le plaisant dicton : Vénus languit, sans Liberus et Cérès ».

685. Très nombreuses furent et sont toujours les interprétations qui appartiennent à ce genre, et par lesquelles on cherche à enlever les parties les moins croyables d'un récit, pour pouvoir sauver le reste. Aussi les naissances miraculeuses, par exemple, se changent-elles en naissances naturelles.

§ 686. À ce genre appartiennent les théories d'après lesquelles on peut, d'un nom, déduire la nature et les propriétés de la chose qui porte ce nom (chap. X). Ces théories ont pour prémisses, au moins implicites, qu'à l'origine, on a donné aux choses un nom qui correspond précisément à leur nature. À ces prémisses, les métaphysiciens peuvent en ajouter d'autres, toujours implicitement ; car, estimant que les choses sont comme se les imagine l'esprit humain, ils croient qu'il est indifférent de raisonner sur le nom ou sur la chose. En somme, c'est un des très nombreux cas dans lesquels on donne une existence objective à des sentiments subjectifs. Cette théorie atteint le comble de l'absurde dans le *Cratyle* de Platon.

§ 687. Laissons de côté ces considérations *a priori* et, comme d'habitude, recourons à l'expérience. Il est vrai que, de nos jours, les hommes de science tâchent de donner aux choses nouvelles des noms nouveaux, qui en indiquent quelque propriété. Dans ce cas, l'étymologie pourrait donc être utile pour trouver, sinon les propriétés réelles des choses, du moins l'idée qu'en avait celui qui a découvert la chose. Ainsi, le nom oxygène nous indique non pas que ce corps est le seul générateur d'oxydes, mais que tel se le figuraient ceux qui lui donnèrent ce nom.

Les noms donnés par le vulgaire, et par conséquent la majeure partie des termes du langage courant, n'ont pas même cet usage limité, et dépendent de circonstances accidentelles, qui n'ont souvent rien ou presque rien à faire avec le caractère des choses. [FN: § 687 note 1)]. Voyons un exemple.

§ 688. Parmi les interprétations rigoureusement étymologiques, il y en a une qui est demeurée célèbre. Longtemps on a dit et répété que *servus*, c'est-à-dire esclave, venait de *servare*, c'est-à-dire conserver, maintenir sain et sauf ; et, de cette étymologie, on a tiré une superbe théorie de l'esclavage. Les Institutes de Justinien disent [FN: § 688-1] : « Les esclaves (*servi*) sont ainsi appelés parce que les généraux ordonnaient de vendre les prisonniers; c'est pourquoi on avait l'habitude de les conserver (*servare*) et non de les tuer ». Mais aujourd'hui, cette étymologie ne vaut plus rien. À ce qu'il paraît, *servus* veut dire gardien de la maison. Ainsi est anéantie cette excellente théorie de l'esclavage. C'est vraiment dommage ! S'il y a des gens qui ont à mettre au jour une théorie de l'esclavage, déduite de l'étymologie de *servus*, ils feront bien de se dépêcher, parce que bientôt l'étymologie que nous venons de donner pourrait de nouveau changer [FN: § 688-2].

§ 689. En Italie et dans les pays où travaillent beaucoup d'ouvriers italiens, on emploie le nom de *Kroumir*, pour désigner les ouvriers qui travaillent tandis que leurs compagnons font grève. Si ce mot était ancien, on en pourrait tirer de belles théories étymologiques. *Kroumir* pourrait venir de *κρούω*, *heurter, frapper*, qui donne *κρούμα*, *coup, meurtrissure* ; ainsi l'étymologie nous apprendrait que les *Kroumirs* sont *frappés* par leurs compagnons. Beaucoup d'étymologies qui ont eu et ont encore cours sont pires que celle-là [FN: § 689-1]. Mais nous savons d'où vient ce nom. Les *Kroumirs* étaient une tribu de la Tunisie. Les

Français prirent prétexte de prétendues déprédations de cette tribu pour envahir la Tunisie. Le mécontentement éprouvé de ce fait en Italie fit que le nom de *Kroumir* se trouva associé à des sentiments désagréables ; et quand les ouvriers éprouvèrent d'autres sentiments désagréables envers ceux dont ils pensaient être trahis dans les grèves, ils employèrent sans autre ce mot de *Kroumir*.

§ 690. Ce cas est le type d'une classe très étendue. Tous les jours, nous voyons se former des mots et des locutions qui ont pour origine des associations d'idées souvent tout à fait fortuites [FN: § 690-1]. Celui qui, dans les siècles futurs, voudrait connaître par ces mots et ces locutions les choses qu'ils désignaient, tomberait certainement dans l'erreur. Il est par conséquent manifeste que si nous voulons suivre maintenant cette méthode pour connaître l'antiquité, peut-être pouvons-nous être parfois dans le vrai, mais nous tomberons facilement dans l'erreur.

§ 691. L'opération étymologique directe tire le nom, des propriétés des choses ; l'opération inverse attribue aux choses certaines propriétés, simplement à cause de leur nom. Cette opération inverse paraît avoir joué un grand rôle dans la mythologie, et beaucoup d'événements semblent avoir été inventés à cause des noms [FN: § 691-1]. Pourtant, en de nombreux cas, il n'y a que de légères probabilités, et l'on n'a pas de preuves certaines.

L'étymologie sert aussi dans un autre genre d'interprétations c'est dans le genre (γ) de la classe *B*, comme nous le verrons plus loin (§ 780 et sv.).

§ 692. (*B-β 3*) *Les mythes, etc., sont le produit d'expériences mal interprétées, de déductions fausses de faits réels.* Ce genre diffère du précédent en ce qu'on donne une plus grande place à l'expérience, sinon en réalité, au moins en apparence, et que les déductions pseudo-expérimentales sont plus longues, plus ingénieuses et plus subtiles.

§ 693. La théorie de *l'animisme* appartient à ce genre. Elle prend plusieurs formes. Sous sa forme la plus précise, elle affirme que les peuples primitifs sont persuadés que l'homme, les animaux, les végétaux, même les êtres non-vivants ont une âme ; et d'après elle, les phénomènes religieux tirent leur origine et leur développement des déductions logiques de cette croyance. Sous une forme moins précise, on dit : « Nous pouvons affirmer que l'enfant et le sauvage sont animistes ; c'est-à-dire qu'ils projettent à l'extérieur la volonté qui agit en eux, qu'ils peuplent de vie et de sentiments semblables aux leurs le monde et en quelque sorte les êtres et les objets qui les entourent ».

Ni ici ni ailleurs, nous ne voulons résoudre le problème des « origines », au point de vue chronologique (§ 885 et sv.). Les documents font défaut pour cette étude, qui devient ainsi une œuvre de pure imagination. Nous voulons seulement chercher à décomposer les phénomènes complexes en d'autres plus simples, et à en étudier les rapports. Il se peut que les phénomènes simples aient précédé chronologiquement les phénomènes composés ; il se

peut aussi que c'ait été le contraire. Pour le moment, nous ne nous en occupons pas.

Dans la première forme d'animisme, il y a évidemment des déductions plus étendues que dans la seconde ; mais elles ne manquent pas non plus dans celle-ci. Pour la ramener à des sentiments correspondant à des actions non-logiques, il faut en changer les termes et dire que l'enfant et le sauvage en nombre de cas, et même parfois l'homme civilisé, agissent de la même manière envers les êtres humains, les êtres vivants, et même les objets avec lesquels ils sont en rapport.

§ 694. Quand on veut donner une teinte logique à ces actions non-logiques, on ajoute des déductions. On peut dire : « J'agis de cette façon, *parce que* je crois que les animaux, les plantes, les objets avec lesquels je suis en rapport, ont une volonté comme moi j'en ai une et comme en ont les autres hommes ». Ou bien on peut allonger les déductions, en attribuant une cause à cette volonté, en en faisant un caractère essentiel d'une entité nommée *âme*, et en affirmant que d'autres êtres ont une âme, comme l'homme a une âme.

Tylor va même un peu plus loin [FN: § 694-1] . Il dit : « (p. 493) La croyance à des êtres spirituels, tel est, dans sa plus large acception, le sens du mot *spiritualisme* ; c'est dans le même sens que nous employons ici le terme *animisme* ». Puis il ajoute: « (p. 494) L'animisme caractérise les tribus les plus inférieures dans l'échelle de l'humanité ; puis, de ce premier échelon, modifié profondément dans le cours de son ascension, mais, du commencement à la fin, gardant une continuité parfaite, il monte et s'élève jusqu'à la hauteur de notre civilisation moderne ».

Ce serait donc une évolution de ces sentiments non-logiques – ou de leur expression – que décrit notre auteur. À vrai dire, on est surpris que « les tribus les plus basses » de l'humanité aient déjà une théorie aussi subtile que celle de l'existence d'êtres spirituels. Leur langue même doit être assez perfectionnée pour pouvoir exprimer les abstractions *être* et *spirituel*. Il faut en outre qu'elle soit assez bien connue des voyageurs, pour qu'ils puissent en traduire avec précision ces termes dans nos langues.

§ 695. Notons que certains doutes subsistent encore, au sujet de langues pourtant très connues [FN: § 695-1]. Ainsi, pour la morale chinoise, on nous dit [FN: § 685-2] : « (p. 2) Rien n'est donc plus facile, pour le traducteur, que de céder à la tentation de solliciter le texte pour lui faire dire ce qui lui plaît, et, bien entendu, cette tentation est toujours grande quand il s'agit de traductions d'œuvres de philosophie ou de morale ». Il est donc raisonnable de se demander si les missionnaires et les voyageurs, par l'intermédiaire desquels nous connaissons les faits des peuples sauvages ou même seulement barbares, n'ont pas altéré le sens des termes dans leurs traductions [FN: § 695-3]. Mais enfin toute présomption, fût-elle même raisonnable et probable, doit s'effacer devant les faits. C'est donc à ceux-ci que nous demandons la solution de notre problème.

§ 696. D'abord, nous ne pouvons pas ranger parmi les phénomènes de l'animisme ceux qu'on observe chez nos enfants. Il est certain que ceux-ci parlent au chien de la maison et à leur poupée, comme si chiens et poupées pouvaient comprendre, et cela bien avant que les enfants aient les idées exprimées par les termes *êtres* et *spirituels*. Il y a plus ; même parmi les adultes, un chasseur qui tient des discours à son chien, serait ébahi, quand on lui demanderait s'il croit s'adresser à un *être spirituel*. En réalité, dans tous ces cas, nous avons des actions non-logiques, des expressions de certaines tendances, et non le fruit de déductions logiques [FN: § 696-1].

§ 697. Mais cela ne prouve rien quant aux sauvages ; aussi devons-nous examiner directement les faits qui se rapportent à eux. Tylor nous avertit que toutes ses recherches sont faites selon deux principes [FN: § 697-1] . « (p. 495) Les doctrines et les pratiques religieuses examinées sont d'abord considérées comme faisant partie de systèmes théologiques enfantés par la raison humaine sans l'intervention d'agents surnaturels et sans révélation, en d'autres termes, comme des développements de la religion naturelle. Ensuite, ces mêmes doctrines et ces pratiques sont considérées au point de vue des rapports existant entre les idées et les rites analogues du monde sauvage et du (p. 496) monde civilisé ».

§ 698. Le premier principe tend à résoudre *a priori* un problème qui ne devrait trouver sa solution que dans l'observation. Rien ne nous permet de voir, dans les doctrines et les pratiques religieuses, que le seul fruit de la raison, en excluant ainsi les actions non-logiques. Il est clair, d'autre part, que si nous les excluons *a priori*, nous ne pourrions les trouver ensuite dans les faits. Ce qui suit confirme cette observation. « (p. 496) Quelle idée les races inférieures se font-elles de l'âme ? Nous pouvons l'expliquer clairement, en reconstituant l'histoire du développement des doctrines animistes ». Dans ce passage, on trouve les erreurs habituelles de ce mode de raisonnement. 1° On traite de l'abstraction métaphysique *âme*, comme si c'était une chose réelle. Tout homme ayant des yeux voit le soleil. On peut donc chercher quelle idée il s'en fait ; – souvent cette idée est très confuse ; – mais avant de connaître l'idée qu'il se fait de l'*âme*, il faut savoir si, dans son esprit, quelque idée correspond vraiment à ce terme. 2° Nous voilà conduits aux reconstructions de théories des peuples sauvages, faites avec nos idées d'hommes civilisés contemporains. De cette façon, nous obtenons, non pas les théories des peuples sauvages, – si toutefois ils en ont – mais, ce qui est très différent, les théories que nous formerions si, mettant de côté certaines de nos idées, de nos connaissances, nous raisonnions avec notre logique, exclusivement sur les idées et les connaissances qui restent.

§ 699. Voici en effet comment Tylor continue : « (p. 496) L'intelligence humaine, encore à un état de culture peu avancé, semble surtout préoccupée de deux catégories de problèmes biologiques. À savoir : d'abord ce qui constitue la différence entre un corps vivant et un corps mort, la cause de la veille, du sommeil, de la catalepsie, de la maladie, de la mort. Ensuite, la

nature de ces forces humaines qui apparaissent en rêve et dans les visions. Méditant sur ces deux ordres de phénomènes, les anciens philosophes sauvages doivent avoir été amenés dans le principe à cette induction toute naturelle qu'il y a dans chaque homme une vie et un fantôme. Ces deux éléments sont en étroite connexion avec le corps. La vie le rend apte à sentir, à penser, à agir ; le fantôme est son (p. 497) image, un second lui-même. Tous deux, aussi, sont nettement séparables du corps, – la vie est susceptible de s'en retirer, de le laisser insensible ou mort ; le fantôme peut apparaître à des personnes qui en sont éloignées ».

§ 700. Cette façon d'étudier les phénomènes, bien qu'un peu meilleure peut-être, part cependant toujours des mêmes principes que la manière employée par Rousseau (§ 821), qui écarte les faits pour ne se confier qu'à sa seule imagination. Il est certain que si les sauvages ont eu un Aristote, il aura pu raisonner avec cette logique rigoureuse, sur ces abstractions métaphysiques ; mais reste à savoir si cet Aristote a existé. Ajoutons qu'après avoir si bien raisonné, il faut que ces hommes en aient perdu l'habitude, puisqu'aux temps historiques, nous trouvons des raisonnements qui sont bien loin d'être aussi logiques et aussi clairs que ceux dont on gratifie leurs ancêtres sauvages.

§ 701. Nous ne chercherons pas comment les peuples sauvages ou barbares ont dû raisonner, mais bien comment ils raisonnent effectivement. Nous ne voulons pas nous écarter des faits, comme on s'en écarte dans la méthode chère à Rousseau (§ 821) et à ses disciples ; tout au contraire, nous tâchons de nous garder autant que possible de l'imagination, et de nous en tenir le plus étroitement que nous pouvons aux faits. Innombrables sont les faits démontrant que les peuples sauvages ou barbares ne sont que peu ou pas du tout portés aux raisonnements abstraits [FN: § 701-1], qu'ils sont fort éloignés de vouloir résoudre des problèmes métaphysiques ou philosophiques, ou même seulement quelque peu abstraits, et que souvent ils sont même très peu curieux.

§ 702. À propos de la tribu nègre dite des *Mandingues*, Mungo Park dit [FN: § 702-1] : « (p. 21) J'ai souvent demandé à quelques uns d'eux ce que devenoit le soleil pendant la nuit, et si le matin nous (p. 22) reverrions le même soleil, ou un autre que la veille. Mais je remarquai qu'ils regardoient ces questions comme très puérides. Ce sujet leur paroissoit hors de la portée de l'intelligence humaine. Ils ne s'étoient jamais permis de conjectures, ni n'avoient fait d'hypothèses à cet égard ». L'auteur dit d'autre part que « (p. 24) la croyance d'un Dieu, ainsi que celle d'un état futur de peines et de récompenses est universelle chez eux ». Mais reste à savoir si Mungo Park n'a pas un peu prêté ses idées à ces hommes, car il ajoute aussitôt des choses qui ne s'accordent pas très bien avec cette croyance. « (24) Si on leur demande (p. 25) pourquoi donc ils font des prières lorsqu'ils voient la nouvelle lune, ils répondent que l'usage en a fait une loi, et qu'ils le font parce que leurs pères l'ont fait avant eux. Tel est l'aveuglement de l'homme que n'a point éclairé la lumière de la révélation ». Puis : «(p. 25) Lorsqu'on les interroge en particulier sur leurs idées d'une vie future, ils s'en

expriment avec un grand respect : mais ils tâchent d'abrégier la discussion en disant *mo o mo inta allo* (personne ne sait rien là-dessus). Ils se contentent, disent-ils, de suivre, dans les diverses occasions de la vie, les leçons et les exemples de leurs (p. 26) ancêtres ; et lorsque ce monde ne leur offre ni jouissance, ni consolations, ils tournent des regards inquiets vers un autre, qu'ils supposent devoir être mieux assorti à leur nature, mais sur lequel ils ne se permettent ni dissertations, ni vaines conjectures ».

§ 703. Tout cela n'empêche pas qu'il y ait eu des peuples possédant une théorie de l'animisme analogue à celle mentionnée par Tylor [FN: § 703-1] ; le fait est même certain ; mais cela ne prouve pas le moins du monde, ni que ce phénomène soit l'« origine » de la religion, ni qu'il soit une forme simple de religions plus complexes.

§ 704. La réfutation que Herbert Spencer fait de l'animisme a les mêmes défauts que la théorie qu'il critique. Spencer cite [FN: § 704-1] des faits qui montrent que « (185) en nous élevant dans l'échelle animale, nous voyons que la faculté de distinguer l'animé de l'inanimé augmente. D'abord extrêmement vagues, les actes discriminatifs deviennent peu à peu plus définis ; d'abord très-généraux, ils deviennent ensuite plus spéciaux ; enfin les actes de classification deviennent moins souvent erronés. D'abord le *mouvement*, puis le mouvement *spontané*, puis le mouvement spontané *adapté*, tels sont les signes auxquels l'intelligence a successivement recours à mesure qu'elle progresse ».

Le fond de ces observations est vrai ; la forme est fautive ; et, malheureusement, dans la suite du raisonnement de Spencer, la forme prévaut. Ce que Spencer appelle *classification* est bien tel pour nous, mais pas pour les animaux qui la font.

§ 705. Revenons un instant aux expériences que nous avons rappelées, de Fabre (§ 155), sur les cerceris. Afin de pourvoir leurs larves, d'animaux encore vivants, mais paralysés, ils *choisissent* certaines espèces de coléoptères. Le terme *choisissent* appelle une explication. Si nous disons que les cerceris *choisissent* ces coléoptères, nous exprimons le point de vue objectif, et, en ce sens, la proposition est vraie. Mais personne n'admettrait que les cerceris connaissent nos classifications, et qu'ils choisissent ces espèces de coléoptères, comme pourrait le faire un entomologiste qui classe les insectes. Nous ignorons comment et pourquoi les cerceris choisissent ; mais il est certain que ce n'est pas de la manière rationnelle, scientifique, d'un entomologiste. On peut observer des faits semblables chez les hommes, et l'on ne doit pas confondre ces actions non-logiques avec des actions logiques, comme le sont les classifications scientifiques.

§ 706. Herbert Spencer étend les actions logiques aux animaux. Il dit [FN: § 706-1] : « (p. 184) Il y a encore un signe auquel les animaux intelligents distinguent le vivant du non-vivant : c'est l'*adaptation* du mouvement à ses fins. Quand un chat s'amuse d'une souris qu'il a attrapée, s'il la voit demeurer longtemps immobile, il la touche du bout de sa griffe pour la

faire courir. Évidemment le chat pense qu'un être vivant qu'on dérange cherchera à s'échapper, et que ce sera pour lui un moyen de recommencer la chasse. Non seulement il s'attend à un mouvement spontané, en ce sens que c'est la souris qui le produira ; mais il s'attend à voir ce mouvement dirigé dans un sens qui éloigne la souris du danger » (§ 63).

En gros, le fait est vrai ; la façon dont il est décrit est entièrement fautive ; et l'erreur consiste à supposer que l'animal raisonne comme un homme logique [FN: § 706-2] . 1° Les animaux n'ont pas la notion abstraite du *vivant* et du *non-vivant*. Il suffit d'observer attentivement un chien pour s'en assurer. Les animaux peuvent encore moins savoir ce que sont des fins et une adaptation. 2° Rien ne nous permet de croire que le chat pense qu'un être vivant qui vient à être secoué cherche à fuir. Le chat a l'habitude de toucher avec la patte tout petit objet, et si possible de le faire bouger ; et l'on n'observe pas la moindre différence, à ce point de vue, entre un porte-plume qu'il connaît bien, par exemple, et une souris ou un insecte. Il agit très certainement comme s'il n'avait pas ces notions abstraites de vivant et de non-vivant, dont le gratifie Spencer. 3° De même, il n'a pas de notions qui correspondent aux termes abstraits indiquant un mouvement qui éloigne la souris du danger. Qui veut s'en assurer n'a qu'à prendre une boule de papier, l'attacher à un fil et la faire bouger, en l'approchant on en l'éloignant du chat. Il verra que celui-ci saute également sur la boule, qu'elle se meuve dans un sens ou dans l'autre. Laissez ensuite la boule immobile, au milieu de la chambre, et vous verrez bientôt le chat s'approcher et la toucher avec la patte, d'une manière tout à fait semblable, identique à celle dont il touche une souris ; il n'y a vraiment pas la moindre différence ; et pourtant, ici l'on ne peut dire avec Spencer qu'« un être vivant qu'on dérange cherchera à s'échapper ». Et si l'on venait à objecter qu'il croit la boule de papier vivante, cela signifierait qu'il est incapable de distinguer le vivant du non-vivant, et tout le raisonnement de Spencer tomberait. En tout cas, on voit clairement que Spencer a simplement traduit dans le langage des actions logiques, les actions non-logiques du chat. D'autres traduisent de la même façon les actions non-logiques des hommes.

§ 707. Le même Spencer passe des animaux aux hommes [FN: § 707-1] . « (p. 186) Disons-nous que l'homme primitif est moins intelligent que les animaux inférieurs, moins intelligent que les oiseaux et les reptiles, moins même que les insectes ? À moins de cela, il faut dire que l'homme primitif distingue le vivant du non-vivant, et, si nous lui accordons plus d'intelligence qu'aux bêtes, il faut conclure qu'il le distingue mieux qu'elles ».

Cette manière de raisonner serait excellente si les actions étaient exclusivement logiques ; elle n'a pas la moindre valeur pour les actions non-logiques. Elle prouve trop ; c'est pourquoi elle ne prouve rien. Si elle était valable, elle aurait pour conséquence que l'homme, qui est certainement plus intelligent que les cerceris, doit distinguer mieux qu'eux les espèces de coléoptères dont les cerceris font leur proie. Adressez-vous si vous voulez à un homme très intelligent, même très instruit dans toutes les sciences, sauf en entomologie, et demandez-lui de vous trouver l'un de ces coléoptères. Vous verrez qu'il en est absolument incapable.

§ 708. Spencer a une autre théorie animiste, qui, développée, le conduit à un néo-évhémérisme dont le résultat est le même que celui de l'ancien ; mais la démonstration est différente. L'ancien évhémérisme possédait des preuves pseudo-historiques ; le nouveau tire ses preuves des déductions logiques de certains faits qui nous paraissent probables. Il y a quelque analogie avec l'évolution qui, dans la religion, substitue le consentement interne à l'autorité externe.

§ 709. Spencer suppose que le sauvage interprète ses rêves, le phénomène de la catalepsie et celui de la mort, avec une logique rigoureuse. Par une suite de déductions ingénieuses, le sauvage tire la conclusion qu'il existe un double de l'homme, qui peut se séparer du corps ; et il étend cette conclusion aux plantes et aux objets inanimés. Puisqu'on ne voit, dans la syncope et dans la catalepsie, qu'un état temporaire, le sauvage, raisonnant comme Spencer trouve qu'il doit raisonner, croit que la mort est aussi temporaire, ou que si elle est définitive, c'est parce que le double est trop longtemps loin du corps [FN: § 709-1] . « (p. 255) La croyance à la réanimation suppose la croyance à une vie subséquente ». Par conséquent, toujours suivant la logique, naît l'idée d'un autre monde. « (p. 294, § 114). La transition d'un séjour sur une montagne à un séjour dans le ciel, tel que les hommes primitifs conçoivent le ciel, ne présente aucune difficulté ». Et voilà le ciel peuplé de doubles d'hommes. « (p. 295, § 114) Mais,... l'origine qui fait descendre les hommes d'en haut, qui entraîne à croire que les morts vivent sur des sommets ou dans les cieux, n'est pas la seule origine possible ; il y en a une autre, qui est même probable et qui ne mène pas à la même conclusion ; au contraire, elle réserve cette demeure céleste à une race d'êtres différents à l'exclusion de toute autre ». Cette race est constituée par des « (p. 297, § 114) chefs appartenant à une race d'envahisseurs, importateurs de connaissances, de métiers, d'arts, d'engins, inconnus aux indigènes, passant pour des êtres d'un ordre supérieur, comme les hommes civilisés le sont aujourd'hui aux yeux des sauvages... ». Ces hommes se sont établis sur les sommets, près des nuages, et sont devenus des habitants du ciel, des divinités.

§ 710. L'origine des dieux connue de cette manière, nous expliquons facilement les autres phénomènes religieux [FN: § 710-1] . « (p. 437, § 162)... le culte du fétiche est le culte d'un esprit résidant dans le fétiche, ou d'un être surnaturel dérivé du fétiche... ». « (p. 443, § 164) Les sacrifices propitiatoires aux morts, d'abord origine des rites funèbres, plus tard des observances qui constituent le culte d'une manière générale, aboutissent donc, entre autres résultats différents, à l'idolâtrie et au fétichisme ».

Nous verrons plus loin (§ 793 et sv.) comment, de sa théorie, Spencer tire aussi l'explication du totémisme et des mythes analogues aux mythes solaires.

§ 711. La théorie de Spencer n'est ni meilleure ni pire que d'autres du même genre qui ont toutes le même caractère ; c'est-à-dire qu'on y prend pour prémisses certains faits supposés, mais qui sont *grosso modo* d'accord avec les faits observés ; puis on raisonne comme on *croit*

que « l'homme primitif » a dû raisonner, et de ces prémisses on tire certaines conclusions. On est persuadé d'avoir ainsi découvert la façon dont certains phénomènes se sont produits, en des temps pour lesquels tout souvenir historique ou expérimental nous fait défaut.

§ 712. Dans ces théories, il y a une partie expérimentalement vraie. L'erreur consiste à passer du particulier au général, comme le ferait celui qui, ayant vu une forêt de sapins, affirmerait que toutes les forêts sont de sapins. Cette part de vérité expérimentale est notable dans le *totémisme*. Salomon Reinach propose d'énoncer de la façon suivante le code du totémisme [FN: § 712-1] . « (p. 17) 1° Certains animaux ne sont ni tués, ni mangés, mais les hommes en élèvent des spécimens et leur donnent des soins (p. 18.) 2° On porte le deuil d'un animal mort accidentellement et on l'enterre avec les mêmes honneurs que les membres du clan. 3° L'interdiction alimentaire ne porte quelquefois que sur une partie du corps d'un animal. 4°, Quand les animaux qu'on s'abstient de tuer ordinairement le sont sous l'empire d'une nécessité urgente, on leur adresse des excuses ou l'on s'efforce, par divers artifices, d'atténuer la violation du *tabou* c'est-à-dire le meurtre. (p. 19) 5° On pleure l'animal *tabou* après l'avoir sacrifié rituellement. (p. 20) 6° Les hommes revêtent la peau de certains animaux, en particulier dans les cérémonies religieuses; là où le totémisme existe, ces animaux sont des totems. (p. 21) 7° Les clans et les individus prennent des noms d'animaux; là où le totémisme existe, ces animaux sont des totems. (p. 22) 8° Nombre de clans font figurer des images d'animaux sur leurs enseignes et sur leurs armes ; nombre d'hommes les peignent sur leurs corps ou les y impriment par les procédés du tatouage. (p. 23) 9° Les animaux totem, lorsqu'ils sont dangereux, passent pour épargner les membres du clan totémique, mais seulement ceux qui appartiennent à ce clan par la naissance. (p. 24) 10° Les animaux totem secourent et protègent les membres du clan totémique. 11° Les animaux totem annoncent l'avenir à leurs fidèles et leur servent de guides. (p. 25-26) 12° Les membres d'un clan totémique se croient très souvent apparentés à l'animal totem par le lien d'une descendance commune ».

§ 713. Ce code est trop détaillé, trop précis [FN: § 713-1]. On représente mieux les faits, en disant que le totémisme, tel qu'il est compris par différents auteurs (§ 718-1), est un état d'esprit dans lequel on respecte, on honore, on révère certains animaux, auxquels on croit être uni par certains liens, auxquels on rend des services et dont on en attend.

§ 714. Beaucoup d'auteurs se sont occupés de ces phénomènes, et, comme il arrive habituellement, on a voulu donner un caractère général à ce qui est seulement particulier. Dans le totémisme, on a cru trouver jusqu'à l'origine de la « religion ». Partout où l'on a trouvé quelque fait, même vaguement semblable à celui du totémisme, on a cru démontrer que là existait le totémisme. Salomon Reinach cite un grand nombre de ces preuves. Frazer fait encore pire : l'allusion la plus lointaine à un animal lui suffit pour y voir le totémisme.

§ 715. Probablement sans s'en apercevoir, ces auteurs raisonnent comme le paléontologiste qui, trouvant quelques os fossiles, peut reconstituer l'animal auquel ils appartiennent. Mais les deux cas sont très différents. L'animal est certainement un être unique, dont les parties ont des liaisons nécessaires ; par exemple la dentition et l'alimentation. Il n'existe rien de semblable pour le complexe artificiel auquel on a donné le nom de totémisme. Il est impossible que la mâchoire d'un lion appartienne à un animal herbivore. Il se peut très bien que le fait d'honorer un animal ne soit pas lié à tous les autres caractères que l'on veut attribuer au totémisme.

§ 716. Comme d'habitude, voyons ce que dit l'expérience (547). Supposons que, dans un grand nombre de siècles, on n'ait que peu de renseignements, recueillis çà et là, sur la république de Florence. On constate que cette république entretenait des lions, que la rue où étaient logés ces animaux s'appelait *Via dei Leoni* et qu'elle conserva ce nom durant des siècles. En outre, des fouilles pratiquées à l'endroit où se trouvait la ville de Florence, ont amené la découverte de nombreux petits lions de pierre appelés *marzocchi* ; et l'on sait aussi que lorsque la république de Florence faisait la conquête de quelque territoire, elle y érigeait une colonne surmontée du *marzocco*. *Quoi* encore ? Il existe des légendes qui montrent que, comme le veut le code du totémisme, les lions respectaient les citoyens florentins [FN: § 716-1]. De cette façon, nous avons un faisceau de preuves bien plus importantes que celles dont se contentent les partisans du totémisme, dans des cas semblables ; et si nous devons les suivre dans leurs déductions, nous sommes forcés d'admettre que le lion a été le totem des Florentins, aux temps de leur république. Pourtant, nous sommes tout à fait certains que cela n'a pas été ; et il n'y a pas la moindre probabilité que cela ait eu lieu en des temps plus anciens, et que le *marzocco* ait été le totem des Florentins, aux temps de la république romaine, ou même à une époque plus reculée. Donc, si, dans ce cas, les preuves recueillies ne démontrent pas le totémisme, comment des preuves moins nombreuses, moins solides, pourraient-elles bien le démontrer, en des cas semblables ?

§ 717. On a découvert à Muri, près Berne, un groupe représentant une déesse (?) et une ourse ; rien de plus. On y voit la preuve de l'existence d'un *clan* totémique, dont le totem était l'ours [FN: § 717-1] . Si c'est là une preuve solide, pourquoi ne pourrions-nous pas aussi bien conclure que Venise était habitée par un clan totémique dont le totem était le lion ? C'est plus d'un seul et unique groupe, qu'on y trouve ! À Venise, on en voit beaucoup qui figurent un homme et un lion. Nous savons que l'homme est Saint Marc ; mais si nous ne le savions pas, nous pourrions le prendre pour un dieu, de même que l'image bernoise a été assimilée à celle d'une déesse ; et si celle-ci et son ourse sont la preuve d'un clan totémique, pourquoi l'image de Saint Marc et de son lion ne le serait-elle pas également ?

Si le raisonnement touchant le groupe bernois n'avait d'autre but que d'indiquer la voie à suivre dans nos recherches, on pourrait l'accepter, parce qu'en ce cas il s'appliquerait également bien à Florence et à Venise. Pour Berne, nos recherches ne peuvent être poussées

plus avant, toute autre preuve faisant défaut, et nous nous arrêtons sans rien conclure. Pour Florence et Venise, il existe des preuves historiques; et nous allons de l'avant, jusqu'à conclure qu'il n'y a pas trace de totémisme.

§ 718. Tel qu'il est entendu par plus d'un auteur [FN: § 718-1] , le totémisme possède plusieurs caractères : *A, B, C, D,...* Nous venons de voir que si *A* se trouve chez un certain peuple, on ne peut conclure que *B, C, D,...* existent aussi... Vice-versa, si *A* n'existe pas, on ne peut conclure que *B, C, D* n'existent pas non plus.

§ 719. Cette considération enlève toute efficacité à certaines critiques que Foucart adresse au totémisme. Par exemple. il observe que [FN:§ 719-1] « (p. 72) tous les membres de la tribu indienne se disent descendants et parents de l'animal totem. Seul le (p. 73) chef égyptien est le descendant du dieu animal. Le Pharaon de l'époque historique est le seul qui soit le fils de l'Épervier, qui porte son nom, et qui, en cette qualité, soit l'héritier du royaume de l'Épervier et le prêtre de l'Épervier. Le reste des hommes de la nation ne sont pas et ne prétendent pas être Éperviers ». On pourrait objecter que les chefs ont peut-être usurpé et se sont approprié exclusivement ce qui jadis était à tous. Mais même si l'on néglige cette observation, et toute autre semblable, la critique de Foucart prouverait seulement qu'il existe une variété de totémisme, qui a le caractère indiqué par lui ; tandis qu'elle ne prouve rien contre le totémisme en général. Pour qu'elle puisse prouver quelque chose dans ce sens, il faudrait que le totémisme fût un corps indivisible. Nous pouvons répéter cela pour d'autres critiques. En somme, Foucart a démontré que le code totémique de Salomon Reinach ne s'appliquait pas à l'Égypte, telle que nous la connaissons ; mais il n'a pas du tout démontré que les Égyptiens n'ont pas eu avec les animaux, des rapports semblables à ceux que le totémisme nous a fait connaître.

On peut faire des observations semblables au sujet de la théorie qui voit dans la magie l'origine de la religion.

§ 720. (*B -β 3*) *Les faits historiques sont des déviations d'un type ou constituent une série ayant une limite* [FN: § 720-1] . Souvent, pour les auteurs de ces théories, elles ont un principe supérieur à l'expérience, et devraient par conséquent prendre place dans le genre (γ) de la I^e classe ; mais elles sont exposées uniquement comme des théories expérimentales, et rentrent donc dans ce genre [FN: § 720-2].

§ 721. Nous avons l'hypothèse d'un état primitif de perfection religieuse. Cette perfection se retrouve dans une des religions contemporaines, qui est naturellement la vraie religion. Les autres, que l'histoire nous fait connaître, sont des déviations corrompues du type. Nous avons aussi l'hypothèse contraire. Les diverses religions historiques sont des tentatives imparfaites, qui approchent peu à peu de la perfection. Cette perfection est au terme dont nous nous approchons avec les déviations. Dans l'hypothèse précédente, elle était à l'origine,

et les déviations nous éloignaient de la perfection. Les controverses touchant un état primitif de perfection religieuse importent surtout pour l'attaque et la défense des religions juive et chrétienne ; elles sont donc en partie étrangères au domaine de la sociologie.

§ 722. Pendant de longs siècles, en Europe, cet état de perfection était un dogme que l'on ne pouvait mettre en doute sans danger. Puis est venue la réaction ; et à ce dogme on en a substitué un autre, qui n'est pas encore imposé directement par le bras séculier, et qui place l'état de perfection au terme de l'évolution.

§ 723. Nous devons rester étrangers à cette controverse, et nous tenir exclusivement dans le domaine de la science expérimentale. Celui qui a la foi peut aussi rester dans ce domaine, pourvu qu'il veuille séparer la foi de l'expérience. C'est du moins ce que le P. Marie-Joseph Lagrange affirme vouloir faire dans son livre : *Études sur les religions sémitiques* ; et c'est ce que n'affirment ni ne font certains sectaires du dieu Progrès, comme MM. Aulard, Bayet et Cie [FN: § 723-1].

§ 724. Si nous voulons nous en tenir exclusivement aux faits, nous verrons que le phénomène n'est pas uniformément croissant, *ab*, ou décroissant, mais qu'il suit une ligne ondulée *pqrst*, qui tantôt monte, tantôt descend.

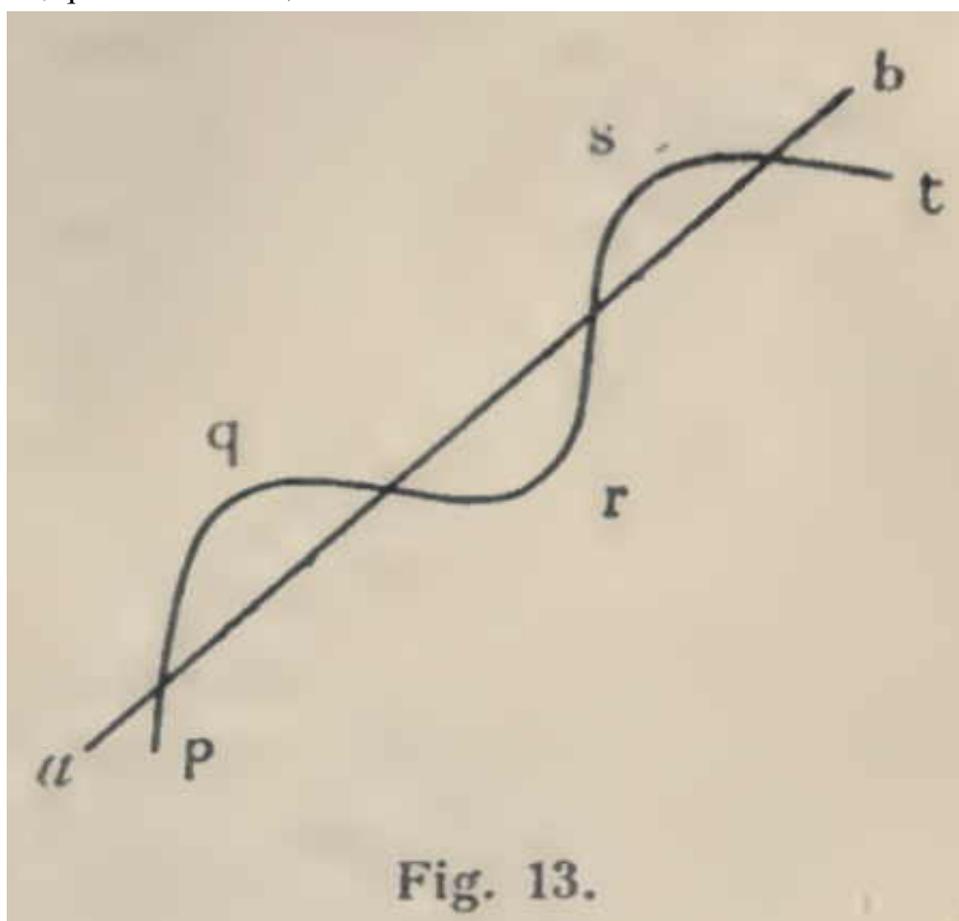


Figure 13.

§ 725. Les mythologies d'Hésiode et d'Homère sont certainement moins abstraites, moins subtiles que la religion de Platon, laquelle l'est encore plus que celle de l'Évangile et des premiers Pères de l'Église. Il paraît probable que la Grèce ancienne, après une période archaïque de civilisation, a eu un moyen-âge, suivi d'une renaissance ; et l'on a ainsi un phénomène analogue à celui qui s'est produit en Europe, depuis les temps de la république romaine jusqu'aux nôtres.

§ 726. L'étude de la religion égyptienne paraît conduire aussi à des résultats semblables. Elle nous révèle plusieurs oscillations. Étudiant la dernière religion de l'ancienne Égypte, Erman dit [FN: § 726-1] : « (p. 238) Qui a suivi jusqu'à ce moment le développement de la religion égyptienne pourrait penser qu'elle marchait à sa complète dissolution et à une fin rapide. Le peuple égyptien, épuisé dans ses forces et semblant se survivre, était devenu une proie pour les conquérants étrangers. Et cependant, ce peuple vieillard se releva encore une fois et sa religion reprit avec lui une vie nouvelle, sinon une nouvelle jeunesse. Vers la fin du huitième siècle, nous rencontrons ce symptôme remarquable d'une envolée vers les idées du peuple... (p. 239) À ce retour vers l'ancien esprit égyptien, la religion gagna elle aussi une nouvelle force, et plus que jamais elle pénétra l'existence entière du peuple, comme si elle était l'unique objet de cette vie... (p. 239) Mais justement, c'est au milieu de ces dispositions que le côté étrange de la foi égyptienne, tel que la vénération des (p. 240) animaux prend son développement le plus excessif ».

§ 727. Si l'on raisonnait *a priori*, on serait porté à croire que l'adoration des animaux a commencé par comprendre toute l'espèce, puis s'est restreinte. Au contraire, du moins pour l'une des oscillations que l'on a pu observer, l'adoration d'un animal s'est étendue à tous les autres animaux de la même espèce. Prenons garde, d'autre part, que cela ne démontre pas le moins du monde que cette oscillation n'ait pas été précédée d'une autre en sens contraire.

§ 728. La théorie qui place la perfection au terme de l'évolution est généralement unie à une autre, que nous avons souvent rappelée, et suivant laquelle les sauvages contemporains sont très semblables aux ancêtres préhistoriques des peuples civilisés (§ 291). De cette manière, on a deux points fixes, pour déterminer la ligne de l'évolution; et, en la prolongeant suffisamment, on obtient, ou l'on croit obtenir, la limite [FN: § 728-1] dont l'évolution s'approchera désormais.

§ 729. Par exemple, Spencer veut s'opposer à la théorie qui attribue le culte des ancêtres aux races inférieures. Il objecte [FN: § 729-1] qu'il est étrange que « (p. 401) les partisans de la doctrine évolutionniste admettent et même affirment une différence aussi profonde entre les esprits des diverses races humaines ». « Ceux qui croient que la création est une œuvre de mains peuvent sans contradiction admettre que les Aryens et les Sémites ont été dotés par voie surnaturelle de conceptions plus élevées que celles des Touraniens : si les espèces

animales (p. 402) ont été créées avec des différences fondamentales, pourquoi n'en serait-il pas de même des variétés humaines ? Mais il faut une inconséquence rare pour affirmer que le type humain est sorti par évolution des types inférieurs, et pour nier ensuite que les races humaines supérieures soient sorties par évolution, mentale aussi bien que physique, des races inférieures, et qu'elles aient dû posséder jadis les conceptions générales que les races inférieures possèdent encore ».

§ 730. C'est là un raisonnement suivant la métaphysique et non suivant la science expérimentale. D'abord, on ne peut enfermer les rapports des faits présents et des faits passés, dans le dilemme : ou création ou évolution unique (§ 344). Puis, en admettant même pour un instant la doctrine de l'évolution unique, il n'est pas prouvé que les races inférieures contemporaines soient identiques à nos ancêtres préhistoriques ; au contraire, il est plutôt probable qu'elles en diffèrent beaucoup, ne serait-ce que pour la raison qu'elles manquent de ces dispositions qui ont produit la civilisation de nos races. Il n'y a pas de preuve non plus que l'évolution mentale doive être parallèle à l'évolution physique. Enfin, même si elle lui était parallèle, pourquoi l'évolution mentale n'aurait-elle pas pu, d'un tronc commun *M*, pousser deux branches *A* et *B*, dont l'une aurait abouti au culte des ancêtres, et l'autre à une croyance différente ? Une évolution semblable a certainement eu lieu pour le physique, si l'on admet un tronc commun *M*, puisque nous avons maintenant au moins les trois branches des races blanche, noire et rouge.

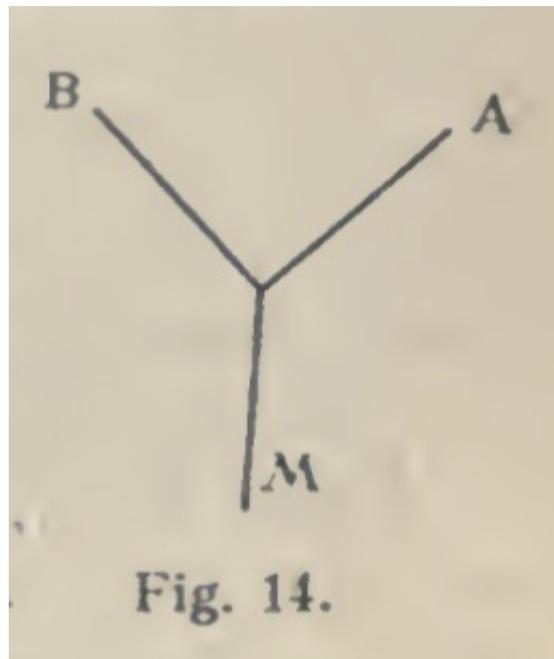


Figure 14

§ 731. La théorie suivant laquelle les sauvages contemporains sont identiques ou au moins semblables aux ancêtres préhistoriques des peuples civilisés, rencontre maintenant beaucoup de contradicteurs [FN: § 731-1]. Mais, comme il arrive généralement, on est allé d'un extrême à l'autre, en affirmant que les sauvages représentent la sénilité des races

humaines, plutôt que leur enfance. On voit ici l'effet de la croyance qui place l'état parfait au commencement de l'« évolution », au lieu de le placer à la fin. Mais les faits échappent à ces idées *a priori*. Si, pour les anciens Gaulois d'avant la conquête romaine, on ne veut d'autres points de comparaison que les sauvages, ou les Français contemporains, il est manifeste qu'ils se rapprochent plus du premier terme de comparaison que du second ; et l'on ne peut admettre que les sauvages contemporains s'éloignent plus que les anciens Gaulois, de nos Français contemporains.

§ 732. La « série historique » des saint-simoniens [FN: § 732-1], quand on l'envisage au point de vue de la démonstration expérimentale qu'ils croient pouvoir en donner, appartient à ce genre, de même aussi la théorie des trois états de A. Comte. Ajoutons-y la théorie de la *prémorale*, de Herbert Spencer. Il veut tirer la morale de l'expérience, et tombe sur des faits qui ne s'accordent pas avec ses idées. Pour les exclure, il dit qu'ils n'appartiennent pas à la morale, mais à la *prémorale*.

§ 733. (B-β 4) *Les mythes, etc., sont des imitations d'autres mythes semblables*. D'après ce principe, partout où l'on rencontre deux institutions semblables, on admet que l'une est la copie de l'autre. Ici aussi l'erreur consiste seulement à vouloir généraliser un fait qui est tout à fait vrai dans des cas particuliers, et à dépasser ainsi l'expérience.

§ 734. Comme d'habitude, employons la méthode indiquée au § 547. Nous avons des exemples remarquables d'institution, presque identiques, et qui ne paraissent vraiment pas avoir été copiées l'une de l'autre. Pétrone décrit de la façon suivante une coutume de Marseille [FN: § 734-1] : « Quand les Marseillais étaient affligés de la peste, un pauvre s'offrait pour être entretenu, durant une année entière, par les deniers publics et avec les meilleurs mets. Puis, orné de verveine et couvert de vêtements sacrés, on le portait par toute la ville, accompagné de malédictions, afin que tous les maux de la ville retombassent sur lui ; enfin il était jeté [dans la mer] ».

§ 735. Au Mexique, les Aztèques avaient chaque année une cérémonie semblable. Ils choisissaient un jeune homme parmi les prisonniers. (p. 125) Désigné pour mourir une année à l'avance, ce jeune homme, à dater de ce jour, portait les mêmes vêtements que l'idole [du dieu Tezcatlipoca.] Il parcourait la ville à son gré, mais toujours escorté de gardes, et on l'adorait comme l'image de la divinité suprême. Vingt jours avant la fête, on mariait ce malheureux à quatre jeunes filles et, durant les cinq derniers jours, on lui procurait tous les plaisirs possibles. Le matin de la fête, on le conduisait au temple en grande pompe, et, un instant avant d'y arriver, il adressait ses adieux à (p. 126) ses femmes. Il accompagnait l'idole dans la procession... ; puis, l'heure du sacrifice venue, on l'étendait devant l'autel, où le grand prêtre, avec des façons respectueuses, lui ouvrait la poitrine et lui arrachait le cœur [FN: § 735 note 1)] ».

§ 736. L'idée commune d'une année entière de délices, suivie de la mort, n'a pas été transmise des Marseillais aux anciens Mexicains ou vice versa ; elle est née spontanément aux deux endroits. Cette même idée fait partie d'une autre, plus générale, qui plaît beaucoup aux hommes ; c'est le désir de combiner des choses contraires, opposées (§ 910 et sv.). De là partent une infinité de branches qui, d'une origine commune, aboutissent à divers phénomènes concrets.

§ 737. Frazer puis Reinach remarquèrent l'une de ces branches, laquelle, à son tour, se divise en d'autres [FN: § 737-1] . Reinach commence par rappeler « (p. 332) une coutume périodique analogue à celle des Saturnales romaines et caractérisée par la suspension momentanée des lois civiles et morales... Leur trait caractéristique [des Saturnales] était la licence permise aux esclaves, qui devenaient pour un temps les maîtres de la maison ». Voilà le contraste. Au moyen âge, nous aurons un autre contraste analogue mais non identique, dans la *fête des fous* [FN: § 737-2]. « (p. 333) En province, les choses se passaient de même, mais avec des traits, si l'on peut dire, plus archaïques [cela peut être ; mais Reinach ne donne aucune preuve de cet archaïsme]. Nous connaissons les détails de la fête des Saturnales dans une troupe de soldats romains campés sur le Danube, à Durostolum, sous les règnes de Maximien et de Dioclétien ; ils se sont conservés dans une relation du martyre de saint Dasius, publiée en 1897, d'après un manuscrit grec de la Bibliothèque Nationale, par M. Cumont [cette source est peut-être un peu suspecte ; dans les actes des martyrs, il y a souvent plus de foi que de vérité historique].

Trente jours avant la fête, les soldats désignaient au sort un beau jeune homme qu'ils habillaient en roi et qui, censé représenter le bon roi Saturne, paraissait entouré d'une brillante escorte, avec le droit d'user et d'abuser de sa puissance. Le trentième jour, on l'obligeait à se tuer sur l'autel du Dieu Saturne qu'il personnifiait... Le roi des Saturnales à Rome n'est plus, à l'époque classique, qu'un roi de théâtre, un pâtre inoffensif; mais l'histoire de saint Dasius paraît prouver qu'à une époque plus ancienne ce roi perdait la vie avec la couronne... ». Et voilà l'erreur habituelle, de vouloir que l'évolution puisse se faire seulement suivant une ligne continue (§ 344). À supposer que le fait de saint Dasius soit vrai, pourquoi donc ce fait, arrivé *après* l'institution des Saturnales, à Rome, doit-il représenter un fait arrivé avant, et dont les Saturnales seraient la conséquence ? Et dans cette ligne continue, où plaçons-nous le fait des Mexicains ? Il est plus probable que celui-ci, le fait de Marseille et d'autres analogues, sont comme les extrémités *A, B, C, D...*, de branches qui divergent d'un tronc commun *T*, et parmi lesquelles il peut s'en trouver, comme les Saturnales *E* et la fête des fous *F*, qui donnent effectivement une évolution en ligne continue.

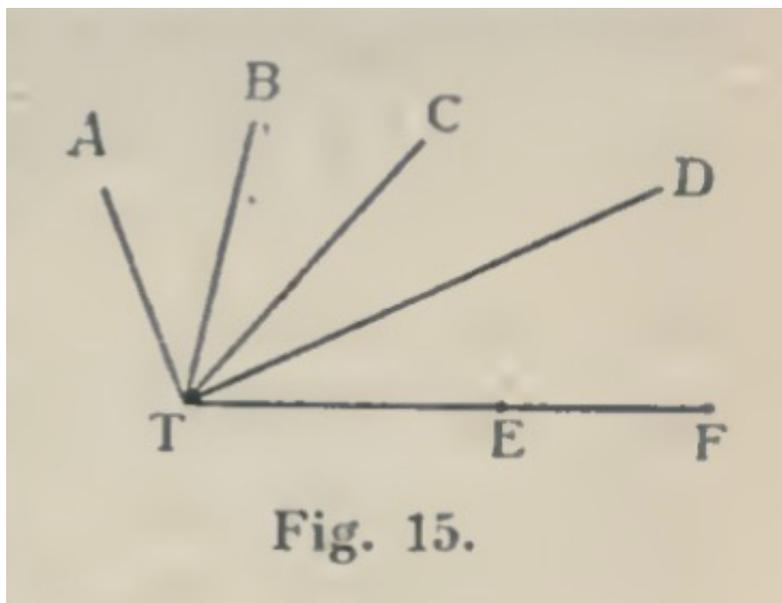


Figure 15

Reinach ajoute : « (p. 334) Des coutumes analogues aux Saturnales romaines existaient en Crète, à Thessalie, à Olympie, à Rhodes et ailleurs... Plus singulière encore était la fête des *Sacaea*, qui durait cinq jours à Babylone. Comme à Rome, les esclaves y devenaient les maîtres et, dans chaque maison, un esclave habillé en roi et portant le titre de *Zoganes* exerçait un éphémère pouvoir. En outre un condamné était habillé en roi et autorisé à se conduire en conséquence, jusqu'au point d'user des concubines royales ; à la fin de la fête, il était dépouillé de ses beaux vêtements, flagellé et pendu ou crucifié ». Puis Reinach remarque aussi la ressemblance de ces faits avec le récit d'Esther, avec celui d'une autre fête qu'on célébrait en Perse, et y ajoute ensuite le récit d'un fait historique, arrivé à Alexandrie, et raconté par Philon. De ces ressemblances, étendues au récit de la Passion du Christ, Reinach tire argument pour considérer ce récit comme mythique [FN: § 737-3].

§ 738. Il aurait pu étendre beaucoup plus les analogies qu'il avait remarquées, et aurait facilement trouvé une grande quantité de faits, de récits, de légendes, où l'on oppose le comble du bonheur au comble de la misère ; ou bien dans lesquels, par ironie ou pour un autre motif, on attribue des insignes de puissance au misérable, ou vice versa. La littérature de tous les pays puise largement à cette source ; et, sans se préoccuper de faits réels, elle nous donne, autant que nous voulons, des fables et des nouvelles. On pourrait, par exemple, citer le récit des *Mille et une nuits*, suivant lequel le pauvre Aboul-Hassân jouit, un jour, de tous les délices qui sont l'apanage du souverain, puis est bâtonné le lendemain, comme s'il était fou [FN: § 738-1]. Dans les romans grecs, on trouve habituellement une trame tissée dans le but de provoquer ce sentiment de contraste ; elle servit à Boccace pour les nouvelles de la cinquième journée, dans lesquelles « on traite de ce qui advint heureusement à un amant, après quelques graves et fâcheux accidents ».

Traitant des faits cités par Reinach, le P. Lagrange [FN: § 1] a très bien vu que les Sacées et autres fêtes analogues peuvent avoir des origines communes, mais qu'elles n'ont pas de rapport direct qui, par imitation ou autrement, fasse venir l'une de l'autre.

§ 739. Jusqu'ici, ce sont des produits de l'imagination. Mais les hommes aiment à placer le plus possible leurs fables dans la réalité, même sous de vaines apparences ; aussi a-t-on tiré de ces fictions diverses représentations théâtrales, toujours inoffensives à notre époque, mais qui, dans la Rome ancienne [FN: § 739-1], infligèrent parfois des souffrances réelles aux acteurs, et firent couler le sang. On prend ici sur le fait la transformation en actes de ce sentiment qui pousse à vouloir les contrastes, et qui donne naissance tant aux représentations sanglantes de Rome qu'à celles du Mexique.

§ 740. Tous ces récits, toutes ces représentations de faits ou ces faits eux-mêmes ont un noyau commun. C'est un autre exemple d'un phénomène dont nous avons déjà traité à propos de la faculté de produire ou d'éloigner les tempêtes (§ 186 et sv.), et qu'au chapitre suivant nous verrons être général. Nous retrouverons alors le noyau remarqué ici (§ 913 et sv.). Mais les récits, les représentations, les faits dans lesquels existe un caractère commun, ont aussi d'autres caractères qui les rendent différents et leur font constituer diverses catégories. On peut, par conséquent, les séparer en plusieurs genres, et cela de plusieurs manières, suivant le critère qu'on choisit pour la classification.

§ 741. La réalité peut être un premier critère. Nous placerons donc les simples fictions, comme les nouvelles de Boccace, dans une catégorie (*a*). Une autre catégorie, (*b*), contiendra les représentations scéniques de fictions. Nous y mettrons les tragédies, les drames, où l'on n'accomplit pas pour de vrai le fait d'Alexandrie raconté par Philon, la fête des fous, etc. Il y aura une catégorie (*c*), où la représentation est mêlée de réalité, où elle se fait pour de bon. Nous y mettrons, d'une part, les Saturnales, et d'autre part, les représentations sanglantes du cirque romain. Enfin viendra une catégorie (*d*), où la réalité est complète et où le sentiment des contrastes donne seul la forme. Nous y mettrons les faits de Marseille et du Mexique.

Le critère peut être tout autre ; c'est-à-dire qu'on peut considérer jusqu'où le contraste est poussé. Nous aurons ainsi une catégorie (1), dans laquelle le contraste consiste seulement à attribuer aux hommes ou aux choses des caractères qui ne jurent pas avec la réalité. Dans cette catégorie figureront le fait d'Alexandrie, la fête des fous, un très grand nombre de récits où le niais se montre homme d'esprit, ou vice versa, etc. (§ 668-3, 737-2). Dans une autre catégorie, (2), le contraste est poussé à l'extrême : un état heureux est suivi du pire malheur, ou vice versa. Les tragédies grecques renferment des parties importantes qui appartiennent à cette catégorie ; et c'est surtout la puissance de ce sentiment de contraste qui leur donne le sublime. Dans cette catégorie, nous placerons aussi les faits de Marseille et du Mexique. Au fond, le sentiment de contraste, qui naît de la vue du puissant et glorieux Agamemnon tombant sous la hache de Clytemnestre, n'est pas très différent du sentiment qu'on éprouve du fait d'un jeune homme qui est tué, après avoir joui, durant une année, de tous les plaisirs de la vie. On pourrait choisir d'autres critères, qui donneraient d'autres classifications, toujours au point de vue des sentiments ou des actions non-logiques.

D'autres points de vue, tels que ceux des actions logiques ou de la réalité expérimentale, nous transporterait dans un tout autre domaine et séparerait entièrement les objets qui, au point de vue des actions non-logiques, font partie d'une même catégorie. Par exemple, la tragédie d'Agamemnon et le fait du Mexique devraient se trouver dans des classes différentes.

§ 742. Dans les faits concrets, on peut trouver des mélanges de ces types. En outre, d'autres sentiments, certaines déductions logiques, des ornements de rhétorique, etc., s'y ajoutent (chap. VI et VII). Nous ne nous en occupons pas pour le moment ; nous voulions seulement donner un exemple des branches nombreuses et variées qui se séparent du tronc d'un même sentiment.

§ 743. En attendant, on voit, et l'on verra mieux par de nouveaux exemples (§ 746 à 763), qu'il n'y a que peu de chose ou rien à inférer de la similitude de certains faits, en ce sens que l'un serait imité d'un autre, ou qu'il tirerait son origine d'une autre transformation directe ; et l'on ne peut pas traiter d'artificielle ou de mythique la ressemblance de ces faits : elle peut fort bien être réelle, reproduisant ainsi le sentiment dont elle a pris naissance [FN: § 743-1].

§ 744. C'est pourquoi le P. Lagrange a raison de rejeter le raisonnement par lequel Salomon Reinach voudrait prouver que le récit évangélique de la Passion du Christ est une simple reproduction d'une légende ou d'un rite païen [FN: § 744-1]. Il cite divers faits de malheureux auxquels on accordait des plaisirs et l'on faisait fête, pour les maltraiter ensuite. L'un de ces faits, celui d'Alexandrie, raconté par Philon, doit être exclu ; car il ne fait pas partie des catégories (c) et (d) (§ 741) dont Reinach se prévaut, pour démontrer que le récit de la Passion du Christ est un mythe imité de fêtes existantes. Ceux qui restent prouvent bien peu de chose ; ils ne prouvent même rien, si ce n'est que dans la Passion du Christ se manifeste le sentiment de contraste, qui apparaît dans une infinité d'autres faits (§ 913 et sv.).

Si le raisonnement de Reinach était solide, pourquoi justement le récit de la Passion du Christ serait-il seul imité des autres récits, et pourquoi une partie de ceux-ci ne seraient-ils pas également imités d'autres récits ? Ensuite, si tous les faits où apparaît le sentiment de contraste, manifesté dans les Sacées ou en d'autres cérémonies analogues, devaient être considérés comme mythiques, il resterait en vérité peu de réel dans une grande partie de l'histoire. Je n'entends nullement résoudre ici le problème de la vérité de tous ces faits ; je dis seulement que, de leur ressemblance, on ne peut rien déduire pour nier la vérité d'une partie d'entre eux et pour l'accorder à d'autres.

§ 745. On peut apporter beaucoup d'autres exemples d'institutions semblables, bien que non imitées l'une de l'autre. Hérodote rappelle une fête des lanternes, en Égypte [FN: § 745-1], qui ressemble à une fête chinoise, et que nous pouvons trouver semblable à celle des *rificolone*, à Florence. Il est certain qu'entre elles n'existe pas le rapport d'une imitation.

§ 746. L'institution des *Virgines Vestales*, à Rome, est parfaitement semblable à celle des Vierges du Soleil, au Pérou. À Rome, le *pontifex maximus* choisissait les Vestales. Au Pérou, un rôle semblable était rempli par une femme, qui était chef de ces vierges. À Rome et au Pérou, les vierges ainsi choisies conservaient le feu sacré et devaient observer une chasteté très stricte. Si elles y manquaient, elles étaient ensevelies vivantes. Naturellement, ceux qui expliquent tout par la logique savent et savent le pourquoi de ce genre de supplice, comme aussi de tout autre détail de ces deux institutions.

§ 747. D'abord, pourquoi élisait-on des vierges ? On a donné plusieurs explications, parmi lesquelles nous pouvons choisir à volonté. Denys d'Halicarnasse nous dit que Numa éleva un temple à Vesta et qu'il y confia le culte à des vierges, suivant l'usage des Latins. « Quelques difficultés surgissent à propos de ce qu'on garde dans le temple, et sur la raison pour laquelle le soin en est confié à des vierges. D'aucuns disent qu'on ne garde autre chose que le feu qui est visible à tout le monde, et que la garde en est confiée à des vierges plutôt qu'à des hommes, à cause de la ressemblance ; parce que le feu est sans tache, comme la vierge est pure, et qu'au plus chaste des dieux la chose la plus pure des mortels est agréable [FN: § 747-1] ».

Ovide (§ 747 note 2) pose la question : « Pourquoi la déesse a-t-elle des vierges comme ministres de son culte ? » et il répond que c'est parce que Vesta est vierge. « Qu'y a-t-il d'étrange à ce qu'une vierge veuille des vierges pour la servir et accomplir avec des mains chastes les cérémonies du culte ? Tu ne dois voir en Vesta qu'une flamme vive, et tu n'as jamais vu un corps naître de la flamme. Il est donc juste que celle qui ne produit ni ne reçoit aucune semence soit vierge, et qu'elle ait des compagnes de virginité ».

Cicéron est plus pratique [FN: § 747-3]. « Que des vierges accomplissent son culte [de Vesta], afin qu'elles veillent plus facilement à la garde du feu, et que les femmes sentent toute la chasteté que leur nature peut supporter ».

Plutarque a des explications en abondance. Dans *Numa* [FN: § 747-4] , il nous dit que ce roi confia aux Vestales la garde du feu immortel, « (5) soit parce qu'il voulait donner la garde de la nature pure et incorruptible du feu à des corps intacts et purs, soit parce qu'il estimait la stérilité et l'infécondité du feu en accord avec la virginité [FN: § 747-5] ». Puis dans *Camille* [FN: § 747-6] , voici apparaître d'autres explications ; et l'on nous dit (3) que le roi Numa institua le culte du feu parce qu'il est le principe de toute chose, et qu'il est l'image de la puissance éternelle qui gouverne tout. D'autres disent (6) que les Romains, comme les Grecs, font brûler le feu devant les choses sacrées, à cause de sa pureté.

§ 748. Mais le fait de la virginité des Vestales est loin d'être unique, et toutes ces explications logiques tombent d'elles-mêmes. Un courant de sentiment – non pas de logique – se fait sentir depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, mettant en rapport la virginité et le service des dieux ou de Dieu. La Pythie devait être vierge. Il va sans dire que les explications logiques ne manquent pas ; quand font-elles jamais défaut ? Loin de manquer, pour un seul

fait il y en a plusieurs ; toutes bonnes, voire excellentes, il s'entend. « On dit qu'autrefois les prophétesses étaient vierges, à cause de leur nature sans tache et de leur ressemblance avec Artémis [qui était vierge], et parce qu'elles étaient aptes à garder le secret des oracles [FN: § 748-1] ». Mais un Thessalien du nom d'Echécrate ayant enlevé et violé une Pythie dont il s'était épris, les habitants de Delphes firent une loi par laquelle, au lieu d'une vierge, c'était une femme de plus de cinquante ans qui devait être prophétesse. Mais il paraît que plus tard on recommença à donner cet emploi à de jeunes femmes. Tel est du moins ce qu'on peut déduire d'un passage de Plutarque [FN: § 748-2].

§ 749. Au temps de Pausanias, il y avait, sur les confins du pays des Orchomènes, dans les environs de Mantinée, un temple d'*Artémis Imnia*. Une jeune vierge était autrefois prêtresse de ce temple. Un certain Aristocrate, qui est quelque peu légendaire, viola cette vierge, qui s'était réfugiée dans le temple, auprès d'Artémis. Les Arcadiens le lapidèrent, et fixèrent ensuite comme loi qu' [FN: § 749-1] « au lieu d'une vierge, ils donnaient pour prêtresse à Artémis une femme qui avait eu des rapports avec des hommes ».

§ 750. Un autre temple d'Artémis Imnia avait un prêtre et une prêtresse qui devaient vivre dans la chasteté. Semblable était le devoir de ceux qui, à Éphèse, présidaient aux cènes, dans le temple d'Artémis ; mais ils ne restaient en charge qu'un an [FN: § 750-1] . Dans le temple de la Terre, près du fleuve Cratès, il y avait une femme qui devait avoir eu des rapports avec un seul homme, avant d'être nommée prêtresse, puis n'en devait plus connaître aucun [FN: § 750-2] .

§ 751. Au contraire, d'autres prêtresses restaient dans le temple tant qu'elles étaient vierges [FN: § 751-1] , et cessaient d'être prêtresses quand elles se mariaient. Plus prudents étaient les Tégéens, qui donnaient à Athéna une prêtresse qui gardait cet emploi seulement jusqu'à l'âge de la puberté [FN: § 751-2] . À Athènes, la femme de l'archonte-roi devait avoir été épousée par lui, vierge [FN: § 751-3] . On sait que chez les Israélites, le prêtre devait épouser une vierge [FN: § 751-4] .

§ 752. La virginité n'était pas la seule qualité exigée d'une Vestale il fallait encore qu'elle n'eût pas de défauts corporels, qu'elle ne fût ni sourde ni muette. À l'âge où elle était prise par le pontife pour le service de Vesta, elle devait avoir son père et sa mère vivants, ou, comme disaient les Latins, être *matrima* et *patrima* ; elle devait être de famille honorable, etc. [FN: § 752-1] De même, les victimes offertes aux dieux devaient être parfaites. Ce sentiment de la perfection des personnes et des choses mises au service des dieux, ou qui leur sont offertes, persiste depuis l'antiquité jusqu'à nos jours [FN: § 752-2].

§ 753. Il est tout à fait manifeste que ce n'est pas dans cette variété d'explications logiques que nous devons chercher la cause de ces faits, et que nous la trouverons uniquement si nous dirigeons nos recherches vers certains sentiments, dont les dits faits tirent origine, de même que les explications qu'on en donne.

§ 754. Passons maintenant au fait du supplice identique pour les Vestales, à Rome, et pour les Vierges du Soleil, au Pérou, qui étaient ensevelies vivantes si elles manquaient à leur vœu de chasteté. À Rome, on portait la Vestale coupable [FN: § 754-1] « (p. 28) dans une bière au campus *sceleratus* à (p. 29) la porte Colline ; là on la fustigeait, puis on l'enterrait toute vivante, sans oser la tuer, parce qu'on regardait comme un *nefas* de faire périr d'une mort violente une personne vouée à la divinité ».

Si cette explication ne vous satisfait pas, en voici une autre : on brûle les morts. Ne serait-il pas injuste de brûler celle qui n'a pas bien gardé le feu ? [FN: § 754-2] En voulez-vous une autre ? On remettait la coupable aux dieux, en leur laissant le soin de la châtier.

§ 755. Si vous n'êtes pas encore satisfaits, nous trouverons autre chose. A. Réville a découvert l'explication suivante, qui peut servir pour Rome et pour le Pérou [FN: § 755 note 1)].

« N'est-il pas étonnant que le supplice réservé [au Pérou] à celles qui le violaient [le vœu de chasteté] fût exactement le même que celui qui punissait à Rome la vestale impudique ! Elles étaient enterrées vivantes. Cette ressemblance tient à ce que dans les deux pays la coupable était considérée comme odieuse désormais aux divinités du jour, de la lumière; elle avait provoqué leur colère, il ne fallait pas continuer à leur infliger la vue d'un être digne de tous leurs ressentiments, elle ne pouvait plus qu'être vouée aux dieux souterrains de l'obscurité, de la mort, dont elle était devenue la servante ».

§ 756. Les Romains avaient d'autres motifs pour punir les Vestales. Il paraît qu'ils cherchaient principalement à éviter des malheurs qui les menaçaient. « Plusieurs indices apparaissent – dit Denys d'Halicarnasse [FN: § 756-1] – quand le service divin n'a pas été régulier ; principalement l'extinction du feu ; chose que les Romains craignent plus que tout autre malheur, parce que, quelle qu'en soit la cause, ils croient que c'est un présage de ruine pour la ville ».

§ 757. On raconte [FN: § 757-1] – histoire ou légende, peu importe – que vers l'an 481 av. J.-C., des prodiges manifestèrent, à Rome, la colère des dieux. On découvrit alors que la Vestale Opimia n'était plus vierge. Elle fut enterrée vive. Ensuite, les sacrifices redevinrent favorables, et la colère divine fut apaisée.

À une autre époque, légendaire aussi, soit en l'an 470 av. J.-C., une maladie fit mourir un grand nombre de femmes, à Rome [FN: § 757-2] . On ne savait à quel remède recourir, quand un esclave informa les pontifes que la Vestale Urbinia n'était plus vierge, et qu'elle offrait des sacrifices pour la ville avec des mains impures. Cette Vestale fut ensevelie vivante. L'un de ses amants se tua, l'autre fut tué. «L'épidémie des femmes et les morts fréquentes cessèrent aussitôt que ces choses furent faites ».

§ 758. En des temps historiques, c'est-à-dire après la défaite de Cannes, on vit des prodiges effrayants [FN: § 758-1] . Les Romains furent atterrés par le fait que, dans l'année, « deux Vestales, Opimia et Floromia, avaient été convaincues d'avoir transgressé leur vœu de chasteté. L'une avait été ensevelie vivante, suivant l'usage, près de la porte Colline ; l'autre s'était donné la mort ». Leurs amants furent frappés de verges jusqu'à la mort. Tout cela ne suffit pas pour dissiper la terreur. Alors on ouvrit les livres sybillins, qui prescrivirent des sacrifices extraordinaires. « Un homme et une femme gaulois, un homme et une femme grecs furent ensevelis vivants au *forum boarium*, en un lieu entouré de pierres, où avaient eu lieu d'autres sacrifices humains ; ce qui est indigne de la religion romaine ».

§ 759. Ici, il n'y a pas à dire que ces êtres humains, Gaulois et Grecs, aient été ensevelis vivants parce qu'ils étaient considérés comme odieux aux divinités du jour, de la lumière. Nous voyons la nature des actions non-logiques, qui se manifestent par ces sacrifices et par ceux des Vestales. C'est l'instinct de conservation, qui veut unir des remèdes extrêmes à des maux extrêmes (§ 929 et sv.). C'est le même instinct qui pousse à sacrifier des êtres humains, pour le succès d'opérations magiques (§ 931).

§ 760. La Vestale était ensevelie dans une petite cellule, avec très peu de provisions, soit un peu de pain, d'eau, de lait et d'huile [FN: § 760-1] . Ce genre de mort n'était pas propre uniquement aux Vestales coupables. Nous le trouvons cité dans une tragédie de Sophocle [FN: § 760-2] . Certaines traditions veulent que le genre de mort des Vestales coupables n'ait pas toujours été le même. Suivant Zonara [FN: § 760-3] , ce serait Tarquin l'Ancien qui aurait prescrit de les ensevelir vivantes.

§ 761. Sous l'empire, les lois anciennes ne furent pas toujours observées. Suétone raconte de Domitien [FN: § 761-1] : « Il réprima par des peines diverses et sévères, d'abord par la peine capitale, puis par le supplice selon l'usage ancien, les incestes des vierges Vestales, négligés par son père et son frère ». Il permit aux sœurs Ocellata et à Varronilla aussi, de choisir le genre de leur mort, et il exila leurs complices. La grande Vestale Cornelia, naguère acquittée, ayant été accusée à nouveau et convaincue, il la fit enterrer vive, et fit battre de verges, jusqu'à la mort, ses complices, à l'exception d'un ancien préteur, contre lequel manquaient les preuves, et qui fut exilé. Caracalla fit aussi enterrer vives des Vestales [FN: § 761-2] .

§ 762. On peut remarquer comme une coïncidence fortuite, qu'au Pérou les Vierges du Soleil pouvaient avoir des rapports avec les Incas, qui étaient fils du Soleil, et qu'à Rome, Héliogabale, qui était empereur et prêtre du Soleil, osa célébrer son mariage avec une Vestale, et dire [FN: § 762-1] : « J'ai fait cela afin que des fils divins naissent de moi, souverain pontife, et d'elle grande Vestale ».

§ 763. Voici une autre singulière coïncidence. Au Pérou, les vierges du Soleil pétrissaient une farine très pure, pour faire certains pains offerts aux Incas, lors d'une fête du Soleil. À Rome, les vierges Vestales préparaient un brouet de la farine (*mola salsa*), pour l'offrir à la déesse Vesta [FN: § 763-1]. Tous ces exemples confirment que, comme nous l'avons vu déjà, au § 744, la ressemblance de certains rites n'est en rien une preuve que l'un procède directement de l'autre.

§ 764. (*B - γ*) *Les mythes, etc., sont entièrement irréels*. Dans ce genre, nous avons les nombreuses et importantes théories de l'allégorie, y compris celles du mythe solaire et d'autres semblables. Toutes ces théories, très en usage par le passé, ont encore des adeptes aujourd'hui. Elles sont chères aux esprits ingénieux, subtils, prompts à imaginer, désireux de découvertes inattendues. En Outre, elles constituent une transition utile entre la foi aveugle et l'incrédulité : on abandonne ce que l'on ne peut plus défendre, et l'on tâche de sauver le plus possible des mythes anciens.

§ 765. Pourtant il arrive souvent, en réalité, qu'on ne sauve que peu de chose ou rien. L'expérience du passé fait voir que l'on ne gagne pas beaucoup à tâcher de rendre plus « raisonnable » une ancienne croyance; et c'est même souvent le moyen d'en hâter la ruine. Les raisonnements abstraits, subtils, ingénieux, agissent très peu pour maintenir les sentiments non-logiques qui forment le fond des croyances [FN: § 765-1].

§ 766. Il est nécessaire de se rappeler, ici en particulier, ce que nous avons exposé déjà, d'une façon générale (§ 635 et sv.), sur le but de ce chapitre. Étant donné un texte dans lequel on suppose que les mythes, les allégories, etc., ont une part plus ou moins grande, ici nous recherchons surtout si et comment on peut remonter du texte aux idées de l'auteur, ou aux faits qu'il a voulu décrire.

§ 767. Grote a excellemment jugé l'interprétation allégorique et historique des anciens mythes grecs. Il dit [FN: § 767-1] : « (p. 167) La doctrine que l'on suppose avoir été symbolisée primitivement et postérieurement obscurcie dans les mythes grecs, y fut en réalité introduite pour la première fois par l'imagination inconsciente d'interprètes plus récents. C'était une des diverses voies que prenaient des hommes instruits pour échapper à la nécessité d'admettre littéralement les anciens mythes, et pour arriver à quelque nouvelle forme de croyance plus conforme aux idées qu'ils se faisaient de ce que devaient être les

attributs et le caractère des dieux ». « (p. 169) Le même conflit de sentiments qui amenait les philosophes à décomposer les mythes divins pour les changer en allégories, poussait les historiens à réduire les mythes héroïques en quelque chose qui ressemblât à une histoire politique continue, avec une longue suite chronologique calculée sur les généalogies héroïques. L'un de ces procédés, aussi bien que l'autre, était une œuvre d'explications conjecturales et sans critérium ni témoignage quelconque justificatif. Tandis qu'on faisait ainsi disparaître la beauté caractéristique du mythe, en le réduisant en quelque chose d'antimythique, on cherchait à arriver à l'histoire et à la philosophie, par des routes impraticables ».

§ 768. Le commentaire des poésies homériques, dont Héraclide est l'auteur [FN: § 768-1], peut être cité comme type des interprétations allégoriques. L'auteur a pour but de rendre raisonnables, moraux, pieux, les récits d'Homère. Ainsi, à propos du passage (*Il.* I, 396 et sv.), où il est dit que les dieux voulaient enchaîner Zeus, Héraclide remarque que « Pour ces vers, Homère mériterait d'être chassé non seulement d'une république de Platon, mais au-delà des lointaines colonnes d'Hercule et de l'inaccessible océan ». Après l'avoir démontré, Héraclide ajoute : « Au reste, pour excuser cette impiété, il n'y a qu'un seul remède : nous prouverons que le mythe est allégorique ». Suivent de longues explications, suivant lesquelles Zeus est l'éther, Héra est l'air, Poséidon, l'eau, Athéna, la terre, Thétis, la Providence. Quand Homère dit que Thétis a délivré Zeus qu'Héra, Poséidon et Athéna voulaient enchaîner, il exprime la perturbation des éléments, empêchée par la Providence.

§ 769. Dans *l'Odyssée* (V, 121), on dit que l'Aurore aux doigts de rose enleva Orion. Héraclide croit qu'Homère a voulu exprimer « qu'un jeune garçon a été enlevé par le destin, à la fleur de l'âge. En effet, c'était une coutume des anciens, quand un homme mourait, de ne transporter son corps ni la nuit ni à la chaleur de midi, mais de le transporter à l'aurore, quand les rayons du soleil n'étaient pas encore chauds. Aussi, quand mourait un jeune homme bien né et illustre par sa beauté, c'est avec à propos qu'ils appelaient enlèvement du jour son transport matinal, comme s'il n'était pas mort, mais qu'il avait été enlevé en raison d'un désir amoureux ». Ces allégories et d'autres semblables n'ont pas plus de réalité que les interprétations de Palæphate. Il vaudrait tout autant dire qu'une reine du nom d'Aurore a enlevé un jeune homme du nom d'Orion.

§ 770. Nous avons une infinité d'autres explications allégoriques des poésies d'Homère ; et, des temps anciens à nos jours, on en exhibe une à chaque instant. Eustache en a plusieurs, et peu à peu on arrive à un certain Hugon, pour lequel les poésies d'Homère sont une prophétie de la Passion du Christ, et [FN: § 770-1] à Croës [FN: § 770-2], pour lequel elles sont une histoire allégorique du peuple hébreu.

§ 771. C'est de la même façon et pour les mêmes motifs que Virgile a eu aussi ses explications allégoriques. Comparetti relève comment, dans les œuvres de Virgile, on vit une prophétie de la venue du Christ [FN: § 771-] . « (p. 134) L'interprétation la plus répandue, de cette nature, se trouve dans une allocution tenue par l'empereur Constantin, devant une assemblée ecclésiastique... la traduction (p. 135) de l'églogue [la IV^e] en vers grecs, telle qu'on la lit aujourd'hui dans ce discours, révèle l'ancien défaut des sibyllistes ; en plusieurs endroits, elle s'écarte arbitrairement de l'original, en altère le sens, avec l'intention évidente de l'adapter à l'interprétation chrétienne qui est développée dans le discours. Examinant dans ses différentes parties cette composition de Virgile, l'empereur y trouve la prédiction de la venue du Christ, désignée avec plusieurs circonstances. La vierge qui revient, c'est Marie ; la nouvelle progéniture envoyée par le ciel, c'est Jésus, et le serpent qui n'existera plus, c'est le vieux tentateur de nos pères, etc. ».

§ 772. Une autre interprétation passablement fantaisiste est celle de Fulgentius [FN: § 772-1)]. « (p. 144) Le *De continentia Virgiliana*, où Fulgentius déclare *ce que contient*, ou mieux ce qui *est caché* dans le livre de Virgile, est l'un des plus étranges et des plus curieux écrits du moyen âge latin... (p. 145) Dans un préambule, l'auteur se hâte de déclarer qu'il limitera son travail à *l'Énéide* seule, car les *Bucoliques* et les *Géorgiques* contiennent des sens mystiques si profonds, qu'il n'y a presque pas d'art capable de les pénétrer entièrement. C'est pourquoi il y renonce, le fardeau étant trop lourd pour ses épaules, et trop de science étant nécessaire ; car le premier sens des *Géorgiques* est tout astrologique ; le second, physionomiste et médical ; le troisième se rapporte entièrement à l'art des aruspices, etc. ».

§ 773. Toujours de la même manière et toujours pour le même motif, on a cherché et trouvé des allégories dans l'Ancien Testament et dans l'Évangile. L'œuvre ainsi accomplie par les Pères de l'Église et leurs successeurs protestants, catholiques, modernistes, est immense. Philon le Juif a écrit les *Allégories des lois sacrées*, qui vont de pair avec les allégories homériques, avec les allégories virgiliennes, et avec les allégories que les modernistes ont aujourd'hui découvertes dans l'Évangile. En ce dernier cas, il est étrange qu'on appelle *moderne* un retour à l'antiquité, et cela ressemble un peu à la découverte que l'on ferait de l'Amérique, au XX^e siècle.

§ 774. Voulez-vous savoir ce que signifient ces paroles de la Bible [FN: § 774-1] : « Adam et sa femme étaient tous deux nus » ? Philon va vous le dire. Elles signifient que « l'esprit ne pensait pas, et que la sensation ne sentait pas ; mais celle-ci était privée et nue de pensée ; celui-là de la faculté de sentir ». On ne saurait être plus clair ni plus précis.

Voulez-vous savoir ce que signifie le miracle de l'eau changée en vin, ou celui de l'aveugle qui voit et du mort qui ressuscite ? L'abbé Loisy [FN: § 774-2] vous le dira avec non moins de clarté et de précision que Philon. L'eau changée en vin signifie l'Évangile substitué à la Loi. L'aveugle qui voit et le mort ressuscité représentent l'humanité appelée à la

« vraie » lumière et à la « vraie vie » du Verbe incarné, qui est lui-même la lumière et la vie. L'abbé Loisy tance vertement ceux qui n'acceptent pas d'emblée ces explications lumineuses. Il dit : « (p. 52) Les théologiens de nos jours sont si éloignés (p. 53) de la mentalité de l'évangéliste [Jean], et, en même temps, ils ont si peu le sens du possible et du réel en matière d'histoire, qu'il faut renoncer à leur faire comprendre que les récits comme le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, inintelligibles, absurdes ou ridicules comme matière de foi, à moins qu'on y voie des tours audacieux de prestidigitateur, sont d'une interprétation facile et simple quand on se sert des clefs fournies par l'évangéliste lui-même, et qu'on reconnaît dans l'eau changée en vin la Loi remplacée par l'Évangile, dans l'aveugle qui voit, et dans le mort qui ressuscite, l'humanité appelée à la véritable lumière et à la véritable vie par le Verbe incarné, qui est lui-même la lumière et la vie ». On peut malheureusement répéter cela pour toutes les interprétations allégoriques de la mythologie ; et il est très difficile de faire un choix, pour en admettre une partie et rejeter le reste [FN: § 774-3].

§ 775. Y a-t-il des allégories dans l'Évangile selon St-Jean ? Cela se peut ; c'est même probable. Mais tout critère nous fait défaut pour pouvoir discerner la partie allégorique de la partie historique [FN: § 775-1] ; et il se pourrait encore que l'auteur même de l'Évangile ne discernât pas clairement ces parties. Cela ne suffit pas. À supposer que nous puissions savoir avec certitude qu'un récit est allégorique, il nous reste encore à savoir quelle est précisément l'allégorie que l'auteur avait dans l'esprit. À ce sujet, il suffira de citer l'exemple de l'Apocalypse, laquelle est certainement allégorique. Mais quelle peut être l'allégorie ? Il y a des siècles qu'on la cherche, et l'on n'a rien découvert de certain.

§ 776. L'abbé Loisy a une étrange façon de comprendre la valeur des preuves historiques. Il dit [FN: § 776-1] : « (p. 70) Ôtez de l'Évangile l'idée du grand avènement et celle du Christ-Roi, je vous défie de prouver l'existence historique du Sauveur ; car vous aurez enlevé toute signification historique à sa vie et à sa mort ». Par conséquent, ce serait l'idée contenue dans un récit qui démontrerait la réalité historique de ce récit !

§ 777. C'est la confusion habituelle entre les preuves subjectives et les preuves objectives. Il faut se décider. Ou bien un récit est du ressort de la foi, et dans ce cas les preuves objectives sont superflues ; ou bien c'est un récit historique d'éléments expérimentaux ; et dans ce cas, les preuves subjectives, les « idées », les croyances n'ont pas rang parmi les preuves. On peut faire la même objection aux néo-chrétiens comme Piepenbring, qui s'efforcent de toute manière d'éliminer de l'Évangile le surnaturel et le miracle [FN: § 777-1]. Si l'on doit envisager l'Évangile simplement comme un texte historique, son accord avec les sentiments de certaines personnes, « l'expérience du chrétien », n'ont aucune valeur. L'erreur de ces personnes consiste à croire que leurs conceptions humanitaires ont une plus grande valeur objective que la foi au miracle.

§ 778. Au point de vue de la réalité objective, on ne comprend pas ce que plus loin l'abbé Loisy veut dire par ces mots : « (p. 93) Ce Christ [de l'Évangile de Jean], sans doute n'est pas une abstraction métaphysique, car il est vivant dans l'âme de l'évangéliste » (§ 1630-3), Toute abstraction métaphysique quelque peu puissante est « vivante » dans l'esprit du métaphysicien. En face de l'Église romaine, l'abbé Loisy se pose en représentant de la critique historique et scientifique, alors qu'il est un théologien plus métaphysicien, plus subtil, plus abstrait que les théologiens romains [FN: § 778-1].

§ 779. Pour ajouter quelque chose de réel à l'allégorie, on fait appel à l'étymologie ; et l'on a ainsi des méthodes d'interprétation dont il y a des exemples jusqu'en nos temps, où l'une d'elles, la méthode d'interprétation qui conduit au mythe solaire, a obtenu un grand crédit [FN: § 779-1]. Pour la sociologie, la valeur intrinsèque de la méthode importe moins que la manière dont elle a été accueillie, ni est un indice d'un état mental important ; lequel démontre la tendance anti-scientifique, qui prévaut encore dans les études des traditions et des institutions des temps passés.

§ 780. Max Muller et ses disciples ont poussé jusqu'à ses extrêmes limites la méthode des interprétations allégorico-étymologiques. Leur procédé consiste à profiter, pour leurs démonstrations, du sens douteux et très étendu de certains mots, que Max Muller tire généralement du sanscrit, et d'en déduire, par des raisonnements peu ou pas précis, des conclusions bien délimitées et rigoureuses.

§ 781. Voici un exemple. Max Muller veut interpréter la fable de Prokris [FN: § 781-1]. Il la décompose en éléments. « (p. 111) Le premier de ces éléments est : Képhalos aime Prokris. Pour expliquer Prokris, il faut recourir à une comparaison avec le sanscrit, où *prush* et *prish* signifient “arroser”, et sont employés spécialement pour désigner les gouttes de pluie. Par exemple dans le Rig-Véda (I, CLXVIII, 8) : “Les éclairs sourient à la terre, quand les vents versent par ondée la pluie sur la terre”. La même racine, dans le (p. 112) langage teutonique a pris le sens de “gelée” et Bopp identifie *prush* avec l'ancien haut-allemand *frus*, *frigere*. En grec, nous devons rapporter à la même racine πρωΐξ, πρωιχός, une goutte de rosée, et aussi Prokris – Προκρίς – la rosée. Ainsi la femme de Képhalos n'est qu'une répétition de Hersé, sa mère ; Hersé, rosée, étant également dérivée du sanscrit *vrish*, arroser ; Prokris, rosée, qui se rattache à la racine sanscrite *prush*, ayant le même sens. La (p. 113) première partie de notre mythe signifie donc simplement : Le Soleil baise la rosée du matin ». Il se peut qu'on raisonne ainsi quand on est à moitié endormi ; mais on ne peut vraiment rien démontrer – ou l'on peut tout démontrer – de cette façon. Dans une note, l'auteur défend ses étymologies de Prokris et de ἔρση, qui ont été attaquées. Il nous dit que « (p. 112, note) Prishat, féminin *prishali*, signifie arrosé, en latin *guttatus*, et s'applique à

un daim moucheté, à une vache mouchetée, à un cheval moucheté ». Quand on dispose d'un terme qui, à lui seul, veut dire goutte de pluie, flocon de givre, rosée, animal tacheté, et d'autres termes d'une égale précision, il n'est pas difficile d'en tirer tout ce qu'on veut [FN: § 781-2] .

§ 782. Il serait trop simple de voir dans les centaures un produit de l'imagination, qui a créé ces monstres comme elle en a créé tant d'autres. Il doit y avoir quelque mystère sous ce terme, et l'étymologie nous permettra de choisir entre de nombreuses interprétations.

Il peut désigner [FN: § 782-1] « une population de bouviers ; car ce nom est dérivé de **κεντεῖν**, piquer, et **ταῦρος**, taureau ; il rappelle l'usage où sont les conducteurs de bœufs de mener ces animaux avec l'aiguillon ». Si cette étymologie ne vous plaît pas, en voici sur-le-champ une autre [FN: § 782-2] . « Une autre étymologie, celle-ci moderne, associe au mot **κεντεῖν** celui d'**αῦρος**, lièvre, et fait des centaures des piqueurs de lièvres ». Vous n'êtes pas encore satisfait ? [FN: § 782-3] « La mythologie comparée, en leur supposant une origine asiatique, les a rapprochés des Gandharvas de l'Inde, dieux velus comme des singes, aimant, eux aussi, le vin et les femmes, cultivant la médecine, la divination, la musique, comme les ont cultivées les centaures de la mythologie hellénique. Ce rapprochement avec les Gandharvas (ce nom signifie cheval en sanscrit), tendrait à faire des centaures, ces hommes-chevaux, des personnifications des rayons solaires, que l'imagination aryenne comparait à des chevaux ; ou, comme on l'a dit aussi, des nuages qui semblaient chevaucher autour du soleil ». Cela ne vous suffit point encore ? Faisons-en des fils d'Ixion et de Néphélè. [FN: § 782-4] « Les uns ont vu dans Ixion et dans sa roue une image du soleil emporté d'un mouvement éternel. Pour d'autres, c'est une personnification de l'ouragan et de la trombe. Les centaures sont ou les rayons du soleil, ou les nuages qui l'entourent. On y verra les démons de la tempête, à moins qu'on ne préfère y voir un symbole des torrents qui descendent du Pélion ».

§ 783. Il convient de noter, comme type, le raisonnement suivant, grossièrement approché: « Une roue tourne ; le soleil tourne ; donc la roue d'Ixion est le soleil ». En général, voici la méthode qu'on emploie. On veut prouver que *A* est égal à *B*. On tâche, en choisissant convenablement certains termes pour désigner *A* et *B*, de faire naître, chez les hommes, nos contemporains, des sensations ayant quelques ressemblances. On conclut alors que, pour les hommes des temps passés, *A* était rigoureusement égal à *B*. Pour atteindre le but, il est nécessaire que l'exposé ne soit pas trop court ; il faut qu'il s'allonge de manière à donner le temps à ces sensations de naître et de croître, et en sorte que le grand nombre de mots recouvre la vanité du raisonnement [FN: § 783-1] .

§ 784. Maury voit, dans les centaures [FN: § 784-1] « (p. 202) la métamorphose que les Gandharvas subirent en Grèce » ; et il ajoute : « Les Gandharvas sont en effet les rayons du soleil, les flammes du foyer sacré dans lesquelles se jouent des reflets éclatants, les flots du Soma, où ces feux se réfléchissent, et que l'imagination de l'Arya compare à des chevaux ». Ces braves Gandharvas sont toutes ces choses ; excusez du peu. Comme si cela ne suffisait pas, ils se transforment aussi en centaures. Mais Ulenbeck ne croit vraiment pas que les Gandharvas aient rien à voir avec les centaures. V. Henry le blâme et lui oppose le raisonnement suivant [FN: § 784-2] : « ...dans la mythologie védique les Gandharvas passent pour des êtres prodigieusement puissants et lascifs. C'est l'épithète qui les précède, l'attribut qui les suit partout... De l'histoire des centaures que savons-nous ? Peu de chose, en vérité. Si les descriptions abondent, les contes proprement dits font défaut. Pourtant, dans cette incroyable indigence de faits, un seul récit surnage et précisément dans l'ordre d'idées où nous orientent les peintures védiques ; invités aux noces de Pirithoüs et d'Hippodamie, ils tentèrent de ravir l'épousée ; mais ils furent vaincus par Thésée et les Lapithes ». Si ce seul récit surnage, c'est parce qu'ainsi plaît à notre auteur ; car on trouverait, si l'on voulait, d'autres récits de non moindre importance ; par exemple, les aventures d'Hercule au pays des centaures.

§ 785. Il faut admirer comment notre auteur sait tirer parti de tout. Si les aventures des centaures et des Gandharvas étaient semblables, ce serait une preuve de l'identité de ces êtres fabuleux. Mais elles sont différentes ! N'en ayez nul souci. Il y a remède à tout, sauf à la mort. « la considération capitale, à mes yeux, c'est que *l'histoire n'est point la même*. Il en va du conte comme du nom : si les noms étaient identiques, l'étymologiste flairerait quelque emprunt ; si le récit était tout pareil, le mythographe le soupçonnerait d'avoir voyagé. Mais bien loin de là : les Hindous connaissent sur les Gandharvas un trait de mœurs que les Grecs ont *oublié* ». C'est notre auteur qui dit qu'ils l'ont oublié ; mais il n'en donne pas la moindre preuve. « En récompense, ceux-ci racontent des centaures une anecdote dont les Hindous ignorent le premier mot ; et ce trait de mœurs et cette anecdote s'adaptent comme les cassures de deux fragments de vase, sortent visiblement du même fonds d'idées. Il semble que, réduisant ce fonds à sa plus simple expression, il ne reste plus qu'à formuler le concept premier, ou, si l'on veut, la naïve devinette qui porta dans ses flancs toute cette mythologie : *Qui sont les mâles difformes qui vont toujours fécondant ? À quoi le moins informé répondra sans peine : les nuages* ». Justement les centaures prennent place parmi les personnages de la mythologie grecque qui fécondent le moins ! Ils sont lascifs, mais peu féconds. La solution de la devinette de notre auteur serait plutôt Zeus. C'est un mâle ; il est difforme, en ce sens qu'il change souvent de forme pour séduire des déesses ou des mortelles ; et quant à féconder, il n'a pas son pareil. Dans la mythologie grecque, on ne parle que de ses fils et de ses filles.

§ 786. Si l'on tombe sur quelque personnage historique dont l'existence n'est pas certaine et semble légendaire, on finit généralement par en faire un mythe solaire. Tel doit être, par exemple, Junius Brutus, le meurtrier de Tarquin [FN: § 786-1].

§ 787. Employons ici encore la méthode indiquée au § 547. Un auteur grec – pour le moment ne disons pas qui – nous parle d'un certain Lamproclès, Λαμπροκλήης. Ce nom est composé de λαμπρός, brillant, et de κλέος, gloire, célébrité. Mais qui est essentiellement brillant, glorieux, fameux ? Le Soleil, assurément. D'autre part, nous savons que Lamproclès était fils d'une cavale dorée ; et qui ne voit pas que c'est le Soleil, qui apparaît après l'Aurore au peplum couleur de crocus – κροκόπεπλος? ? C'est là un mythe solaire, plus certainement qu'un très grand nombre d'autres. Mais il y a une difficulté. L'auteur dont on n'a pas encore donné le nom est Xénophon ; Lamproclès est fils de Socrate et de Xanthippe (Ξανθίππη, ξανθός = rouge doré, = ἵππος cheval) ; et, en vérité, ni le Soleil ni l'Aurore n'ont que faire en tout cela.

§ 788. Célèbre est la plaisanterie qu'on a faite du mythe solaire, en montrant que même l'histoire de Napoléon 1^{er} pouvait s'expliquer par ce mythe [FN: § 788-1].

§ 789. Nous avons parlé d'une légende de Virgile (§ 670). On pourrait facilement y voir un mythe solaire. Le voyage aérien de Virgile, le feu qui s'éteint et se rallume, nous suggèrent l'idée du Soleil, qui parcourt le ciel, s'éteint chaque jour en se couchant, et se rallume en se levant. L'identité de Virgile et du Soleil devient plus évidente, quand on songe à la manière dont Virgile mourut [FN: § 789-1] « ... (p. 229) il senta en un gasteau et sen alla esbattre sur mer luy quatrieme par compagnie ; et ainsi quilz alloient devisant sur leau, vint un estourbillon de vent... (p. 330) Si furent enlevez en haulte mer, puis apres nul deulx ne fut veu ne aparceu... ». Pour les habitants de Naples, le Soleil se couche en effet dans la mer. Quant au bateau, qui ne voit que c'est un emprunt fait à la mythologie égyptienne, laquelle fait voyager le Soleil dans un bateau ?

§ 790. Un auteur a démontré, non pour plaisanter, mais sérieusement, que le récit évangélique de la vie du Christ est un mythe solaire, semblable à des mythes hébraïques et babyloniens [FN: § 790-1] .

§ 791. Tout cela ne vise pas du tout à nier l'existence de mythes solaires, mais seulement à montrer qu'ils doivent être reconnus au moyen de preuves historiques, et non en vertu de ressemblances entre les circonstances d'un récit, indéterminées, arbitrairement interprétées, et les caractères généraux du mouvement solaire.

§ 792. D'une manière plus générale, il y a certainement eu des allégories ; non seulement celles qui sont l'œuvre artificielle d'interprètes, mais aussi d'autres qui naissent spontanément du peuple. D'autre part, le développement du phénomène est souvent l'inverse de ce qu'on suppose, quand on croit que l'allégorie vient du nom ; au contraire c'est souvent le nom qui vient de l'allégorie. Ce n'est pas parce qu'une jeune fille avait les doigts roses, qu'on l'a nommée Aurore ; c'est le phénomène de l'aurore qui a suggéré l'allégorie des doigts de rose.

§ 793. Herbert Spencer ne l'entend pas ainsi. Il étend au totémisme et aux mythes solaires sa théorie des déductions imparfaites de faits expérimentaux. Le culte des animaux est né du fait que l'homme et l'animal sont confondus dans l'esprit du sauvage. L'habitude de donner des noms d'animaux aux enfants, ou aux hommes, comme surnoms, aide cette assimilation des hommes et des animaux [FN: § 793-1] « (p. 464, § 171)... nous ne devons pas nous étonner que le sauvage qui manque de connaissance, qui n'a qu'une langue grossière, ait l'idée qu'un ancêtre appelé *le Tigre* était un vrai tigre ». De cette descendance de l'homme portant un nom d'animal, confondue avec la descendance de l'animal, on tire, par de beaux raisonnements logiques, tous les caractères du totémisme. « (p. 467, § 172) Une seconde conséquence, c'est que les animaux, une fois regardés comme parents des hommes, sont souvent traités avec considération... (p. 468, § 172) Naturellement, comme nouvelle conséquence, l'animal particulier qui donne le nom à la tribu et que l'on regarde comme un parent, est traité avec des égards particuliers... (p. 469, § 173) Si les Africains de l'est, selon Livingstone, croient que les âmes des chefs morts entrent dans les lions et rendent ces animaux sacrés, nous pourrions en conclure que le même caractère sacré s'attache aux animaux dont les âmes humaines sont des ancêtres. Les indigènes du Congo, qui ont au sujet des lions la même croyance, croient que le « lion épargne l'homme qu'il rencontre, quand il en est salué avec courtoisie » ; c'est que, d'après eux, on se concilie la faveur de la bête-chef qui a été l'auteur de la tribu. On peut prévoir que les prières et les offrandes seront l'origine d'un culte, et que l'homonyme animal deviendra un dieu ». L'auteur conclut ainsi : « (p. 471, § 173) Ainsi, étant une fois donnée la méprise à propos de titres métaphoriques qui ne manque pas de se produire dans le langage primitif, le culte des animaux est une conséquence naturelle ».

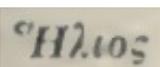
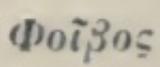
§ 794. Cette théorie ne voit que des actions logiques. Elle s'applique aussi aux végétaux et aux êtres inanimés. « (p. 491, § 181) Si l'on traite avec vénération un animal parce qu'on le regarde comme un premier ancêtre, on peut prévoir qu'il en sera de même d'un ancêtre végétal... (p. 504, § 186) La montagne est le lieu d'où la race est venue, l'origine, le père de la race ; les distinctions impliquées par les divers mots dont nous nous servons en ce moment ne peuvent se rendre dans les langues grossières. Ou bien les premiers parents de la race habitaient des cavernes de la montagne, ou la montagne s'identifie avec le lieu d'où ils sont sortis, parce qu'elle marque d'une façon très saisissante la région élevée qui fut leur berceau ». De cette façon tout s'explique. « (p. 507, § 187). Il ne semble pas improbable qu'une erreur

d'interprétation des noms d'individus ait donné lieu à la croyance que la mer est un ancêtre ». – « (p. 509, § 188) Il est possible qu'on ait donné quelquefois le nom d'aurore en manière de compliment à une jeune fille aux (p. 510) joues vermeilles ; mais je n'en saurais fournir une preuve. Seulement, nous avons une preuve certaine qu'Aurore est un nom de naissance ». Herbert Spencer rapporte de nombreux faits qui démontrent comment les sauvages ont donné le nom d'*Aurore* à des êtres humains. Dans nos pays, il y a beaucoup de femmes qui portent ce nom. « (p. 510, § 188) Si donc Aurore est le nom réel d'une personne, si dans les pays où règne cette manière de distinguer les enfants, on l'a peut-être donné souvent à ceux qui naissent le matin de bonne heure, il se peut dire que les traditions concernant une personne appelée de ce nom aient conduit le sauvage à l'esprit simple, enclin à croire à la lettre tout ce que ses pères lui disaient, à confondre cette personne avec l'aube du jour. Par suite il aura interprété les aventures de cette personne de la façon que les phénomènes de l'aube rendaient la plus plausible ».

Le lecteur remarquera cette façon de raisonner, en accumulant une longue série d'hypothèses et de vraisemblances ; et il constatera que, par cette longue voie, nous parvenons au même but que l'on atteint d'un saut, quand on dit qu'une femme du nom d'Aurore a enlevé un jeune homme du nom d'Orion (§ 769).

Spencer continue: « (p. 511, § 189) Le culte des étoiles a-t-il une semblable origine ? Peut-on aussi les identifier avec des ancêtres ? Il semble difficile de le concevoir, et pourtant il y a des faits qui nous autorisent à le soupçonner ». – « (p. 515, § 190) Est-ce que l'identification de la lune avec des personnes qui ont vécu autrefois a pour cause une erreur d'interprétation de noms ? Il y a des raisons de le croire, alors même que nous n'en aurions pas de preuve directe ». – « (p. 519, § 191) N'y eût-il aucune preuve directe que les mythes solaires proviennent d'erreurs suscitées par des récits concernant des personnes réelles ou des événements réels de l'histoire d'un homme, les preuves tirées par analogie suffiraient pour légitimer notre opinion, mais les preuves directes abondent ». Ces preuves directes sont au contraire de simples interprétations de l'auteur, semblables à celles dont nous avons déjà donné des exemples,

§ 795. Toutes ces explications simples et *a priori* nous transportent en dehors de la réalité, où l'on trouve les faits très complexes des récits de mythes. Des souvenirs de faits réels, des imaginations fantaisistes, et, chez les peuples qui possèdent une littérature, des souvenirs d'œuvres littéraires jouent un rôle dans ces mythes et se mélangent en proportions variées. Il s'y ajoute diverses théories, depuis celles qui sont puériles, jusqu'aux plus ingénieuses, des métaphores, des allégories, etc. N'oublions pas non plus le groupement spontané des légendes autour d'un noyau primitif (§ 740), et l'emploi successif de voies souvent différentes.

§ 796. Par exemple, la proposition affirmant qu'Apollon est un dieu solaire est mêlée d'erreur et de vérité. Il y a de l'erreur, en ce sens que dans un cycle comme celui de l'*Illiade*, Apollon n'est pas un dieu solaire. Il y a du vrai, en ce que, dans d'autres cycles, les mythes solaires se sont mêlés au mythe non encore solaire d'Apollon, et qu'ils ont finalement acquis une telle prédominance, que  s'est confondu avec  et avec Apollon.

§ 797. Arrêtons-nous un moment, et voyons où l'induction nous a conduits. Non seulement elle a confirmé l'importance des actions non-logiques, déjà notée dès le chapitre II, mais elle nous a fait voir, en outre, comment ces actions constituent le fond de nombreuses théories qui, jugées superficiellement, paraîtraient être un produit exclusif de la logique.

§ 798. La longue étude que nous venons de faire, de certaines théories, a en tout cas abouti à reconnaître que les théories concrètes peuvent être divisées au moins en deux parties, dont l'une est beaucoup plus constante que l'autre. Afin d'éviter autant que possible que l'on ne raisonne sur des mots, au lieu de raisonner sur des faits (§ 119), nous commencerons par employer de simples lettres de l'αbet, pour désigner les choses dont nous voulons parler ; et ce n'est qu'au chapitre suivant que nous substituerons des noms à ce mode de notation peu commode. Nous dirons donc que dans les théories concrètes que nous désignerons par (*c*), outre les données de faits, il y a deux éléments ou parties principales : une partie ou élément fondamental, que nous désignerons par (*a*), et une partie ou élément contingent, généralement assez variable, que nous désignerons par (*b*) (§ 217, § 514-4).

La partie (*a*) correspond directement à des actions non-logiques ; elle est l'expression de certains sentiments. La partie (*b*) est la manifestation du besoin de logique qu'a l'homme. Elle correspond aussi partiellement à des sentiments, à des actions non-logiques, mais les revêt de raisonnements logiques ou pseudo-logiques. La partie (*a*) est le principe qui existe dans l'esprit de l'homme ; la partie (*b*), ce sont les explications, les déductions de ce principe.

§ 799. Par exemple, il existe un état psychique, auquel on peut donner le nom de principe, sentiment, ou tout autre à volonté, en vertu duquel certains nombres paraissent vénérables.

C'est la partie principale (*a*) d'un phénomène que nous étudierons plus loin (§ 960 et Sv.). Mais l'homme ne se contente pas d'unir des sentiments de vénération et des idées de nombres ; il veut aussi « expliquer » comment cela se fait, « démontrer » qu'il est mu par la force de la logique. Alors intervient la partie (*b*), et l'on a les différentes « explications » et « démonstrations » du motif pour lequel certains nombres sont sacrés.

Il existe chez l'homme un sentiment qui lui interdit d'abandonner sur-le-champ d'anciennes croyances ; c'est la partie (*a*) d'un phénomène étudié tantôt (§ 172 et sv.). Mais l'homme veut justifier, expliquer, démontrer son attitude. Alors intervient une partie (*b*) qui, de diverses manières, maintient la lettre de ces croyances et en change le fond.

§ 800. La partie principale du phénomène est évidemment celle à laquelle l'homme s'attache avec le plus de force, et qu'il tâche ensuite de justifier ; c'est la partie (*a*) ; et c'est, par conséquent, cette partie qui est la plus importante dans la recherche de l'équilibre social.

§ 801. Mais la partie (*b*), bien que secondaire, a aussi un effet sur l'équilibre. Parfois cet effet est si petit qu'on peut le considérer comme étant égal à zéro ; quand, par exemple, on justifie la perfection du nombre six, en disant qu'il est égal à la somme de ses parties aliquotes. Mais cet effet peut aussi être important ; par exemple, quand l'Inquisition brûlait les gens qui tombaient dans quelque erreur de déductions théologiques.

§ 802. Nous avons dit (§ 798) que la partie (*b*) est constituée en proportions variables de sentiments et de déductions logiques. Il convient de noter que, d'habitude, dans les sujets sociaux, sa force persuasive dépend principalement des sentiments, plutôt que de la déduction logique, qui est acceptée surtout parce qu'elle correspond à ces sentiments. Au contraire, dans les sciences logico-expérimentales, la part du sentiment tend vers zéro, au fur et à mesure que ces sciences deviennent plus parfaites, et la force persuasive réside tout entière dans la partie logique et dans les faits (§ 2340 et sv.). Parvenue à cet extrême, la partie (*b*) change évidemment de nature ; nous l'indiquerons par (*B*). À un autre extrême, on trouve des cas où la déduction logique ne se manifeste pas clairement ; ainsi, dans le phénomène dit des « principes latents » du droit [FN: § 802-1]. Les physiologistes expliquent ces cas à l'aide du subconscient, ou d'une autre manière. Quant à nous, nous ne voulons pas ici remonter si haut : nous nous arrêtons au fait, laissant à d'autres le soin d'en chercher l'explication. Entre ces deux extrêmes se trouvent toutes les théories concrètes, qui approchent plus ou moins de l'un de ces extrêmes.

§ 803. Bien que le sentiment n'ait rien à faire dans les sciences logico-expérimentales, il envahit toutefois un peu ce domaine. Négligeant pour un moment ce fait, nous pourrions dire que si nous désignons par (*C*) les théories concrètes de la science logico-expérimentale, lesquelles constituent le 2^e genre du § 523, ces théories peuvent se décomposer en une partie (*A*) constituée par des principes expérimentaux, des descriptions, des affirmations expérimentales, et en une autre partie (*B*), constituée par des déductions logiques, auxquelles s'ajoutent aussi des principes et des descriptions expérimentales, employés pour tirer des déductions de la partie (*A*).

Les théories (*c*) où le sentiment joue un rôle, et qui ajoutent quelque chose à l'expérience, qui sont au delà de l'expérience, et qui constituent le 3^e genre du § 523, se décomposent de même en une partie (*a*), constituée par la manifestation de certains sentiments, et une partie (*b*), constituée par des raisonnements logiques, des sophismes, et en outre par d'autres manifestations de sentiments, employées pour tirer des déductions de (*a*). De cette façon, il y a correspondance entre (*a*) et (*A*), entre (*b*) et (*B*), entre (*c*) et (*C*). Nous ne nous occupons ici que des théories (*c*), et nous laissons de côté les théories scientifiques, expérimentales (*C*).

§ 804. Dans les théories (c) qui dépassent l'expérience ou qui sont pseudo-expérimentales, il est bien rare que les auteurs distinguent avec une clarté suffisante les parties (a) et (b). Habituellement, ils les confondent plus ou moins.

§ 805. EXEMPLE. Parmi les principes du droit romain se trouve celui du droit de propriété. Ce principe admis, on en tire logiquement de nombreuses conséquences, qui constituent une partie très importante de la théorie du droit civil romain. Il y a un cas célèbre, celui de la *spécification*, où ce principe ne suffit pas pour résoudre les questions qu'on rencontre en pratique. Un éminent romaniste, Girard, s'exprime ainsi [FN: § 1] : « (p. 316) La théorie de la spécification suppose qu'une personne a pris une chose, notamment une chose appartenant à autrui, et a donné par son travail à cette substance une forme nouvelle, a créé une *nova species* (*speciem novam fecit*), a fait du vin avec des raisins, un vase avec du métal, une barque avec des planches, etc. [FN: § 805-^{*}] La question qui se pose est de savoir (p. 317) si l'objet ainsi confectionné est toujours l'objet ancien, qui appartiendrait alors forcément toujours à l'ancien propriétaire, ou si c'est un objet nouveau pour lequel on pourrait concevoir qu'il eût aussi un maître nouveau ». Cette façon de poser la question confond déjà quelque peu les parties (a) et (b) du droit. Pour bien les distinguer, on devrait dire : « La question qui se pose est de savoir à qui l'on doit donner un objet unique, en lequel se sont confondus deux droits de propriété ».

§ 806. Celui qui s'occupe exclusivement de théories juridiques (c) devrait, dans ce cas, avouer simplement que les principes qui lui sont provenus de la partie (a) du droit, ne suffisent pas à résoudre le problème, et que, par conséquent, d'autres sont nécessaires. Le nouveau principe requis pourrait être qu'un objet ancien appartient toujours à l'ancien propriétaire, et qu'un objet nouveau peut avoir un propriétaire nouveau. Dans ce cas, l'énoncé du problème, donné par Girard, est parfait ; mais nous n'évudons une difficulté que pour en rencontrer une autre. Il nous faut maintenant un principe, pour savoir avec rigueur et précision comment on distingue l'objet nouveau de l'ancien ; non pas en général, prenons-y garde, mais au point de vue de la propriété. Par conséquent, nous n'avons approché que peu ou pas du tout de la solution du problème.

§ 807. Le droit (a) peut nous donner le principe d'après lequel la propriété de la chose l'emporte sur la propriété du travail. Nous pouvons prévoir que ce fut peut-être là le principe archaïque ; parce que, d'un côté, la propriété de la matière est une chose plus concrète que la propriété du travail, et qu'en général, le concret précède l'abstrait, et parce que, d'un autre côté, le travail n'était pas très considéré, dans l'ancienne société romaine.

§ 808. Girard dit : « (p. 317) Il est à croire que les anciens jurisconsultes considéraient, sans raffinements doctrinaux, l'objet comme étant toujours le même ». Il décrit ainsi plutôt l'évolution de la forme que celle du fond. Les anciens jurisconsultes avaient probablement

dans l'esprit une tendance non-logique, qui les poussait à faire prévaloir la propriété de la matière sur celle du travail. Ensuite, eux ou leurs successeurs, voulant donner un motif logique à leur manière de procéder, auront imaginé de considérer que l'objet était toujours le même. Mais un autre prétexte quelconque aurait pu servir tout aussi bien.

§ 809. Le progrès de la civilisation romaine produisit le progrès correspondant des facultés d'abstraction et de la considération du travail. Nous devons donc prévoir qu'en des temps postérieurs, le droit (*a*) nous donnera d'autres principes non-logiques, qui seront plus favorables au travail.

§ 810. Traitant justement de la spécification, Gaius dit (II, 79) : « En d'autres espèces, on recourt à la raison naturelle ». Cette *naturalis ratio* est notre vieille connaissance. Il serait extraordinaire qu'elle n'eût pas fait apparition. Elle était l'autorité sous laquelle les jurisconsultes romains plaçaient l'expression de leurs sentiments, qui correspondaient aux actions non-logiques de la société dans laquelle ils vivaient. Gaius dit (II, 77) que l'écrit fait sur parchemin appartient au propriétaire du parchemin ; tandis que (II, 78), pour un tableau peint sur toile, on décide le contraire ; et il ajoute qu'« on donne de cette différence un motif à peine valable ». C'est ce qui arrive habituellement, quand on veut expliquer logiquement les actions non-logiques.

§ 811. Girard continue : « (p. 317) Plus tard, les Proculiens ont, en vertu d'une analyse plus délicate, soutenu que c'était un objet nouveau et qu'il devait appartenir à l'ouvrier, soit en disant que celui-ci l'avait acquis par occupation, soit peut-être simplement en partant de l'idée qu'une chose doit être à celui qui l'a faite ». Là aussi, nous avons l'évolution de la forme plutôt que celle du fond. Ce n'est pas « une analyse plus délicate », qui a donné de nouveaux principes ; elle a donné la justification logique des sentiments non-logiques qui s'étaient développés dans l'esprit des Romains et de leurs jurisconsultes.

§ 812. « (p. 317) En face de cette doctrine nouvelle, les Sabinien, probablement sans nier qu'il y eût un objet nouveau, ont refusé d'admettre l'acquisition de l'œuvre par l'ouvrier et ont soutenu que la chose nouvelle devait appartenir au propriétaire de la chose ancienne ». Comme de coutume, les Sabinien avaient une solution dictée par certains de leurs sentiments, et tâchaient ensuite de la justifier par des raisonnements logiques.

§ 813. Le Digeste nous donne un échantillon de ces raisonnements (XLI, 1, 7). « Si quelqu'un a créé en son nom une *nouvelle espèce*, avec les matériaux d'autrui, Nerva et Proculus estiment que le propriétaire est celui qui a créé. Sabinus et Cassius estiment plus conforme à la raison naturelle, que celui qui était propriétaire des matériaux soit propriétaire de ce qui est fait avec ces mêmes matériaux ; parce que sans matériaux, aucune espèce ne peut être produite ». Elle est complaisante, cette *naturalis ratio* ; elle ne refuse jamais son

secours à personne, et grâce à elle, on peut démontrer très facilement le pour et le contre. Ces raisonnements sont vides de sens et ne manifestent que certains sentiments.

§ 814. On a fini par admettre une solution moyenne, sans pouvoir l'appuyer sur de meilleurs motifs. On a suivi l'opinion de Sabinus et de Cassius, quand on pouvait rendre à l'ouvrage fait sa forme primitive ; et quand cela n'était pas possible, on a suivi l'opinion de Nerva et de Proculus.

§ 815. Revenons au cas général. Le langage vulgaire est presque toujours synthétique et vise des cas concrets ; aussi confond-il habituellement les parties (*a*) et (*b*) que l'analyse scientifique doit séparer (§ 817). Au point de vue pratique, il peut être utile de traiter ensemble les parties (*a*) et (*b*). Si les principes (*a*) étaient précis, ceux qui les admettent en accepteraient aussi toutes les conséquences logiques (*b*) ; mais les principes (*a*) manquant de précision, on en peut tirer ce qu'on veut ; et c'est pourquoi les déductions (*b*) ne sont admises que dans la mesure où elles sont d'accord avec les sentiments qui, de cette manière, sont appelés à dominer les déductions logiques [FN: § 815-1] .

§ 816. Le blâme souvent adressé à la casuistique morale ou aux subtilités légales, a pour principale raison le fait que, grâce au manque de précision des principes (*a*), on a intentionnellement tiré de ceux-ci des conséquences qui répugnent au sentiment.

§ 817. Au point de vue scientifique, tout perfectionnement de la théorie est étroitement lié au fait de séparer autant que possible les parties (*a*) et (*b*). C'est là un point sur lequel on ne saurait trop insister. Il va sans dire que l'art doit étudier synthétiquement le phénomène concret (*c*), et que, par conséquent, il ne sépare pas les parties (*a*) et (*b*) ; et c'est un puissant moyen de persuasion, parce que presque tous les hommes ont l'habitude de la synthèse, et comprennent difficilement, ou mieux, sont incapables de comprendre l'analyse scientifique. Mais qui veut édifier une théorie scientifique ne peut s'en passer. Tout cela est très difficile à faire comprendre à ceux qui n'ont pas l'habitude du raisonnement scientifique, ou qui s'en défont quand ils traitent de matières touchant la sociologie. Ils veulent obstinément envisager les phénomènes d'une manière synthétique (§ 25, 31).

§ 818. Quand on lit un auteur avec l'intention d'en juger scientifiquement les théories, il faut donc effectuer d'abord la séparation qu'il n'a presque jamais faite, des parties (*a*) et (*b*). En général, dans toute théorie, il est nécessaire de bien séparer les prémisses, c'est-à-dire les principes, les postulats, les sentiments, des déductions qu'on en tire [FN: § 818-1].

§ 819. Il faut prendre garde que souvent, dans les théories qui ajoutent quelque chose à l'expérience (§ 803), les prémisses sont au moins partiellement implicites ; c'est-à-dire que la partie (*a*) de la théorie n'est pas exprimée ou ne l'est pas entièrement. Si on veut la connaître,

il faut la chercher. C'est justement ce que nous avons été conduit à effectuer incidemment, depuis le chapitre II (§ 186 et sv., 740), puis dans les chapitres IV et V. Bientôt nous nous en occuperons à fond dans les chapitres suivants.

§ 820. Au point de vue logico-expérimental, le fait que les prémisses sont implicites, même seulement d'une manière partielle, peut être la source de très graves erreurs. Le seul fait d'exprimer les prémisses pousse à rechercher si et comment on doit les admettre ; tandis que, si elles sont implicites, on les accepte sans avoir conscience de ce qu'on fait ; on les croit rigoureuses, alors que, loin de l'être, c'est à peine si on peut leur trouver un sens quelconque.

§ 821. Souvent les auteurs passent sous silence les prémisses étrangères à l'expérience, et souvent aussi, quand ils les énoncent, ils essaient de faire naître une confusion entre elles et les résultats de l'expérience. On a un exemple remarquable de cette confusion, dans la théorie dont Rousseau fait précéder son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [FN: § 821-1] . « Commençons donc d'abord par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à celles que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde » [FN: § 821-2] . En somme, c'est donc une recherche expérimentale que veut faire Rousseau ; mais son expérience est d'une nature spéciale – comme ce qu'on appelle aujourd'hui l'expérience religieuse – et qui n'a rien à voir avec l'expérience des sciences physiques, malgré la confusion que Rousseau essaie de créer, et qui n'est qu'une preuve de sa grande ignorance. Notre auteur continue : « La religion nous ordonne de croire que Dieu lui-même ayant tiré les hommes de l'état de nature immédiatement après la création, ils sont inégaux parce qu'il a voulu qu'ils le fussent ; mais elle ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la nature seule de l'homme et des êtres qui l'environnent [voilà la pseudo-expérience], sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu'on me demande, et ce que je me propose d'examiner dans ce discours. Mon sujet intéressant l'homme en général [abstraction qui a pour but de chasser l'expérience, après avoir fait semblant de l'admettre], je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations [dont une partie était absolument inconnue à ce savant rhéteur], ou plutôt, oubliant le temps et les lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d'Athènes, ayant les *Platon* et les *Xénocrate* pour juges, et le genre humain pour auditeur ». Et il continue à pérorer, et découvre, en partant de la *nature* des choses, comment elles ont dû être ; cela sans avoir l'ennui de vérifier ses belles théories par les faits, puisqu'il a commencé par dire qu'il les mettait de côté. Il ne faut pas oublier qu'il y a encore beaucoup de personnes qui admirent de tels discours vides de sens ; c'est pourquoi l'on doit en tenir compte, quand on veut étudier les phénomènes sociaux.

beaucoup donnent encore, un caractère absolu. En outre, il renferme certainement une part de vérité, qui est la mutuelle dépendance du phénomène économique et des autres phénomènes sociaux. L'erreur, ainsi que nous aurons souvent à le rappeler, consiste à avoir changé cette mutuelle dépendance en une relation de cause à effet.

§ 830. Une circonstance accessoire est venue accroître considérablement l'erreur. Le matérialisme historique s'est joint à une autre théorie : celle de la « lutte des classes », dont il pourrait toutefois être entièrement indépendant ; et de plus, par une audacieuse dichotomie, ces classes furent réduites à deux. De cette manière, on abandonna de plus en plus le domaine de la science, pour faire des excursions dans celui du roman. La sociologie devient une science très facile ; il est inutile de perdre son temps et sa peine à découvrir les rapports des phénomènes, leurs uniformités ; quel que soit le fait que nous raconte l'histoire ; quelle que soit l'institution qu'elle nous décrive, quelle que soit l'organisation politique, morale, religieuse, qu'elle nous fasse connaître, tous ces faits ont pour cause unique l'action de la « bourgeoisie » pour « exploiter le prolétariat », et subsidiairement la résistance du « prolétariat » à l'exploitation. Si les faits correspondaient à ces déductions, nous aurions une science aussi et même plus parfaite que toute autre science humaine. Malheureusement, la théorie suit une voie, et les faits en suivent une autre, entièrement différente (§ 1884).

§ 831. Une autre théorie encore, qu'on peut dire être celle de Spencer et de ses adeptes, pourrait s'appeler la *théorie des limites*, si l'on enlève les nombreuses parties métaphysiques des œuvres de ces auteurs. Elle prend pour principe (a) que toutes les institutions sociales tendent vers une limite, sont semblables à une courbe qui a une asymptote (§ 2279 et sv.). Connaissant la courbe, on peut déterminer l'asymptote. Connaissant le développement historique d'une institution, on peut en déterminer la limite ; et même, on le fait plus facilement que dans le problème beaucoup plus simple de la détermination mathématique des asymptotes ; car, pour celle-ci, il ne suffit pas de connaître quelques points de la courbe : il faut en avoir l'équation, c'est-à-dire en connaître la nature intrinsèque ; tandis qu'une fois donnés quelques points de la courbe qui représente une institution, on peut, ou pour mieux dire, on croit pouvoir en déterminer *ipso facto* la limite.

§ 832. Ce principe (a) est susceptible de déductions scientifiques (b), et donne par conséquent un corps de doctrine étendu. On peut le voir dans la sociologie de Spencer et dans d'autres ouvrages analogues. Avec ces doctrines, nous nous approchons beaucoup de la méthode expérimentale, – toujours abstraction faite des parties métaphysiques de ces œuvres – car enfin, c'est des faits que nous tirons les conclusions. Malheureusement, ce n'est pas des faits seuls : il y a en outre l'intromission de ce principe, que les institutions ont une limite, et de cet autre, qu'on peut déterminer cette limite, en connaissant un petit nombre d'états successifs des institutions.

Ajoutons que, par une coïncidence qui serait vraiment étrange si elle était fortuite, la limite qu'un auteur suppose déterminée exclusivement par les faits, se trouve être identique à celle que l'auteur est poussé à désirer par ses propres sentiments. S'il est pacifiste comme Spencer, des faits complaisants lui démontrent que la limite dont se rapprochent les sociétés humaines est celle de la paix universelle ; s'il est démocrate, aucun doute que la limite ne sera le triomphe complet de la démocratie ; s'il est collectiviste, le triomphe du collectivisme ; et ainsi de suite. Alors surgit et se fortifie un doute : les faits ne serviraient-ils pas uniquement à voiler des motifs plus puissants de persuasion ?

Quoi qu'il en soit, les motifs admis de cette manière, par ces positivistes, ne correspondent pas du tout aux faits, et cela vicie toutes les déductions qu'on en tire. Ensuite, leurs théories présentent le grave défaut, qui d'ailleurs pourrait se corriger avec le temps, que nous sommes bien loin de posséder aujourd'hui les renseignements historiques qui seraient strictement indispensables à l'emploi de cette méthode.

§ 833. La théorie à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure est d'une autre nature que celles qui, choisissant un principe (*a*), tout à fait dépourvu de précision, vague, indéfini, nébuleux, en tirent des conclusions avec une logique apparemment rigoureuse. Ces conclusions ne sont autre chose que l'expression des sentiments de leur auteur, et le raisonnement qui les relie à (*a*) ne leur procure pas même la plus petite force démonstrative. En effet, un cas très fréquent est celui où, d'un même principe (*a*), un auteur tire certaines conclusions, tandis qu'un autre en tire d'entièrement opposées. En général, il y a peu à dire sur le raisonnement, mais beaucoup sur le principe, qui ne peut servir de prémisse à un raisonnement rigoureux, et qui, comme la gomme élastique, peut être étiré dans le sens désiré.

§ 834. Les théories (*c*) ne peuvent parvenir à une forme même passablement scientifique, que si les principes (*a*) sont tant soit peu précis. À ce point de vue, une précision artificielle vaut encore mieux que le défaut de toute précision. Quand nous traitons de matières juridiques, ce défaut de précision peut être corrigé par les *fictions* (§ 834 note 1). Dans d'autres sciences aussi, on peut tirer profit de cette méthode, employée dans le but de simplifier l'énoncé des théorèmes. On s'en sert même en mathématique. Par exemple, le théorème d'après lequel toute équation algébrique a un nombre de racines égal à son degré est utile et commode sous cette forme ; mais il n'est vrai que grâce à la fiction qui fait compter au nombre des racines, non seulement les racines réelles, mais aussi les racines imaginaires.

§ 835 C'est un fait très connu qu'à Rome le droit prétorien a corrigé le droit civil, non pas en changeant les principes (*a*), qui conservèrent quelque temps toute leur rigueur formelle, mais en y ajoutant des interprétations et des dispositions. Le préteur annonce que, tandis que, d'après le droit civil, l'engagement obtenu par le dol est valable, il donnera une *exception* pour ne pas exécuter l'engagement, c'est-à-dire qu'il insère dans la formule la clause qui

enjoint au juge de condamner, seulement *si in ea re nihil dolo malo Auli Ageri* (nom conventionnel du demandeur) *factum sit neque fiat (exceptio doli mali)* [FN: § 835-1] . Quelle que soit la théorie qu'on admette à propos de la bonorum possessio, il est incontestable qu'à une certaine époque, cette bonorum possessio a servi à l'introduction d'une hérédité prétorienne plus étendue que l'hérédité du droit civil. Les deux modes d'hérédité existaient ensemble. Si l'on voulait, par exemple, tenir compte de la consanguinité, on aurait pu modifier le droit civil, comme les empereurs le firent plus tard. On a préféré appeler à l'hérédité *unde liberi* ceux que le droit civil aurait appelés comme *sui*, s'ils n'avaient été l'objet d'une *minima capilis diminutio*.

§ 836. Cette façon de procéder était en rapport étroit avec l'état psychique dont nous avons longuement parlé au chapitre II ; mais en outre, probablement sans s'en apercevoir, on atteignait un résultat fort important : celui de donner de la stabilité aux principes (*a*) du droit et, par conséquent, de pouvoir constituer le corps de doctrines (*c*). C'est là probablement une des raisons principales pour lesquelles le droit romain put devenir tellement supérieur au droit athénien.

§ 837. Il existe des théories semblables à celles du droit romain, dans un très grand nombre de cas. On a pu croire que certains pays, comme l'Angleterre, qui n'avaient que le droit coutumier (en Angleterre : la *common law*), possédaient seulement un droit (*a*). Mais c'est une erreur que Sumner Maine a très bien corrigée [FN: § 837-1] . Il a noté les analogies du droit anglais, supposé issu des *case law* antérieures, avec les *responsa prudentium* des Romains. La partie (*b*) existe dans le droit de la *common law* ; mais elle est théoriquement très inférieure aux parties (*b*) d'autres droits, qui ont décidément édifié et accepté les théories juridiques.

§ 838. Les êtres concrets juridiques sont constitués par les parties (*a*) et (*b*). Le droit descriptif (*c*) nous fait connaître ces êtres, comme la minéralogie nous fait connaître les roches et les minéraux dont la chimie nous apprend ensuite la composition.

§ 839. Le prof. Roguin nous a donné des traités de (*b*) et de (*c*), avec peu de (*a*). Par conséquent ces traités appartiennent, au moins en partie, à la science générale de la société. Dans son livre : *La règle de droit*, il s'occupe de (*b*). Il dit : « (p. V) il s'agit d'une étude absolument neutre, c'est-à-dire affranchie de toute appréciation. Il n'y a dans notre livre aucune trace de critique, au point de vue de la justice ou de la morale. Ce n'est pas non plus une étude de droit naturel, ni de philosophie, dans le sens ordinairement prêté à ce mot. L'ouvrage ne porte pas davantage sur l'histoire du droit ; il ne se préoccupe point de rattacher les institutions juridiques à leurs causes, ni d'en montrer les effets. Nous ne traitons pas même du droit comparé. – Nous avons eu pour but d'analyser les règles de droit ayant existé historiquement ou « même seulement (p. VI) imaginables, possibles, de montrer la nature

distincte du rapport juridique à l'égard des relations d'autres espèces et d'en dégager les éléments constants ».

§ 840. Puis, dans son *Traité de droit civil comparé*, le même auteur s'occupe de (c), en y ajoutant quelque développement (b) [FN: § 840-1] . « (p. 9) Il importe de distinguer rigoureusement les *constatations* des *appréciations* [on le fait bien rarement en sociologie], *l'histoire*, qui enregistre les faits objectifs, de la *critique*, exprimant sur eux des jugements [on ne veut pas même le faire en histoire !] ».

§ 841. L'application des dispositions du droit civil est souvent facile, parce qu'elles excitent peu, du moins en général, les sentiments. Ceux-ci acquièrent déjà une grande force dans le droit pénal ; ils deviennent souverains dans le droit international. C'est l'une des très nombreuses raisons pour lesquelles les théories du droit pénal ont toujours été beaucoup moins parfaites que celles du droit civil. Dans la morale et dans la religion, les sentiments dominant, et par conséquent il est très difficile d'avoir des théories, sinon scientifiques, du moins un peu précises. On a simplement un monceau informe d'expressions de sentiments et de préjugés métaphysiques [FN: § 841-1] . L'école italienne du droit positif pourrait devenir scientifique, si elle se débarrassait des appendices inutiles de la foi démocratique, et si elle n'avait pas la manie des applications immédiates, qui sont le grand ennemi de tout genre de théories. Il semble en tout cas que c'est en suivant la voie qu'elle a ouverte, qu'on pourra parvenir à une théorie scientifique du droit pénal. La théologie possède une partie (b), qui est souvent bonne et bien développée, comme chez Saint Thomas, mais la partie (a) dépasse entièrement l'expérience ; et par conséquent, nous n'avons pas à nous en occuper. L'éthique part aussi de principes non expérimentaux, et a de plus une partie (b) vraiment informe, et qui perd presque toute valeur logique quand l'éthique se sépare de la théologie. Avec ces pseudo-sciences, nous sortons complètement du domaine logico-expérimental.

[450]

Chapitre VI↩

Les résidus [(§842 à §1088), vol. 1, pp. 450-577]

§ 842. Si l'on suivait la méthode déductive, ce chapitre devrait être placé au commencement de l'ouvrage. Plus tard, il conviendra peut-être d'employer cette méthode pour d'autres traités. J'ai préféré commencer maintenant par la méthode inductive, afin que le lecteur parcoure, lui aussi, le chemin suivi pour trouver les théories qui vont être exposées.

En observant les phénomènes concrets et complexes, nous avons vu immédiatement qu'il était avantageux de les diviser au moins en deux parties, et de séparer les actions logiques des actions non-logiques. Le chapitre II a pour but d'effectuer cette séparation, et d'acquérir une première idée de la nature des actions non-logiques et de leur importance dans les phénomènes sociaux. À cet endroit, surgit cette question : si les actions non-logiques ont tant d'importance dans les phénomènes sociaux, comment a-t-on pu négliger jusqu'à présent d'en tenir compte ? (§ 252). On répond, au chapitre III, que presque tous les auteurs qui se sont occupés d'études politiques ou sociales, ont vu ou entrevu les actions non-logiques. Ainsi nous faisons maintenant une théorie dont beaucoup d'éléments sont épars çà et là, souvent d'une façon à peine reconnaissable.

§ 843. Mais tous ces auteurs ont des idées auxquelles ils donnent explicitement une importance capitale ; telles seraient les idées de religion, de morale, de droit, etc., autour desquelles on bataille depuis des siècles. Et s'ils reconnaissent implicitement les actions non-logiques, ils exaltent explicitement les actions logiques, et le plus grand nombre d'entre eux les considèrent comme seules dignes d'être prises en considération dans les phénomènes sociaux. Nous devons voir ce qu'il y a de vrai dans ces théories, et décider ensuite s'il nous faut quitter la voie où nous sommes entrés, ou la poursuivre. Au chapitre IV, nous étudions justement ces façons d'envisager les phénomènes sociaux ; et nous reconnaissons qu'au point de vue logico-expérimental, elles manquent absolument de précision, et sont dépourvues de tout accord rigoureux avec les faits ; tandis que, d'autre part, nous ne pouvons nier la grande importance qu'elles ont dans l'histoire et dans la détermination de l'équilibre social. Ainsi acquiert de la force une conception que le chapitre I nous avait déjà donnée, et dont l'importance ira toujours en augmentant dans le reste de l'ouvrage ; c'est l'idée de la séparation de la vérité expérimentale de certaines théories, et de leur utilité sociale ; choses qui, non seulement ne se confondent pas, mais peuvent même être et sont souvent contradictoires (§ 1681 et sv., 1897 et sv.).

§ 844. Cette séparation est aussi importante que celle des actions logiques et des actions non-logiques ; et l'induction nous montre que c'est pour l'avoir négligée, que la plupart des théories sociales sont tombées dans l'erreur, au point de vue scientifique.

§ 845. Nous étudions alors d'un peu plus près ces théories, et nous voyons comment et pourquoi elles sont erronées, et comment et pourquoi, tout en étant telles, elles ont eu et ont encore un si grand crédit. C'est la tâche du chapitre V. En procédant à cette étude, nous trouvons d'autres choses auxquelles nous n'avions pas pensé tout d'abord. Poursuivant nos recherches, nous continuons à *analyser*, à *séparer*. Et voici maintenant une nouvelle séparation, certainement aussi importante que les autres auxquelles nous avons procédé jusqu'à présent : la séparation d'une partie constante, instinctive, non-logique, et d'une partie déductive, qui vise à expliquer, justifier, démontrer la première.

§ 846. Arrivés à ce point, grâce à l'induction, nous avons les éléments d'une théorie. Il faut maintenant la constituer ; C'est-à-dire abandonner la méthode inductive pour la méthode déductive, et voir quelles sont les conséquences des principes que nous avons trouvés ou cru trouver. Nous comparerons ensuite ces déductions avec les faits. S'ils concordent, nous conserverons notre théorie s'ils ne concordent pas, nous l'abandonnerons.

§ 847. Dans le présent chapitre et, en raison de l'abondance des matériaux, dans les deux suivants aussi, nous étudierons la partie constante que nous avons désignée par la lettre (*a*). Aux chapitres IX et X, nous étudierons la partie déductive (*b*). Mais avant de poursuivre ces études difficiles, il est nécessaire de placer encore quelques considérations générales sur (*a*) et (*b*), ainsi que sur leur résultante (*c*).

§ 848. Nous avons déjà vu (§ 803) que, dans les théories de la science logico-expérimentale, on trouve des éléments (*A*) et (*B*), qui sont en partie semblables aux éléments (*a*) et (*b*) des théories non purement logico-expérimentales, et sont en partie différents.

Dans les sciences sociales, telles qu'on les a étudiées jusqu'à présent, on trouve des éléments qui se rapprochent plus de (*a*) que de (*A*), parce qu'on n'a pas évité l'intromission du sentiment, de préjugés, d'articles de foi et d'autres semblables tendances, postulats, principes, qui font sortir du domaine logico-expérimental.

§ 849. La partie déductive des sciences sociales, telles qu'on les a étudiées jusqu'à présent, se rapproche parfois beaucoup de (*B*), et l'on ne manque pas d'exemples, dans lesquels l'emploi d'une logique rigoureuse la ferait concorder tout à fait avec (*B*), si ce n'était le défaut de précision des prémisses (*a*) ; défaut qui enlève toute rigueur au raisonnement. Mais souvent, dans ces sciences sociales, la partie déductive se rapproche beaucoup de (*b*), parce qu'elle renferme de nombreux principes non-logiques, non-expérimentaux, et que les tendances, les préjugés, etc., y sont très puissants.

§ 850. Occupons-nous maintenant d'étudier à fond les éléments (*a*) et (*b*). L'élément (*a*) correspond peut-être à certains instincts de l'homme, ou pour mieux dire, des hommes, parce que (*a*) n'a pas d'existence objective et diffère suivant les hommes ; et c'est probablement parce qu'il correspond à ces instincts, qu'il est presque constant dans les phénomènes. L'élément (*b*) correspond au travail accompli par l'esprit pour rendre raison de l'élément (*a*). C'est pour cela qu'il est beaucoup plus variable, puisqu'il reflète le travail de la fantaisie. Nous avons vu déjà, au chapitre précédent, (§ 802) que la partie (*b*) doit, à son tour, être divisée, en partant d'un extrême où elle est purement logique, pour arriver à un autre extrême où elle est un pur instinct et une fantaisie. Nous nous occuperons de cela aux chapitres IX et X.

§ 851. Mais si la partie (*a*) correspond à certains instincts, elle est bien loin de les comprendre tous. Cela se voit à la manière même dont on l'a trouvée. Nous avons analysé les raisonnements et cherché la partie constante. Ainsi donc, nous ne pouvons avoir trouvé que les instincts qui donnent naissance à des raisonnements, et nous n'avons pu rencontrer sur notre chemin ceux qui ne sont pas recouverts par des raisonnements. Restent donc tous les simples appétits, les goûts, les dispositions et, dans les faits sociaux, cette classe très importante qu'on appelle les intérêts.

§ 832. En outre, il se peut que nous n'ayons trouvé qu'une partie d'une des choses (*a*), l'autre demeurant à l'état de simple appétit. Par exemple, si l'instinct sexuel ne se manifestait qu'en tendant à rapprocher les sexes, il n'apparaîtrait pas dans nos études. Mais cet instinct se recouvre souvent et se dissimule sous le couvert de l'ascétisme : il y a des gens qui prêchent la chasteté pour avoir l'occasion d'arrêter leurs pensées aux unions sexuelles. Quand nous examinerons leurs raisonnements, nous trouverons donc une partie (*a*), qui correspond à l'instinct sexuel, et une partie (*b*), qui est un raisonnement dont elle se revêt. En cherchant attentivement, peut-être trouverait-on des parties analogues dans les appétits pour les aliments et les boissons ; mais pour ceux-ci la part du simple instinct est en tous cas beaucoup plus importante que l'autre.

§ 853. Le fait d'être prévoyant ou imprévoyant dépend de certains instincts et de certains goûts ; et, à ce point de vue, on ne trouverait pas ce fait dans les choses (*a*). Mais l'imprévoyance a donné lieu, spécialement aux États-Unis d'Amérique, à une théorie par laquelle on prêche aux gens qu'ils doivent dépenser tout ce qu'ils gagnent ; et par conséquent, si nous examinons cette théorie, nous y trouverons une chose (*a*) qui sera l'imprévoyance.

§ 854. Un politicien est poussé à préconiser la théorie de la solidarité, par le désir d'obtenir argent, pouvoir, honneurs. Dans l'étude de cette théorie, ce désir, qui est d'ailleurs celui de presque tous les politiciens, n'apparaîtra qu'à la dérobée. Au contraire, les principes (*a*), propres à persuader autrui, occuperont la première place. Il est manifeste que si le politicien disait : « Croyez à cette théorie, parce qu'elle tourne à mon profit ». il ferait rire et ne persuaderait personne. Il doit donc se fonder sur certains principes qui puissent être admis par ceux qui l'écoutent.

En nous arrêtant à cette observation, il pourrait sembler que, dans le cas examiné, les (*a*) se trouveraient, non pas dans les principes au nom desquels la théorie est préconisée, mais bien dans ceux au nom desquels elle est acceptée. Mais en avançant davantage, on voit que cette distinction ne tient pas ; car souvent celui qui veut persuader autrui commence par se persuader lui-même ; bien plus, s'il est mû principalement par son propre intérêt, il finit par croire qu'il est mû par le désir du bien d'autrui. Rare et peu persuasif est l'apôtre incroyant ; au contraire, fréquent et persuasif est l'apôtre croyant ; et plus il est croyant, plus son œuvre est efficace. Par conséquent, les parties (*a*) de la théorie se trouvent aussi bien chez celui qui

l'accepte que chez celui qui la préconise, mais il faut y ajouter l'intérêt, tant de celui-ci que de celui-là.

§ 855. Quand nous analysons une théorie (*c*), il faut distinguer soigneusement les recherches au point de vue objectif et celles au point de vue subjectif (§ 13). Très souvent, au contraire, on les confond, et ainsi naissent deux erreurs principales. D'abord – nous en avons parlé souvent déjà – on confond la valeur logico-expérimentale d'une théorie avec, sa force de persuasion ou avec son utilité sociale. Puis, erreur spécialement moderne, on substitue à l'étude objective d'une théorie, l'étude subjective, recherchant comment et pourquoi son auteur l'a construite. Cette seconde étude est certainement importante, mais doit s'ajouter et non se substituer à la première. Savoir si un théorème d'Euclide est vrai ou faux, et savoir comment Euclide l'a découvert, sont des investigations différentes et telles que l'une n'exclut pas l'autre. Si les *Principia* de Newton étaient d'un auteur inconnu, leur valeur en diminuerait-elle pour cela ?

C'est ainsi que l'on confond deux des aspects indiqués au § 541, et sous lesquels on peut envisager la théorie d'un auteur ; savoir : 1° ce que pensait l'auteur, son état psychique, et comment il a été déterminé ; 2° ce que l'auteur a voulu dire, en un passage déterminé. Le premier aspect, qui est personnel, subjectif pour l'auteur, vient à se confondre avec le second, qui est impersonnel, objectif. À cela contribue souvent la considération de l'autorité de l'auteur ; car, poussé par ce sentiment, on admet *a priori* que ce qu'il pense et croit, doit nécessairement être « vrai » ; aussi vaut-il tout autant rechercher ses idées, que d'examiner si ce qu'il a voulu dire est « vrai », ou est d'accord avec l'expérience, dans le cas des sciences logico-expérimentales.

§ 856. On a longtemps été porté à envisager les théories exclusivement sous le 2^e aspect ; c'est-à-dire sous l'aspect de leur valeur intrinsèque, qui était parfois la valeur logico-expérimentale, et beaucoup plus souvent la valeur par rapport aux sentiments de celui qui les examinait, ou par rapport à certains principes métaphysiques ou théologiques. Maintenant, on incline à les considérer exclusivement sous l'aspect extrinsèque de la manière dont elles ont été produites et acceptées, c'est-à-dire sous les aspects 1^o, et 3 du § 541. Si ces deux façons d'envisager les théories sont exclusives elles sont également incomplètes et, par ce fait, erronées.

§ 857. La seconde erreur notée au § 855 est l'opposé de la première. Celle-ci ne tenait compte que de la valeur intrinsèque de la théorie (2^e aspect du § 541); celle-là ne tient compte que de sa valeur extrinsèque (1^{er} et 3^e aspect) ; elle apparaît souvent dans l'abus que l'on fait maintenant de la *méthode historique*, spécialement dans les sciences économiques et sociales. À l'origine, les auteurs qui créèrent l'économie politique eurent le tort de donner à leur science une valeur absolue, cherchant à la soustraire aux contingences de lieu et de temps. Heureuse fut donc la réaction qui s'efforça, au contraire, d'en tenir compte ; et, à ce

point de vue, la *méthode historique* fit progresser la science. Tout aussi importants furent les progrès scientifiques qui, aux principes dogmatiques dont on voulait tirer d'une manière absolue la forme des institutions sociales, substituèrent l'étude de l'histoire de ces institutions ; étude par laquelle on arrivait à connaître leur développement et leurs rapports avec les autres faits sociaux. Nous nous plaçons entièrement dans le domaine de la science logico-expérimentale, quand, au lieu d'étudier, par exemple, ce que doit être la famille, nous étudions ce qu'elle a été réellement. Mais il faut ajouter, et non substituer, cette étude à celle qui recherche les rapports où se trouve la constitution de la famille avec les autres faits sociaux. Il est utile de connaître comment ont été produites, historiquement, les théories de la *rente* ; mais il est utile aussi de savoir dans quel rapport ces théories se trouvent avec les faits, quelle est leur valeur logico-expérimentale.

§ 858. D'autre part, cette étude est beaucoup plus difficile que celle qui consiste à écrire une histoire. Nous voyons en effet nombre de gens, absolument incapables non seulement de créer, mais aussi de comprendre une théorie logico-expérimentale de l'économie politique, qui écrivent présomptueusement une histoire de l'économie politique.

§ 859. En littérature, l'étude historique dégénère souvent en un récit anecdotique, facile à faire, agréable à entendre. Trouver comment mangeait, buvait, dormait et se vêtait un auteur, est beaucoup plus facile, au point de vue intellectuel et scientifique, qu'examiner dans quels rapports ses théories se trouvent avec la réalité expérimentale ; et si l'on peut parler de ses amours, on fait un livre d'une lecture délectable (§ 541).

§ 860. L'étude de la partie (*b*) d'une théorie est justement celle de la partie subjective ; mais celle-ci peut encore être divisée en deux ; c'est-à-dire qu'il faut distinguer les causes générales des causes spéciales pour lesquelles une théorie est produite ou acquiert du crédit. Les causes générales sont celles qui agissent durant un temps qui n'est pas trop court, et qui s'appliquent à un nombre important d'individus. Les causes spéciales sont celles qui agissent essentiellement d'une manière contingente. Une théorie est-elle produite parce qu'elle convient à une classe sociale ? elle a une cause générale ; est-elle produite parce que son auteur a été payé, ou parce qu'il manifeste ainsi sa colère contre un rival ? elle a une cause spéciale.

Dans l'étude que nous ferons des théories (*b*), nous nous occuperons seulement des causes générales. L'étude des autres est secondaire et peut venir plus tard.

§ 861. Les choses qui ont une influence notable sur l'organisation sociale donnent lieu à des théories. Nous les trouverons, par conséquent, lorsque nous chercherons les (*a*). À ces choses, comme nous le disions tantôt, il faut ajouter les appétits et les intérêts ; et nous aurons ainsi l'ensemble de choses qui agissent sensiblement pour déterminer l'organisation sociale (§ 851), en prenant garde pourtant que l'organisation elle-même réagit sur ces choses,

et que nous avons, par conséquent, un rapport non pas de cause à effet, mais de mutuelle dépendance. Si nous supposons, comme cela semble probable, que les animaux n'ont pas de théories, il ne pourra exister pour eux aucune partie (*a*), peut-être pas d'intérêts non plus, et il ne resterait que les instincts. Les peuples sauvages, même s'ils sont très proches des animaux, ont certaines théories ; et par conséquent, pour eux existe une partie (*a*) ; de plus, il y a certainement des instincts et des intérêts. Les peuples civilisés ont des théories pour un très grand nombre de leurs instincts et de leurs intérêts ; aussi la partie (*a*) se retrouve-t-elle dans presque toute leur vie sociale.

§ 862. Nous rechercherons justement cette partie (*a*), dans le présent chapitre et dans les suivants.

En nombre de cas déjà, (§ 186 et sv., 514-3] , 740) nous avons séparé les parties (*a*) et (*b*), mélangées et confondues en un même phénomène (*c*). De cette façon, nous nous sommes mis sur la voie de trouver une règle qui nous guide dans ces analyses. Voyons encore mieux cela par des exemples, et puis nous procéderons systématiquement à cette étude.

§ 863. *Exemple I.* Les chrétiens font usage du baptême. Si l'on ne connaissait que cette action, on ne saurait si l'on peut la décomposer en d'autres, ni comment (§ 186, 740). En outre, nous avons une explication : on nous dit qu'on procède à cette opération, pour effacer le péché originel. Cela ne suffit pas encore ; et si nous ne connaissions pas d'autres faits semblables, il nous serait difficile de décomposer en ses parties le phénomène complexe. Mais nous connaissons d'autres faits semblables. Les païens aussi avaient l'eau lustrale, qui servait aux purifications. Si l'on s'arrêtait là, on mettrait en rapport l'usage de l'eau et le fait de la purification. D'autres faits semblables nous montrent au contraire que l'usage de l'eau n'est pas encore la partie constante des phénomènes. Pour les purifications, on peut se servir de sang et d'autres matières. Cela ne suffit pas : il y a diverses pratiques qui atteignent le même but. Pour les transgressions aux tabous, (§ 1252) on procède à certaines opérations qui enlèvent à l'homme la tache contractée en certaines circonstances. Ainsi s'élargit toujours le cercle de faits semblables, tandis que dans une si grande variété de moyens et d'explications de leur efficacité, le sentiment demeure constant que, grâce à certaines pratiques, on rétablit l'intégrité de l'individu, altérée par certaines raisons, réelles ou imaginaires. Le phénomène concret est donc composé de cette partie constante (*a*) et d'une partie variable (*b*), qui comprend les moyens employés pour rétablir l'intégrité, et les raisonnements par lesquels on veut expliquer l'efficacité de ces moyens. L'homme a le sentiment confus que l'eau peut laver les taches morales, comme elle lave les taches matérielles ; mais d'habitude, il ne justifie pas de cette manière, jugée trop simple, l'emploi de l'eau pour rétablir l'intégrité : il va à la recherche d'explications plus complexes, de raisonnements plus étendus, et découvre facilement ce qu'il désire.

§ 864. Le noyau (*a*) trouvé tout à l'heure se compose de diverses parties. Nous y distinguons d'abord un instinct des combinaisons : on veut « faire quelque chose », combiner certaines choses et certains actes. Puis il y a la persistance des liaisons imaginées de cette manière. On pourrait essayer tous les jours une nouvelle combinaison ; mais il y en a une, même fantaisiste, qui domine et qui parfois devient exclusive ; elle persiste dans le temps. Enfin, il y a un instinct qui pousse à croire à l'efficacité de certaines combinaisons pour atteindre un but. On pourra dire que les combinaisons réellement efficaces, comme serait le fait d'allumer le feu avec le silex, poussent l'homme à croire aussi à l'efficacité de combinaisons imaginaires. Mais nous n'avons pas à nous occuper, pour le moment, de cette explication ou d'autres semblables. Il nous suffit d'avoir reconnu l'existence du fait, et nous nous arrêtons là, pour le moment. Dans d'autres études, nous pourrions tâcher de pousser plus avant, et d'expliquer les faits auxquels nous nous arrêtons maintenant par d'autres faits ; ceux-ci par d'autres encore et ainsi de suite.

§ 865. Exemple II. Au chapitre II (§ 186 et sv.), nous avons vu de nombreux cas dans lesquels les hommes croient pouvoir susciter ou éloigner les tempêtes. Si nous ne connaissions qu'un seul de ces cas, nous n'en pourrions rien ou presque rien inférer. Mais nous en connaissons beaucoup, et nous y voyons un noyau constant. Négligeant pour un moment la partie de ce noyau, qui, comme précédemment, se rapporte à la persistance de certaines combinaisons et à la foi en leur efficacité, nous trouvons d'abord une certaine partie constante (*a*), correspondant au sentiment de l'existence d'une divinité dont on peut provoquer l'intervention par des moyens variables (*b*), pour qu'elle agisse sur les tempêtes. Ensuite voici un autre genre, dans lequel on croit pouvoir obtenir l'effet par certaines pratiques qui, en elles-mêmes, ne signifient rien ; par exemple, en dépeçant un coq blanc et en en portant les deux moitiés autour du champ que l'on veut préserver du vent chaud (§ 189). Ainsi s'élargit le cercle et apparaît une autre partie constante (*a*), correspondant à un instinct de combinaisons par lequel, au hasard, on unit des choses et des actes, en vue d'obtenir un effet.

§ 866. Exemple III. Les catholiques estiment que le vendredi est un jour de mauvais augure, à cause, dit-on, de la passion du Christ. Si nous ne connaissions que ce cas, il serait difficile de savoir lequel des deux faits, c'est-à-dire le mauvais augure ou la passion du Christ, est le principal et lequel est l'accessoire. Mais nous avons beaucoup d'autres faits semblables. Les Romains avaient les *dies atri ou vitiosi*, qui étaient de mauvais augure : par exemple, le 18 juillet, jour où ils avaient perdu la bataille de l'Allia. Voilà un genre de (*a*) : le sentiment qui fait considérer comme de mauvais augure le jour qui rappelle un événement funeste. Mais il y a d'autres faits. Les Romains et les Grecs avaient des jours de mauvais ou de bon augure, sans qu'il y ait pour cela une raison spéciale, de la nature des précédentes. Il y a donc une classe de (*a*), qui comprend le genre précédent de (*a*), et qui correspond à des sentiments de combinaisons de jours – et d'autres choses aussi – à un bon ou à un mauvais

augure (§ 908 et sv.).

§ 867. Ces exemples nous mettent à même de trouver comment on peut décomposer un phénomène complexe (*c*), en ses éléments (*a*) et (*b*). Dans le présent chapitre, nous ferons un très grand nombre d'autres décompositions semblables.

§ 868. Avant de pousser plus avant, il sera bon, peut-être, de donner des noms aux choses (*a*), (*b*) et (*c*) ; car les désigner par des lettres de l'alpha-bet embarrasse quelque peu l'exposé et le rend moins clair. Pour ce motif (§ 119), à l'exclusion de tout autre, nous appellerons *résidus* les choses (*a*), *dérivations* les choses (*b*), *dérivées* les choses (*c*). Mais il faut avoir toujours présent à l'esprit qu'il n'y a rien, absolument rien, à inférer du sens propre de ces noms, de leurs étymologies, et que leur signification est exclusivement celle des choses (*a*), (*b*) et (*c*).

§ 869. Comme nous l'avons déjà vu, les résidus (*a*) constituent un ensemble de faits nombreux, qu'il faut classer suivant les analogies qu'on y trouve; et nous aurons ainsi des classes, des genres, des espèces. Il en est de même pour les dérivations (*b*).

§ 870. Les résidus correspondent à certains instincts des hommes ; c'est pourquoi la précision, la délimitation rigoureuse, leur font habituellement défaut ; et même ce caractère pourrait presque toujours servir à les distinguer des faits ou des principes scientifiques (*A*), qui ont avec eux quelque ressemblance. Souvent les (*A*) sont issus des (*a*), moyennant une opération qui a précisé les (*a*). Ainsi, le terme *chaud* est indéterminé ; et, en l'employant, on a pu dire que l'eau des puits est *chaude* en hiver et *froide* en été. Mais le terme physique *chaud*, correspondant à des degrés de chaleur mesurés avec un thermomètre, est déterminé ; et l'on a pu voir que l'eau des puits n'est pas, en ce sens, plus chaude en hiver qu'en été ; car un thermomètre, plongé dans cette eau, marque à peu près les mêmes degrés, ou indique une température plus basse l'hiver que l'été.

§ 871. Voyez, par exemple, dans Macrobe [FN: § 871-1], combien le terme *chaud* a de sens différents, qui ont pour résidu les sentiments que ce terme fait naître dans l'esprit de certaines personnes (§ 506). (VI) Les médecins disent que le vin est chaud ; mais il semble à un interlocuteur des Saturnales que la nature du vin est plutôt froide que chaude. (VII) Il y a un grand froid, dans le corps de la femme, dit quelqu'un ; mais quelqu'un d'autre réplique que, par nature, le corps de la femme est plus chaud que celui de l'homme. Et il renferme une telle chaleur que, lorsqu'il était d'usage de brûler les morts, avec dix cadavres d'hommes, on en mettait un de femme, grâce auquel on pouvait facilement brûler les premiers. La chaleur est le principe de la génération. Les femmes ont en elles une si grande chaleur que, lorsqu'il fait froid, elles peuvent garder des vêtements légers. Tout cela est contesté par un autre, excepté pour la génération, dont la cause paraît être vraiment la chaleur. (VIII) Pourquoi, en Égypte, qui est un pays très chaud, le vin a-t-il une vertu presque froide, au lieu d'être chaude

? Parce que, quand l'air est chaud, il repousse le froid dans la terre ; et, l'air étant toujours chaud en Égypte, le froid, en pénétrant dans la terre, agit sur les racines de la vigne et donne au vin sa qualité. Puis on explique aussi pourquoi un éventail donne de la fraîcheur [FN: § 871-2].

§ 872. C'est là le type des raisonnements métaphysiques anciens et modernes. Leurs prémisses renferment des termes dépourvus de toute précision, dont on veut tirer des conclusions certaines, avec une logique rigoureuse, comme si c'étaient des axiomes mathématiques. En somme, ils ont pour but d'étudier, non pas les choses, mais les concepts que certaines personnes ont de ces choses. Il est des gens qui, par une concession extrême, acceptent d'exclure ces raisonnements des sciences physiques, et veulent les conserver dans les sciences sociales. Mais aucun motif ne peut justifier cette différence, tant que nous restons dans le domaine expérimental.

§ 873. Nous avons là un nouvel exemple, montrant comment les termes qui manquent de précision peuvent facilement être employés pour démontrer aussi bien le pour que le contre [FN: § 873-1]. Les femmes, dit l'un des interlocuteurs, peuvent se vêtir plus légèrement que les hommes, parce que la chaleur qu'elles ont dans le corps résiste au froid. Non, réplique un contradicteur, la raison en est le froid naturel que les femmes ont dans le corps ; car des choses semblables se conviennent réciproquement (VII).

§ 874. En général, c'est dans l'indétermination des résidus (*a*) qu'il faut chercher la raison pour laquelle ils ne peuvent servir de prémisses à des raisonnements rigoureux, comme peuvent l'être et le sont en effet, dans les sciences, les propositions (A).

§ 875. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre les résidus (**a**) avec les sentiments, ni avec les instincts auxquels ils correspondent (§ 1689 et sv.). Les résidus (*a*) sont la manifestation de ces sentiments et de ces instincts, comme l'élévation du mercure, dans le tube d'un thermomètre, est la manifestation d'un accroissement de température. C'est seulement par une ellipse, pour abrégé le discours, que nous disons, par exemple, que les résidus, outre les appétits, les intérêts, etc. (§ 851 et sv.), jouent un rôle principal dans la détermination de l'équilibre social. Ainsi disons-nous que l'eau bout à 100°. Les propositions complètes seraient : « Les sentiments ou instincts qui correspondent aux résidus, outre ceux qui correspondent aux appétits, aux intérêts, etc., jouent un rôle principal dans la détermination de l'équilibre social. L'eau bout quand l'état calorifique atteint une température indiquée par 100° du thermomètre centigrade ».

§ 876. Ce n'est que dans un but d'étude analytique que nous séparons divers résidus (*a1*), (*a2*), (*a3*)... ; tandis que chez l'individu existent les sentiments qui correspondent aux groupes (*a1*) (*a2*) (*a3*), (*a1*) (*a3*) (*a4*) ; (*a3*) (*a5*) ; etc. Ceux-ci sont composés, relativement aux

résidus (*a1*), (*a2*), qui sont plus simples. On pourrait continuer et décomposer aussi (*a1*), (*a2*), en éléments plus simples encore ; mais il faut savoir s'arrêter à temps, parce que les propositions trop générales finissent par ne plus rien signifier du tout. Ainsi, les conditions de la vie sur notre globe sont diverses, et peuvent être réduites, d'une façon générale, à la lumière solaire, à l'existence de l'atmosphère, etc. ; mais il faut au biologiste des conditions beaucoup moins générales, dont il puisse tirer une plus grande quantité de lois de la vie.

§ 877. Il arrive parfois qu'une dérivée (*c*), à laquelle on est parvenu en partant d'un résidu (*a*), moyennant une dérivation (*b*), devienne à son tour résidu d'autres phénomènes, et soit sujette à des dérivations. Il se peut, par exemple, que le mauvais augure, tiré du fait d'être treize à table, soit une dérivée issue du sentiment d'horreur pour la trahison de Judas, suivie de sa mort. Mais dès lors cette dérivée est devenue, à son tour, un résidu, et, sans penser le moins du monde à Judas, les gens éprouvent toutefois un malaise à être assis à une table de treize convives.

§ 878. Dans l'étude que nous allons entreprendre, le lecteur voudra bien avoir toujours présentes à l'esprit les observations données tout à l'heure. S'il les oubliait, il comprendrait à rebours ce que nous allons exposer (§ 88).

§ 879. Arrivé à ce point, le lecteur se sera peut-être déjà aperçu que les recherches auxquelles nous nous livrons ont une analogie avec d'autres qui sont habituelles en philologie ; c'est-à-dire avec celles qui ont pour but de rechercher les racines et les dérivations dont les mots d'une langue sont issus. Cette analogie n'est pas artificielle. Elle provient du fait que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de produits de l'activité de l'esprit humain, qui ont un processus commun. Prenons, par exemple, la langue grecque. On peut distribuer les mots de cette langue en familles ayant chacune sa racine. Ainsi, les mots qui signifient ancre

(ἄγκυρα), hameçon (ἄγκιστρον), objet recourbé (ἄγκύλη), bras recourbé (ἄγκυλίζω), courbure du bras (ἄγκύλη), coude (ἄγκών), etc., recourbé (ἄγκύλος), en forme de crochet (ἄγκιστροπότης, ἡ, ὄν), pêcher à l'hameçon (ἄγκιστρούω), recourber (ἄγκυλωῖ), etc., etc., ont tous la même racine

(résidu), c'est-à-dire ἀγκ, qui correspond à l'idée assez indéterminée, de quelque chose qui est recourbé, replié, crochu, et qui manifeste cette idée. Par des dérivations qui ont leurs règles, de ces racines on tire les mots, comme des résidus (*a*) on obtient les dérivées (*c*). Nous avons des unions de racines, comme nous avons des unions de résidus. Ainsi l'adjectif

qu'il est commun à toutes, qu'il se retrouve dans toutes, qu'il les réunit toutes ».

§ 1079. Cet exemple est remarquable, parce que c'est l'un de ceux, si nombreux, où l'on voit disparaître très clairement les résidus à travers les dérivations. La puissance du sentiment fait disparaître la logique. L'auteur a commencé par exclure le pacifisme de la classe des « religions », et, quelques lignes plus bas, il le met « au même rang » que des doctrines qui, incontestablement, sont appelées des « religions » par tout le monde. Mais pour lui, il n'y a pas contradiction, car il écrit sous l'empire d'un sentiment puissant, pour lequel le pacifisme plane comme un aigle, au-dessus des autres religions. Voilà pourquoi il ne fait pas partie de leur classe, bien qu'il leur soit en partie semblable. M. Kemeny démontre que le pacifisme ne contredit aucune religion ; l'aigle vole comme le simple moineau ; puis l'auteur ajoute : « (p. 100) Il y a une autre analogie entre les religions et le pacifisme, analogie exprimée par ces mots que l'on prononce souvent en manière de plaisanterie : « C'est la foi qui sauve ! » Le pacifisme opère, lui aussi, le salut. Tous ceux qui ont travaillé au mouvement pacifiste avec suite, sincèrement, sans arrière-pensée égoïste ou intéressée, ont certainement constaté qu'ils sont devenus meilleurs. Le pacifisme détruit peu à peu les germes du mal ; il purifie les pensées, ennoblit les instincts et devient par là même un élément régénérateur des individus et des races ». Si à ces idées on ajoutait le désir des personnifications, on aurait une image du pacifisme, comme on a une image des divinités païennes, comme on représente la déesse Rome, comme on voit le Dieu des chrétiens dans les nuées, sous la forme d'un beau vieillard à grande barbe.

§ 1080. Ajoutons que, fût-ce à titre d'exception, des dérivations modernes, semblables aux anciennes, ne manquèrent pas. Auguste Comte a personnifié la terre, à laquelle il a donné le nom de « grand fétiche », et l'humanité, à laquelle il a décrété un culte. Ceux qui s'appellent aujourd'hui « humanitaires » expriment en un autre langage plusieurs idées de Comte.

§ 1081. Le terme de *socialisme* a représenté et représente encore quelque chose de grand, de puissant, de bienfaisant ; et autour de ce noyau se disposent une infinité de sensations agréables, d'espérances, de rêves. De même que les anciennes divinités se succédaient, se dédoublaient, se faisaient concurrence, ainsi de nos jours, outre la divinité du socialisme, nous avons celle des « réformes sociales » ou des « lois sociales » ; et les petits dieux ne manquent pas ; tels « l'art social », « l'hygiène sociale », « la médecine sociale », et tant d'autres choses qui, grâce à l'épithète « sociale », participent de l'essence divine.

§ 1082. Sir Alfred C. Lyall nous fait connaître les diverses formes de déification, chez les Indiens. Moyennant quelques modifications, elles s'appliquent aussi à beaucoup d'autres peuples [FN: § 1082-1]. Il expose ainsi ces formes [FN: § 1082-2] : « (p. 14) 1° Le culte de simples morceaux de bois, souches ou troncs d'arbres, de pierres et d'accidents de terrains

locaux, ayant une dimension, une forme ou une position soit extraordinaire soit grotesque [cfr. les résidus de la I^e classe] ; 2° le culte d'objets inanimés, doués de mouvements mystérieux ; 3° le culte d'animaux redoutés ; 4°, le culte d'objets visibles animés ou inanimés, directement utiles et profitables ou qui possèdent soit des propriétés, soit des fonctions incompréhensibles ». Jusqu'ici, nous avons les formes les plus simples d'agrégats de sensations. Vient ensuite une abstraction plus éloignée des simples sensations : « (p. 15) 5° le culte d'un *Deo ou* esprit, être sans forme et intangible, – vague personnification de ce sentiment de crainte que l'on éprouve en certains endroits ». Puis viennent des catégories appartenant à la persistance de certaines sensations : « 6° le culte des parents morts ou autres personnes défuntes connues de l'adorateur en leur vivant ; 7° le culte des personnes qui ont été pendant leur vie en grande réputation ou qui sont mortes d'une façon étrange ou notable : culte célébré près de la tombe ». Nous passons ensuite à des abstractions d'une complication croissante : « 8° le culte dans les temples de personnes appartenant à la catégorie précédente, adorées comme demi-dieux ou divinités subalternes ; 9° le culte des nombreuses incarnations locales des anciens dieux et de leurs symboles ; 10° le culte des divinités départementales ; 11° le culte des dieux suprêmes de l'hindouisme, et des anciennes incarnations ou personnifications connues par la tradition des écritures brahmaniques ».

§ 1083. Jusque ici, la description du phénomène est parfaite mais l'auteur cède à la tendance générale des explications logiques, quand il suppose qu'on peut rechercher le culte de certains objets inanimés, dans « (p. 17) l'intelligence qui prétend voir la divinité s'incarner dans une souche ou une pierre, uniquement parce que celle-ci offre une forme bizarre ou exceptionnelle, exprime un type de fétichisme grossier ». Puis, sans s'en apercevoir, lui-même réfute cette théorie. Il dit : « (p. 18) Or, les brahmanes ont toujours sous la main une explication pour rendre plausible ce respect envers les objets d'aspect curieux, surtout envers les choses coniques ou concaves, et ils la proposent à quiconque se met sérieusement en quête de manifestations ou d'emblèmes divins. Mais ces interprétations semblent appartenir à un symbolisme ultérieur, que les gens ingénieux inventent d'habitude pour justifier, d'après des principes orthodoxes, ce qui n'est en réalité rien de plus qu'un fétichisme primitif s'élevant dans une atmosphère supérieure [FN: § 1083-1] ».

§ 1084. Étudiant directement les faits, sir Alfred C. Lyall a pu parvenir jusqu'aux résidus ; et si ceux-ci ne se manifestent pas toujours, c'est parce que les faits ne nous sont pas connus directement, mais seulement voilés par les interprétations des littérateurs, des poètes, des philosophes, des théologiens. Par exemple, tout ce que nous savons de l'antique religion des Veddas n'est autre chose qu'un produit littéraire et théologique, que nous connaissons par des hymnes religieux d'une vanité prolixe vraiment remarquable, et auxquels manque le bon sens autant que la précision. Nous n'avons pas d'autres documents pour découvrir les formes parallèles des croyances populaires qui existaient alors, selon toute probabilité, comme elles existent aujourd'hui et se manifestent dans les faits qu'a pu étudier sir Alfred C. Lyall [FN: §

§ **1085**. De même, la mythologie des poètes tragiques grecs, pourtant si supérieure aux hymnes des Veddas, par la précision, le bon sens, la clarté, est probablement – on pourrait dire certainement – différente de la mythologie populaire – que nous devinons au moins dans les quelques documents que nous connaissons sur ce sujet ; par exemple, dans l'ouvrage de Pausanias.

§ **1086**. (II-η) *Besoin de nouvelles abstractions*. Le besoin d'abstractions persiste quand certaines d'entre elles tombent en désuétude, sont rejetées pour un motif quelconque. Il en faut alors de nouvelles, pour remplacer celles qui disparaissent ou demeurent affaiblies. Les mythologies populaires sont ainsi remplacées, dans les classes cultivées, par des mythologies savantes, subtiles, abstruses. Ainsi naissent les théogonies ingénieuses, les recherches sur la création du monde, sur l'état primitif de l'humanité, etc. Puis on fait un nouveau pas : les abstractions surnaturelles donnent lieu aux abstractions métaphysiques ; on institue des recherches sur *l'essence* des choses ; on divague en un langage incompréhensible sur des matières encore plus incompréhensibles. Puis, aux abstractions métaphysiques on ajoute des abstractions pseudo-scientifiques. La nébuleuse de Laplace jouait un grand rôle dans les prédications socialistes qu'on entendait il y a quelques années ; et grâce à elle, ou démontrait clairement que l'évolution, la Sainte Évolution, devait conduire le monde à l'âge d'or socialiste. Celui qui cesse d'adorer les reliques des saints se met à adorer la Solidarité. Celui auquel répugne la théologie de l'Église romaine se tourne vers la théologie *moderniste*, qu'il dit être plus « scientifique [FN: § 1086-1] ». Les cas semblables, où la forme change et le besoin d'abstractions persistantes subsiste, sont en nombre infini.

§ **1087**. D'après le peu que nous en savons, la religion primitive du peuple romain manquait, au moins en partie, de cet élément d'abstractions théologiques et métaphysiques. C'est l'une des très nombreuses causes qui facilitèrent l'invasion de l'hellénisme. Elle n'est pas étrangère à l'invasion des cultes orientaux de Mithra et du christianisme, bien que la substitution d'une nouvelle population à l'ancienne population de Rome ait de beaucoup la plus grande part en ce phénomène. La pauvreté de l'élément abstractions théologiques et métaphysiques, dans *l'humanitarisme*, en entrave le progrès comme religion. Il en est de même pour la doctrine assez voisine du protestantisme libéral.

§ **1088**. Non seulement l'homme a besoin d'abstractions ; il a besoin aussi de les développer. Il les veut vives dans l'esprit, et non mortes. Ainsi, il arrive que plus une religion est florissante, plus les hérésies naissent vives et fortes. Il y a un besoin statique et un besoin dynamique d'abstractions.

Chapitre VII ↩

Les résidus (Suite). Examen des III^e et IV^e classes. [(§1089 à §1206), vol. 1, pp. 578-648]

§ 1089. III^e CLASSE. *Besoin de manifester ses sentiments par des actes extérieurs.* Des sentiments puissants sont généralement accompagnés de certains actes, qui peuvent même ne pas être en rapport direct avec ces sentiments, mais qui satisfont le besoin d'agir. On peut observer des phénomènes semblables chez les animaux. À la vue d'un oiseau, le chat claque des mâchoires. En voyant son maître, le chien s'agite, remue la queue ; le perroquet bat des ailes, etc.

§ 1090. Sir Alfred C. Lyall termine les observations que nous avons citées (§ 1083), en disant : « (p. 21) L'auteur de ce livre a connu un fonctionnaire hindou, d'une grande finesse d'esprit et d'une culture très suffisante, qui consacrait, chaque jour, de longues heures au culte méticuleux de cinq cailloux ronds, qu'il s'était désignés pour symboliser à ses yeux l'Omnipotence. Tout en professant une croyance générale à l'ubiquité de la présence divine, il lui fallait un symbole quelconque à manier et auquel il pût adresser ses hommages ». Il convient de noter ici, non seulement le besoin du symbole, mais surtout le besoin de « faire quelque chose », d'agir, de remuer les membres, de fixer son attention sur quelque chose de concret, enfin de s'échapper d'une abstraction passive. De nos jours, Flammarion et d'autres savants se réunissent à l'équinoxe de printemps, pour assister au lever du soleil.

§ 1091. Les actes par lesquels se manifestent les sentiments les renforcent et peuvent même les faire naître chez ceux qui ne les ont pas encore. C'est un fait psychologique bien connu, que si une émotion se manifeste par un certain état physique, il peut arriver que la personne qui se met en cet état fasse naître chez elle l'émotion correspondante. Par conséquent, les résidus de cette classe sont unis aux émotions, aux sentiments, aux passions, par une chaîne complexe d'actions et de réactions.

§ 1092. (III-α) *Besoin d'agir se manifestant par des combinaisons.* À propos des combinaisons, nous devons retrouver ici les résidus de la I^{re} classe. Nous avons proprement un genre de résidus composés. Rares sont les faits comme celui que nous avons cité tout à l'heure, d'après sir Alfred-C. Lyall, et qui nous montrent des combinaisons dues au simple hasard, ou mieux à des motifs complexes et indéfinis. D'habitude, une règle plus ou moins fantaisiste détermine le choix de la combinaison. Le besoin d'agir est tyrannique ; la fantaisie travaille et trouve moyen de le satisfaire. Dans ces phénomènes, notre résidu, c'est-à-dire le besoin d'agir, constitue le principal ; les résidus de la I^{re} classe, c'est-à-dire les combinaisons,

sont secondaires ; et les règles de ces combinaisons, c'est-à-dire les dérivations des résidus de la I^{re} classe, sont accidentelles et, en général, de peu d'importance.

§ 1093. C'est justement pourquoi il est difficile, souvent impossible, de distinguer les opérations magiques, du culte religieux ; si bien que grâce à la tendance habituelle de substituer la recherche des « origines » à celle des résidus, on a pu dire que la magie était « l'origine » de la religion. Le besoin d'agir, qui correspond au résidu du présent genre, donne lieu à des opérations d'art naturel, de magie, de religion. On passe par degrés insensibles, de la première espèce d'opérations à la dernière. On en a de très nombreux exemples dans les opérations tendant à guérir les malades. Au chapitre II, nous avons exposé la variété des opérations engendrées par le besoin qu'éprouvaient les hommes d'éloigner ou de susciter les tempêtes (§ 186 et sv.).

§ 1094. (III-β) *Exaltation religieuse*. Le besoin calme et pondéré d'agir peut croître en intensité jusqu'à l'exaltation, l'enthousiasme, le délire. Aussi, entre le genre précédent et celui-ci, la différence n'est que de quantité. Les chants religieux, les contorsions, les danses, les mutilations accomplies dans le délire font partie de ce genre. Mais dans les mutilations, et plus généralement dans les souffrances volontaires, on trouve souvent un autre genre de résidus : celui de l'ascétisme, dont nous traiterons plus loin.

§ 1095. Le shamanisme est un cas remarquable de phénomènes qui nous montrent les dits résidus sans beaucoup d'adjonctions. Sir John Lubbock dit [FN: § 1095-1] : « (p. 338) Wrangel (*Siberia and polar Sea*, p. 123) qui, lui, regarde le shamanisme comme une religion dans le sens ordinaire du mot, s'étonne "qu'il ne comporte aucun dogme" ; ce n'est – dit-il – ni un système enseigné, ni un système transmis de génération en génération ; bien que fort répandu, il semble prendre sa source dans chaque individu séparément, comme le résultat d'une imagination surexcitée au plus haut degré et influencée par des impressions extérieures, qui se ressemblent beaucoup dans toute l'étendue des déserts de la Sibérie Septentrionale ». Ayant, comme tous ceux qui traitent ces matières, l'idée fixe des dérivations logiques, sir John Lubbock ajoute : « (p. 338) Il est fort difficile, dans la pratique, d'établir une distinction entre le shamanisme et le totémisme, d'une part, et l'idolâtrie de l'autre. La principale différence réside dans la conception de la divinité. Dans le totémisme, les divinités habitent notre terre, dans le shamanisme, elles vivent ordinairement dans un monde à part et s'inquiètent fort peu de ce qui se passe ici-bas. La divinité honore quelquefois le shaman de sa présence, ou elle lui permet de visiter les régions célestes ».

§ 1096. Là, nous avons l'erreur habituelle, consistant à croire qu'on passe de l'abstrait au concret, tandis qu'en réalité on suit la voie inverse. Alors qu'il n'y avait pas encore de faits concrets du genre examiné, les hommes, à ce qu'il paraîtrait, ont commencé par se forger une idée logique et abstraite de la divinité, puis en ont déduit les règles de leurs actions ; enfin, les

faits concrets se sont produits suivant cette idée et ces règles. En général, il arrive précisément le contraire. La théorie qui fait vivre les divinités sur la terre, et celle qui les place dans un autre monde sont très accessoires, en comparaison des faits concrets du totémisme et du shamanisme. Elles n'ont pas engendré les faits, mais ont été imaginées pour les expliquer.

§ 1097. L'exaltation religieuse n'est le propre d'aucune religion, d'aucun peuple, mais se rencontre dans la plupart des religions et chez le plus grand nombre des peuples, parfois très légère, parfois intense. Elle n'est donc pas la conséquence de l'une des religions qu'on observe. Au contraire, c'est d'elle que certaines théories sont la conséquence. Nous pouvons l'étudier en des faits qui se passent sous nos yeux, et procéder ainsi du connu à l'inconnu, pour étudier des faits plus éloignés ou plus reculés. Voyez, par exemple, l'Armée du Salut. Son principal moyen de propagande réside justement dans l'exaltation religieuse. Elle veut appartenir à la religion chrétienne, mais ne changerait rien à son œuvre si elle appartenait à une autre religion, par exemple au mahométisme.

§ 1098. Le « Réveil du Pays de Galles » est peu différent. La partie théologique est minime ; l'enthousiasme religieux est la partie principale. M. Bois, qui a étudié le *Réveil* [FN: § 1098-1] des années 1904-1905, observe que les gens saisis par cette ferveur religieuse fuient la discussion avec les incrédules [FB: § 1098-2]. Il note fort bien la différence entre la mission Torrey, dont une petite partie est théologique, et le Réveil, qui ne l'est pas du tout [FN: § 1098-3]. L'auteur nous raconte ce qu'il a vu au meeting du 11 avril : « (p. 269). Meeting étrange. Prières ferventes, passionnées, de femmes et d'hommes boxant les (p. 270) poings fermés. Plusieurs tombent dans le hwyll [FN: § 1098-4]... Évidemment, quand on tombe dans le hwyll, on ne se possède plus, on n'a presque plus conscience de soi, c'est le subconscient qui s'épanouit. Une petite fille, à ma droite, séparée de moi par une jeune fille, commence à prier en même temps que d'autres. On chante, rien n'y fait. La petite continue. On l'écoute un moment toute seule avec des *amen, oui, très bien*. Puis l'assemblée en a assez, il faut croire, car elle se met à chanter un grand hymne. La petite continue de prier. Il y a très longtemps qu'elle prie. Elle est dans le hwyll, complètement oublieuse de tout ce qui l'entoure, les yeux fermés, comme possédée par une influence extérieure qui la maîtrise ».

§ 1099. Cet état d'inconscience et d'exaltation est identique à celui du shaman, bien que les dérivations par lesquelles les croyants veulent expliquer ces états soient entièrement différentes. De même, quand M. Bois nous décrit l'état extatique dans lequel tombent les fanatiques du *Réveil* [FN: § 1099-1], nous retrouvons des faits semblables à ceux, bien connus, qu'on observa en tout temps, et chez tous les peuples.

§ 1100. On peut affirmer que les cris de l'Angekok sont inspirés du diable, et que ceux des fidèles du *Réveil* sont inspirés de Dieu. C'est là un problème dont la science expérimentale n'a pas à s'occuper, et qu'elle ne saurait résoudre en aucune façon. Mais il est certain qu'expérimentalement les deux cas sont identiques et manifestent les mêmes résidus.

§ 1101. Les prophètes de tous les temps paraissent avoir eu quelque chose de commun avec ces exaltés. La démocratie moderne a voulu aller chercher ses ancêtres parmi les prophètes hébreux [FN: § 1101-1]. Ce sont de ces généalogies fantaisistes qui chatouillent agréablement la vanité des *parvenus*. En attribuant à Dieu l'inspiration de leurs prophètes et au diable celle des prophètes païens, les premiers chrétiens se rapprochaient de la vérité, en ce sens qu'ils avaient l'intuition que dans ces phénomènes il y avait des manifestations du même résidu. Ceux qui voyaient dans les uns et les autres de ces prophètes des charlatans et des imposteurs, s'écartaient beaucoup plus de la vérité, et confondaient l'exception avec la règle.

§ 1102. De même, ceux qui ne voient chez les prophètes israélites que des dégénérés et des aliénés s'écartent aussi de la vérité [FN: § 1102-1]. Assurément, la pathologie mentale joue un rôle dans ces phénomènes; mais elle ne les règle pas entièrement ; et, pour s'en persuader, il suffit d'observer les phénomènes que nous avons sous les yeux (§ 547).

En attendant, aux États-Unis d'Amérique, nous avons des prophètes, tel celui qui prit le nom d'Élie, parfaitement sains d'esprit, et qui ont pour but unique – qu'ils atteignent souvent – de gagner de l'argent. Il ne manque pas de faits analogues, partout et en tout temps. Récemment, en Angleterre, l'enquête *Marconi* a démontré que certains hommes politiques qui jouissent de la faveur des fanatiques Gallois, et qui, dans leurs discours en public, imitent les prophètes d'Israël, n'oublient pas leur intérêt ni les spéculations de bourse. Ces faits ne jouent aucun rôle dans le phénomène que nous examinons. Mais, parmi les gens de l'Armée du Salut et ceux du *Réveil*, parmi les énergumènes de l'anti-alcoolisme ou de la « vertu » sexuelle, parmi les humanitaires, parmi les prophètes du dieu Progrès, etc., il y a incontestablement des individus qui s'écartent peu du type normal de l'homme sain ; et si d'autres s'en écartent davantage, cela prouve que l'enthousiasme peut facilement s'ajouter à un état pathologique, mais ne prouve pas qu'on ne puisse le rencontrer chez les gens sains.

§ 1103. On remarquera que l'importance sociale du prophétisme réside moins dans les prophètes que dans les gens qui y croient ; et quand, parmi ceux-ci, se trouve un Newton, il convient de reconnaître que notre résidu a une grande part dans les phénomènes sociaux.

§ 1104. Seule, la manie de juger les phénomènes d'après leur partie accessoire, qui est celle des dérivations, peut cacher la parfaite similitude de tous les phénomènes d'exaltation religieuse ou d'autres genres analogues.

§ 1105. Par exemple, l'extase, la *manie* de la Pythie, avait exactement le même résidu que d'autres phénomènes d'extase religieuse ; et quant au bon sens, la Pythie en avait plus que beaucoup de prophètes israélites. Bouché-Leclercq dit [FN: § 1105-1] : « (p. 101) La Pythie enivrée, disait-on, par les vapeurs de l'ancre et saisie par le dieu, tombait aussitôt dans une extase que les poètes se sont plu à décrire sous les couleurs les plus criardes et que nous ne décrivons pas après eux. Ce qui est certain, c'est que cette crise nerveuse n'était pas toujours simulée, car au temps de Plutarque une pythie en mourut. (*Def. orac.*, 51) ».

§ 1106. L'étude des phénomènes du *Réveil* gallois nous fait comprendre ce qu'étaient les phénomènes qu'on observait au temps des Croisades (§ 547). C'est une erreur d'y voir exclusivement l'effet « des superstitions du moyen âge ». Ils provinrent de nombreuses circonstances, dont une partie s'observe encore. Ces circonstances sont celles qui correspondent à l'enthousiasme, tel qu'il se manifeste aujourd'hui encore dans les *Réveils* et en d'autres faits semblables. La grande part que les jeunes garçons et les jeunes filles prennent aux *Réveils* nous fait comprendre comment ont pu avoir lieu les croisades d'enfants [FN: § 1106-1].

§ 1107. Les Anglais sont plus pondérés que les Gallois, et plusieurs d'entre eux étaient choqués par l'anarchie du *Réveil*. L'un d'eux disait à M. Bois (*loc. cit.*) : « (p. 261) Ces *péans* de louanges, que voulez-vous, cela me rappelle les chorybantés ! » En somme, il ne s'éloignait pas trop de la vérité, car les deux phénomènes ont le même résidu [FN: § 1107-1]. M. Bois nous raconte aussi ce que pensait une dame anglicane, à laquelle il parlait avec enthousiasme d'une réunion du *Réveil* (*loc. cit.*) : « (p. 137) Mon admiration et mon enthousiasme ne trouvent que peu d'écho. Mon hôtesse, qui appartient à l'Église anglicane, a assisté à une réunion galloise. Elle a été toute scandalisée du manque d'ordre, de régularité, de ce meeting. Pensez un peu ! Elle avait apporté son livre d'hymnes anglicans, comme on fait quand on va à une réunion qui se respecte ; elle n'a pu une seule minute se servir de son livre !... »

§ 1108. Tels auront été, à peu près, les sentiments de nombreux sénateurs romains, quand fut édicté le sénatus-consulte des Bacchanales ; et leurs sentiments ne devaient guère différer de ceux qu'Euripide fait exprimer à Penthée [FN: § 1108-1].

§ 1109. Le récit de Tite-Live est manifestement exagéré. Les reproches d'obscénité faits aux Bacchanales sont ceux que les sectes religieuses ont l'habitude de s'adresser réciproquement. Justement parce que ces reproches sont toujours répétés, on ne peut savoir s'ils sont vrais ou non [FN: § 1109-1]. Il nous est donc impossible d'accepter comme certain le témoignage de Tite-Live, et nous ignorons jusqu'à quel point furent justifiées les accusations portées contre les Bacchanales. Toutefois, supposons pour un moment qu'elles fussent vraies. Il n'en reste pas moins que le Sénat défendit aussi les mystères, célébrés dans

la Grande Grèce, mystères qui ne passaient nullement pour être obscènes. Il est donc manifeste que le Sénat avait de bien autres visées que celle de protéger la morale. Il suffit d'ailleurs de lire le discours que Tite-Live attribue au consul Postumius, pour voir que les intentions politiques étaient au premier plan (XXXIX, 16). «Le mal serait moindre s'ils n'avaient fait que s'efféminer par ces ignominies qui leur font grand'honte, et si leurs mains s'étaient abstenues des crimes, leurs esprits des conjurations. La République ne souffrit jamais d'un si grand mal, ni de plus d'hommes ni de plus de choses. Sachez que toutes les luxures, les fraudes, les scélératesses qui furent commises en ces dernières années, ont pris naissance dans ce sanctuaire de crimes. Encore cette conjuration n'a-t-elle pas révélé tous les maux. Elle se borne aux crimes privés, parce qu'elle n'est pas assez forte pour opprimer la République... »

§ 1110. Les légendes des ennemis que rencontre Dionysos et qui sont vaincus par lui nous révèlent, dans le sentiment grec, une certaine résistance à l'enthousiasme religieux. Cette résistance fut moins efficace chez les Grecs que chez les Romains, parce que la vie des premiers était moins sérieuse, moins retenue, moins digne que celle des seconds.

§ 1111. Avant d'écrire la vie d'Épaminondas, Cornelius Nepos avertit le lecteur qu'il ne doit pas juger des mœurs étrangères d'après celles de sa patrie. « Nous savons, en effet, que suivant nos mœurs, la musique ne convient pas à une personne distinguée, que nous plaçons la danse parmi les vices ; tandis que, chez les Grecs, ces choses sont bienvenues et honorées ». Et pourtant le chant et la danse figurent dans le culte romain des Saliens et des Arvales. Dans les *Lupercales*, les *Luperques*, presque nus, parfumés, couraient autour du pomerium de l'ancienne ville du Palatin, fouettaient avec des lanières de cuir les femmes qu'ils rencontraient, et les rendaient ainsi fécondes. Notons en passant que cette fête fut parmi les dernières à disparaître par l'effet du christianisme. Comme nous l'avons déjà dit (§ 1008, 1004), de tels résidus sont beaucoup plus résistants que les dérivations.

§ 1112. L'enthousiasme religieux a souvent pour effet de faire croire que certaines personnes sont en communication avec la divinité. Souvent aussi ont lieu des excursions dans le monde surnaturel. Williams décrit un fait de ce genre, vu par lui aux îles Viti [FN: § 1112-1]. Comparez cette description avec celle que donne Bois, de certains phénomènes du *Réveil*, [FN: § 1112-2] et vous verrez, sans en pouvoir douter le moins du monde, que les dérivations sont différentes, mais que le résidu est le même dans les deux cas.

§ 1113. IV^e CLASSE. *Résidus en rapport avec la sociabilité*. Cette classe est constituée par des résidus qui sont en rapport avec la vie sociale. On y peut mettre aussi les résidus qui sont en rapport avec la discipline, si l'on admet que les sentiments correspondants sont renforcés par la vie en société. En ce sens, on a observé que tous les animaux domestiques, excepté le chat, vivaient en société, lorsqu'ils étaient en liberté. D'autre part, la société est

impossible sans quelque discipline, et par conséquent l'établissement d'une sociabilité et celui d'une discipline ont nécessairement certains points de contact.

§ 1114. (IV- α) *Sociétés particulières*. Chez le plus grand nombre des peuples, on observe le besoin d'associations particulières. Il y en a des genres très différents : dans la seule intention de se distraire, avec un but d'utilité particulière, avec des vues religieuses, politiques, littéraires, etc. Ce n'est pas ici le lieu d'en donner une description, même sommaire. Nous voulons seulement noter les résidus qu'on observe en général dans des faits semblables.

Après avoir remarqué la diffusion des collèges funéraires, à Rome, Renan observe que les membres de ces associations deviennent étroitement unis et comme parents. De cette façon, on comprend comment des sentiments puissants sont issus du fait des réunions de ce genre. Renan, lui-même, a retrouvé les mêmes sentiments parmi les chrétiens orientaux de son temps. Ils sont d'ailleurs peu différents de ceux que nous pouvons facilement observer chez beaucoup de sectes religieuses, politiques, sociales. Les corporations du moyen âge ressemblaient aux anciens collèges. Le fait que le patron était un saint chrétien, au lieu d'être un dieu païen, n'en changeait certainement pas la nature. On observera aussi que la plus grande partie des manifestations de l'activité des sociétaires étaient les mêmes, y compris les banquets ; et c'est l'un des cas si nombreux dans lesquels on voit changer la forme, tandis que le fond demeure identique : les dérivations changent ; le résidu persiste. Il faut distinguer les sentiments qui poussent les hommes à constituer des sociétés particulières, des sentiments qui se développent dans ces sociétés, et qui correspondent à toutes sortes de résidus. Parmi ceux-ci, il faut mentionner les résidus II- α 3 (§ 1038 et sv.).

§ 1115. (IV- β) *Besoin d'uniformité*. Ce besoin existe aussi chez les animaux qui vivent en société. Si l'on teint une poule en rouge et qu'on la remette avec ses compagnes, celles-ci l'attaquent aussitôt. Chez les peuples barbares, le besoin d'uniformité est beaucoup plus grand que chez les peuples civilisés.

§ 1116. Dans les sociétés humaines, l'uniformité recherchée peut être générale chez un peuple, mais différente aussi, en divers groupes d'individus de ce peuple. La cristallisation des solutions d'un sel donne une image du phénomène. Autour d'un noyau se déposent des couches successives, qui constituent un gros cristal. Mais il n'y a pas qu'un seul cristal, dans la solution : il y en a plusieurs. Il n'y a pas qu'un seul centre de réunion des personnes semblables dans une société donnée : il y en a plusieurs. Parfois, il y a lutte entre les diverses collectivités qui veulent étendre à d'autres leur propre uniformité ; parfois la lutte n'existe pas, et chacun se contente de l'uniformité de la collectivité dont il fait partie, et respecte les autres uniformités.

§ 1117. (IV-β 1) *Uniformité obtenue en agissant sur soi-même.* À ce genre appartient l'imitation. Elle joue un grand rôle dans les phénomènes sociaux : un individu en imite d'autres ; une collectivité, une nation en imite d'autres. Toutefois, nous avons vu (§ 733 et sv.) qu'il serait erroné de croire que là où l'on rencontre des institutions semblables, elles le sont nécessairement devenues par imitation. Elles peuvent être semblables, parce qu'elles naissent de causes semblables. En outre, il peut aussi arriver que l'imitation intervienne pour renforcer la similitude. Par exemple, les lois contre le vol proviennent chez les différents peuples, de causes semblables. Mais quand ces peuples en viennent à des rapports d'échange, ils peuvent imiter certaines formes de ces lois. On peut faire des observations analogues pour les institutions politiques et pour d'autres genres de l'activité sociale.

§ 1118. L'imitation peut avoir pour but d'obtenir quelque chose d'utile – ou d'estimé tel – en employant des moyens qui, mis en œuvre par d'autres individus, ont atteint ce résultat. On a ainsi des actions logiques. Mais souvent ce but n'existe pas ou n'est pas connu, et l'on a des actions non-logiques, auxquelles on s'efforce, comme d'habitude, de donner une teinte logique.

§ 1119. Le résidu se manifeste presque à l'état pur, dans l'uniformité temporaire imposée par la mode [FN: § 1119-1]. Souvent, il est vraiment impossible d'y trouver aucune utilité quelconque. Dire que « l'on suit la mode pour faire comme tout le monde », c'est dire simplement qu'on imite parce qu'on imite. Il est vrai que celui qui n'imiterait pas serait aussitôt en butte au blâme public ; mais ce n'est que la sanction d'un sentiment général, grâce à laquelle on passe, en ce cas, du présent genre au suivant.

§ 1120. La manière dont ces faits prennent naissance est souvent obscure. La manière dont ils sont imités et le motif de cette imitation dépendent souvent d'un ensemble de circonstances peu connues, que nous désignons par le nom de *hasard*. Par conséquent, le procédé qui veut attribuer des causes logiques à des faits qu'on observe à un moment donné, est souvent erroné, et les déductions qu'on fait dans ce sens sont alors fantaisistes.

§ 1121. En 1909, les femmes portaient, en Europe, de grands chapeaux, dits à *la veuve joyeuse*. Supposons qu'un voyageur, ne connaissant rien de l'Europe, y fût alors arrivé. Il aurait pu rechercher les causes logiques de cet usage, comme les voyageurs européens recherchent les causes logiques de faits semblables, observés chez les sauvages. Il aurait dit, par exemple, dans la relation de son voyage, que les femmes européennes croyaient s'assurer un heureux veuvage en portant de grands chapeaux d'une forme spéciale. Un autre aurait démontré qu'au contraire c'était un préservatif du veuvage. Un autre encore y aurait vu les restes de coutumes d'un autre état social.

§ 1122. Ce qui est ici une hypothèse arbitraire est au contraire une réalité pour un très grand nombre d'études sur les usages de l'antiquité et de peuples sauvages ou barbares. Par exemple, quand on observe un tabou, on veut aussitôt y trouver une raison logique. On ne saurait nier que le fait ne se soit produit ; mais ces cas sont rares. Il se peut aussi que nous soyons à même d'y découvrir cette raison ; mais ces cas sont très rares. Les cas habituels sont ceux dans lesquels, ou bien il n'y a pas de raison logique, ou bien, s'il y en a une, nous ne savons pas la trouver, et nous en imaginons une autre.

§ 1123. Les *wahabites* défendent l'usage du tabac. Pour eux, cette substance est tabou. Dans ce cas, il est inutile de chercher un motif archéologique, puisque la prohibition est récente. Palgrave a cherché une explication logique de ce tabou [FN: § 1123-1]. Il la trouve dans la « (p. 80) passion des sectaires pour les signes de ralliement bien tranchés ». Il y a là du vrai, en ce sens que les sectaires imitent des usages qui sont propres à la secte. Mais ensuite Palgrave s'écarte quelque peu de la réalité, quand il y ajoute des motifs de desseins logiques des chefs de la secte [FN: § 1123-2]. S'il disposait de documents et d'observations directes pour le prouver, il n'y aurait qu'à accepter l'explication. Mais celle-ci n'est qu'une induction issue de la prémisse implicite que les tabous doivent avoir une raison logique, qu'on tente de découvrir en tenant compte des intentions du législateur.

§ 1124. En général, cette voie est trompeuse. Les fondateurs de religions ne sont pas des hypocrites astucieux, qui veulent atteindre certains buts par des chemins couverts. L'apôtre est généralement un homme persuadé de sa religion ; et c'est même une condition presque indispensable pour qu'il puisse persuader autrui. Par conséquent, lui attribuer des intentions astucieuses et fourbes, quand on manque de documents, éloigne du vrai, selon toute probabilité. Cela n'empêche pas qu'après la prohibition du tabac, survenue pour des raisons multiples que nous ignorons, le fait qu'elle était un moyen facile de distinguer les *wahabites* des autres musulmans, ait contribué à la maintenir, ainsi que le remarque Palgrave. Les explications logiques que les *wahabites* donnent eux-mêmes de la prohibition du tabac, appartiennent aux dérivations.

§ 1125. Dans les tabous, il y a des usages si étranges qu'ils défient toute explication logique possible. Par exemple, voyez ce que dit Frazer [FN: § 1125-1]. Qui voudrait d'autres faits en trouverait tant et plus dans les relations de voyages. Mais sans nous éloigner de nos pays, voyez les usages étranges de beaucoup de nos sectes, comme celles des Francs-Maçons ou des Bons-Templiers. Celle-ci est une secte anti-alcoolique. Dans une réunion secrète tenue à Lausanne, on ne voyait que son huissier, vêtu de rouge flamboyant. Qui trouvera le rapport qu'il peut y avoir entre cette couleur et l'anti-alcoolisme ?

§ 1126. (IV-β 2) *Uniformité imposée aux autres*. Non seulement l'homme imite pour s'uniformiser avec les autres : il veut que les autres fassent de même. Si un autre homme s'écarte de l'uniformité, cela paraît détonner et produit, indépendamment de tout raisonnement, une impression de malaise chez les personnes qui sont en rapport avec lui. On tâche de faire disparaître le contraste par la persuasion ; plus souvent parle blâme ; plus souvent encore par la force. Comme d'habitude, les vains discours logiques ne manquent pas, pour expliquer cette attitude. Mais la cause n'est pas de celles qu'on indique : elle réside, au moins en grande partie, dans le sentiment d'hostilité aux transgressions d'uniformité, auquel s'ajoutent des sentiments d'ascétisme et d'autres semblables.

§ 1127. Le besoin d'uniformité est particulièrement puissant dans les matières où l'on prétend faire usage de la logique. Au point de vue logique, le comble de l'absurde semble être atteint par une doctrine qui condamne un homme au bûcher parce qu'il ne pense pas comme les autres, sur une question de théologie, incompréhensible à tout homme raisonnable. Mais ce jugement n'a de valeur que pour la dérivation, pour le motif logique qu'on a imaginé à l'acte exécuté. L'acte lui-même n'est que la manifestation du sentiment d'hostilité à une transgression estimée très grave par rapport à l'uniformité. Aujourd'hui, on ne brûle plus les transgresseurs, parce que toute l'échelle des pénalités a été diminuée ; mais on condamne à la prison des gens qui prêchent le malthusianisme. Il est permis de ne pas croire à la présence réelle de Jésus Christ dans l'hostie, mais il n'est pas permis de croire que celui qui n'a pas les moyens d'entretenir des enfants fait mieux de ne pas leur donner naissance, et d'employer des moyens aptes à empêcher la conception [FN: § 1127-1]. Il est extraordinaire que les gens qui condamnent ces derniers hérétiques pleurent les premiers ; que le persécuteur des hérétiques de la religion sexuelle parle avec horreur de ceux qui persécutaient les hérétiques de la foi catholique ; qu'il les traite d'ignorants fanatiques, et dise et croie de bonne foi être beaucoup plus qu'eux sage, savant et dépourvu de préjugés. C'est bien ce qui se passe. Il y a des gens qui croient que pour condamner la religion catholique, il suffit de citer l'Inquisition et les tortures qu'elle infligeait aux hérétiques, tandis qu'ils admirent des juges anglais qui condamnent à la peine du fouet ceux qui ne sont accusés d'autre chose que d'avoir vendu des dessins obscènes [FN: § 1127-2].

Joinville raconte comment Saint Louis punissait les blasphémateurs de sa foi [FN: § 1127-3]. C'est un grand scandale pour nos libres penseurs, qui estiment très juste que ceux qui s'avisent de blasphémer contre l'un de leurs dogmes, soient également punis. Les fanatiques de la sainte Science disent vouloir demeurer dans le domaine de la logique et de l'expérience ; c'est même pour cela qu'ils s'estiment si supérieurs aux croyants d'autres religions. Mais si vraiment l'on veut rester dans ce domaine, il est impossible de démontrer que faire voir le dessin d'une femme nue est un plus grand crime que blasphémer contre le dieu d'une religion quelconque, ni que les crimes de la première espèce causent plus de tort à la société que ceux de la seconde. C'est justement pourquoi, ne pouvant s'appuyer sur la raison, les fanatiques, dans tous les pays et dans tous les temps, sont portés à recourir à la

force, pour imposer à autrui les uniformités qui leur sont chères. Le même Joinville raconte une anecdote, où l'on voit ce recours à la force exposé naïvement et sans aucune hypocrisie. Les catholiques invitent les Juifs à une discussion. Un chevalier des premiers n'emploie d'autre argument que les coups, et le bon roi l'approuve et le loue [FN: § 1127-4]. « Voilà l'effet de la « superstition *catholique* », diront quelques-uns de nos contemporains. Un instant. Ce chevalier a eu le grand honneur d'être le précurseur du sénateur Bérenger, qui oppose à ses contradicteurs, non pas des raisonnements, mais des dénonciations au procureur de la république, et qui se trouve exactement dans le cas où le roi Louis voulait qu'on usât de la force ; car il est difficile à M. Bérenger de démontrer sa foi d'une autre manière [FN: § 1127-5].

§ 1128. Le besoin d'uniformité n'existe pas également dans tous les sens. N'étant pas le moins du monde théologiens, les Romains n'imposaient l'uniformité que pour les actes extérieurs du culte. Le gouvernement chinois tolère toutes sortes de religion, pourvu qu'elle soit soumise à l'État. Les gouvernements modernes séquestrent les journaux où l'on représente une femme nue, et laissent vendre les journaux qui prêchent le sac, l'incendie et le meurtre des bourgeois [FN: § 1128-1].

§ 1129. En outre, ces manifestations de l'instinct d'uniformité sont irrégulières et déraisonnables, comme presque toutes les manifestations de semblables instincts. À Athènes, on fit peu de procès pour impiété, et les impies étaient nombreux. Les persécutions des Romains contre les chrétiens furent faites sans suite ni méthode. Les persécutions qui furent opérées par l'Église catholique furent beaucoup mieux ordonnées, plus logiques, parce qu'elles n'étaient pas une pure manifestation de l'instinct d'uniformité. L'Église catholique disciplina la matière et y ajouta un peu de logique. La logique tend à disparaître, dans les persécutions des gouvernements modernes, contre les hérétiques de la religion sexuelle qui est aujourd'hui officielle. On laisse vendre, sans le moindre obstacle, des livres très obscènes. On saisit des journaux beaucoup moins obscènes. Certains auteurs sont condamnés ; d'autres jouissent de l'impunité, sans qu'on puisse trouver le moindre motif raisonnable pour justifier cette différence. On porte plainte à tort et à travers. Il semble qu'on voie une de ces grosses mouches qui ne savent trouver la sortie d'une chambre où elles sont enfermées.

L'attitude de certains gouvernements à l'égard de l'anti-militarisme, ne paraît pas moins étrange. En Allemagne, cette doctrine a toujours été réprimée ; mais en France et en Italie, elle est tantôt tolérée, tantôt poursuivie. En France, on met Hervé en prison, et on laisse les instituteurs prêcher l'anti-militarisme à l'école ; bien plus, pour défendre l'école laïque, on menace de la prison et de l'amende ceux qui les désapprouvent. En Italie, il y a peu d'années, il était permis de prêcher l'anti-militarisme et de vilipender l'armée. En 1912, on fait un procès à la *Propaganda* de Naples, pour des articles anti-militaristes, parmi lesquels s'en trouve un d'un haut officier de l'armée, publié en 1887, dans la *Riforma sociale*. La contradiction apparente disparaît, si l'on prend garde que l'œuvre du gouvernement suit,

épouse les variations des dérivations que le sentiment d'une partie de la population veut uniformes ; et parmi tous ces changements persiste le besoin d'uniformité.

§ 1130. (IV-β 3) *Néophobie*. C'est le sentiment qui empêche les innovations qui viendraient à troubler l'uniformité. Il est très fort chez les peuples sauvages ou barbares, et notable encore chez les peuples civilisés, où il n'est surmonté que par l'instinct des combinaisons (résidus de la I^{re} classe).

§ 1131. À Paris, en février 1911, le peuple se jeta sur des femmes portant la jupe-culotte, et les frappa. Des faits semblables eurent lieu en Italie, en Espagne, un peu partout. Auparavant, on les avait aussi observés pour les grands chapeaux, ou pour d'autres innovations de la mode.

§ 1132. Il faut remarquer que parmi les personnes affectées de ces néophobies, il y en a beaucoup pour lesquelles, au contraire, tout ce qui est nouveau en politique ou en religion doit être bon, par cela seul que c'est nouveau. Elles sont froissées des innovations des tailleurs et des modistes, tandis qu'elles sont indignées parce que le Pape n'accepte pas les innovations des *modernistes*, et blâment tout retard des gouvernements dans l'acceptation des innovations sociales. C'est une preuve nouvelle que les résidus contradictoires peuvent subsister ensemble dans l'esprit d'un même homme. Les résidus de la religion du Progrès, qui contrastent avec ceux de la néophobie, sont dans ce cas.

On pourrait aussi envisager le contraire de la néophobie, soit l'amour des innovations ; mais on peut se demander s'il est directement un sentiment, ou s'il n'est plutôt que l'effet des sentiments qui poussent aux combinaisons et, de nos jours, aussi des sentiments d'adoration pour le dieu Progrès.

§ 1133. (IV-γ) *Pitié et cruauté*. Ces sentiments contraires doivent être étudiés ensemble. Comme nous l'avons déjà observé (§ 911), la classe contraire à tous les deux serait l'indifférence. Il n'est pas facile de distinguer le sentiment de pitié de beaucoup d'autres qui en prennent la forme. Il est incontestable que, depuis un siècle jusqu'à présent, la répression des crimes est devenue toujours plus faible. Il ne se passe pas d'année qu'on ne fasse de nouvelles lois en faveur des délinquants, tandis que celles qui existent sont appliquées par les cours et par le jury, avec une indulgence toujours croissante. Il semblerait donc que la pitié envers les délinquants va en augmentant, tandis que celle envers leurs victimes va en diminuant.

§ 1134. D'autre part, il y a des cas dans lesquels ce peut être la pitié en général qui va en augmentant ; et la différence notée dépend du fait que les délinquants mis en jugement sont présents, tandis que les victimes sont absentes. Les sentiments de pitié sont surtout intenses pour ceux qui sont présents ; ils sont beaucoup plus faibles pour ceux qui sont absents. Le

jury voit l'assassin et éprouve de la pitié pour lui. Le même fait se produit aussi avec les juges. On ne voit pas la victime : elle a disparu ; y penser devient un devoir pénible. Notez que ces mêmes jurés qui ont aujourd'hui absous un assassin, s'ils assistent demain à un assassinat, voudront peut-être, avec le reste de la foule, lyncher celui qui a commis le crime.

§ 1135. À ce propos, le livre chinois de Meng-Tseu contient un récit caractéristique. Un roi voit passer un bœuf qui doit être sacrifié. Il en a pitié et ordonne qu'on y substitue un mouton. Il avoue que cela est arrivé parce qu'il voyait le bœuf et qu'il ne voyait pas le mouton [FN: § 1135-1].

§ 1136. Mais il y a d'autres cas, où l'assassin a disparu, tandis que les victimes restent ; et il est évident que, quand cela se produit, le raisonnement que nous venons de faire ne tient plus. Un cas qui peut servir de type à une classe étendue de faits, est celui de Liabeuf [FN: § 1136-1], voleur, souteneur, assassin, qui fut glorifié par certains révolutionnaires, parce qu'il tua un agent de police, et pleuré par de belles dames [FN: § 1136-2] et par de riches bourgeois qui s'adonnent au sport de la pitié tolstoïenne ou de toute autre espèce analogue. Chez les révolutionnaires, l'action peut être logique : ils sont ennemis de la police ; il est donc naturel qu'ils favorisent ceux qui la combattent. Chez certains bourgeois, l'action peut aussi être logique, avec le but d'obtenir la faveur de certains électeurs et de certains politiciens. Mais il n'en reste pas moins des individus pour lesquels ces raisons ou d'autres semblables n'ont pas de valeur, et qui accomplissent par conséquent des actions non-logiques, sentimentales. Celles-ci sont complexes. Il n'y a pas seulement chez eux un sentiment générique de pitié, mais bien un sentiment spécial de pitié pour le malfaiteur, d'autant plus intense que ce dernier est plus maléfisant. S'il n'y avait eu qu'un sentiment générique de pitié chez les bourgeois qui, poussés par le sentiment, demandaient la grâce de Liabeuf, le pleuraient, le favorisaient, ce sentiment aurait dû se manifester pour la victime et sa veuve, au moins autant que pour l'assassin. Au contraire, aucun de ces bourgeois ne songe le moins du monde à la pauvre veuve de l'agent Deray, tué par Liabeuf [FN: § 1136-3]. Qu'on y ajoute la vive opposition de beaucoup de gens à ce qu'on permette aux agents de police de faire usage de leurs armes, pour leur propre défense [FN: § 1136-4]. Il fallut les exploits des *apaches* Garnier, Bonnot et Cie, pour que la peur de maux futurs l'emportât sur la pitié humanitaire chez les bons bourgeois, et pour que le gouvernement permît enfin aux agents de police de faire usage de leurs armes contre les malfaiteurs qui voulaient les tuer.

§ 1137. Les sentiments sont toujours quelque peu complexes et souvent très complexes. Par conséquent, pour faire une analyse scientifique, nous devons avoir en vue principalement, non pas les personnes, mais les sentiments. Si donc nous examinons ceux-ci, nous serons amenés à décomposer la masse complexe des sentiments de pitié pour les malfaiteurs, de la façon suivante : 1° le résidu sexuel : on le rencontre dans presque tous les jugements de crimes dits *passionnels*. 2° les résidus des sentiments des sectes, du patriotisme et d'autres

analogues : nous sommes très indulgents envers les individus appartenant à notre collectivité ; indifférents ou même hostiles envers qui n'y appartient pas ; 3° les résidus de la II^e classe. La foi religieuse et la foi politique nous rendent bienveillants envers qui partage nos sentiments ; malveillants envers qui ne les partage pas. En outre, il faut tenir compte de l'avantage personnel de celui qui fait montre de pitié pour en retirer quelque avantage. C'est là une action logique. On peut diviser en trois genres les autres résidus se rapportant à la pitié. Dans l'un, prévaut le sentiment de ses propres souffrances, qui se reflète sur celles d'autrui (IV-γ 1). Dans les deux autres, le sentiment est moins personnel ou ne l'est pas du tout ; il conduit à une répugnance instinctive (IV-γ 2) pour la souffrance d'autrui, ou à une répugnance raisonnée (IV-γ 3).

§ 1138. (IV-γ 1) *Pitié pour soi reportée sur autrui*. Les gens qui sont malheureux, qui ont la tendance d'accuser de leurs maux le milieu dans lequel ils vivent, la *société*, sont portés à la bienveillance envers tous ceux qui souffrent. Ce n'est pas un raisonnement logique, mais une suite de sensations. Si nous voulons les exprimer sous forme de raisonnement, nous leur enlevons ce qui leur donne précisément de la force et de la vigueur, c'est-à-dire l'indétermination. En tenant compte de cette restriction, voici à peu près le raisonnement qui correspond à ces sensations : « Je suis malheureux ; c'est la faute de la *société*. Un tel est malheureux, ce doit donc être aussi la faute de la *société* ; nous sommes compagnons d'infortune ; j'ai pour mon compagnon l'indulgence que j'aurais pour moi-même, j'ai pitié de lui ».

§ 1139. On trouve quelque chose de semblable dans *l'humanitarisme* de notre époque. Des gens qui ne vivent pas dans de bonnes conditions économiques sont persuadés que c'est la faute de la *société*. Par analogie, ils estiment aussi que les délits des voleurs, des assassins, sont de même l'effet des fautes de la *société*. Aussi, voleurs et assassins leur paraissent-ils être des frères malheureux, dignes de bienveillance et de pitié. Les « intellectuels » sont persuadés de n'avoir pas une place suffisante dans la hiérarchie sociale. Ils envient les riches, les militaires gradés, les prélats, etc., en somme le reste de la haute classe sociale. Ils supposent que les pauvres, les délinquants sont, eux aussi, victimes de cette classe. Ils se sentent en cela semblables à eux ; c'est pourquoi ils éprouvent de la bienveillance et de la pitié pour eux. Quand le procès de la Tarnowska se déroulait à Venise, l'accusée reçut une poésie qui lui était adressée par une maîtresse d'école. Celle-ci lui souhaitait une prompte libération. Il se peut que cette maîtresse d'école fût une femme honnête, mais malheureuse, et que le malheur la fit compagne de l'accusée, pour laquelle elle ressentait de la pitié. Les romans de George Sand, les *Misérables* de Victor Hugo se sont largement vendus à des gens qui éprouvaient des sentiments semblables. Certaines femmes éprouvent indistinctement le sentiment qu'il leur serait agréable d'avoir un mari qui pourvût à leur entretien et à leur luxe, et beaucoup d'amants qui satisfissent leurs désirs amoureux. Certains hommes trouvent de même commode de faire entretenir par d'autres les femmes dont ils jouissent. Tous ces

sentiments trouvent leur expression dans une théorie dite « du droit au bonheur ». En d'autres termes que ceux du beau langage, c'est simplement le droit à l'adultère. On a, par conséquent, des sentiments de bienveillance pour l'adultère, et même un peu pour les souteneurs.

§ 1140. Ces sentiments peuvent aussi agir de manière à pousser à la rébellion, aux attentats. Quand les brigands Bonnot et Garnier [FN: § 1140-1] eurent trouvé la mort, dans leur conflit avec la police, beaucoup de gens, quand ils se croyaient lésés par elle, même pour une simple contravention, criaient : « Vive Bonnot ! » Les attentats contre les souverains, les présidents de républiques, les hommes très en vue, sont souvent l'œuvre de toqués qui souffrent et donnent libre cours à leur sentiment, en s'en prenant, au hasard, à la première personne revêtue d'une dignité éminente, qu'ils rencontrent.

§ 1141. L'existence de ces résidus rend probable la bonne foi de beaucoup de ceux qui, demandant des avantages pour eux-mêmes, disent les demander pour la « société ». Il se peut donc qu'un grand nombre de ceux qui font du socialisme pratique en obtenant des avantages pour eux-mêmes, croient faire du socialisme théorique, où les avantages seraient pour tous, ou du moins pour le plus grand nombre.

§ 1142. (IV-γ 2) *Répu gnance instinctive pour la souffrance en général.* C'est un sentiment de répulsion à la vue de la souffrance, sans qu'on s'inquiète le moins du monde si elle peut être utile. Il a donné naissance au proverbe italien : Le médecin pitoyable fait la plaie infecte. Ce sentiment s'observe souvent chez les êtres faibles, veules, privés d'énergie [FN: § 1142-1] ; et il arrive que quand ils réussissent à le vaincre, ils deviennent très cruels. Cela explique l'observation faite en plusieurs circonstances, que les femmes sont plus pitoyables et aussi plus cruelles que les hommes.

§ 1143. Chez les Grecs et chez les Romains, la coutume qu'avaient les pères de famille, de sacrifier des animaux, a probablement empêché le développement du genre de pitié noté ici. C'est à lui que recourent souvent ceux qui condamnent toutes les guerres. Ils insistent principalement sur les souffrances des blessés et des morts, sans s'arrêter à considérer l'utilité qu'elles peuvent avoir. Mais parmi ces humanitaires, il en est qui oublient facilement ces déclamations, quand d'autres sentiments l'emportent. On doit prendre en considération les souffrances des blessés et des morts, seulement lorsque cela peut être utile à certains pacifistes (§ 1559). Ce genre de pitié se retrouve abondamment chez les élites en décadence. Il peut même servir de symptôme de cet état.

§ 1144. (IV-γ, 3) *Répu gnance raisonnée pour les souffrances inutiles.* Ce sentiment est propre aux êtres forts, énergiques, qui savent ce qu'ils veulent, et sont capables de s'arrêter au point précis qu'ils estiment utile d'atteindre. Instinctivement, les sujets d'un gouvernement comprennent très bien la différence entre ce genre de pitié et le précédent. Ils respectent,

estiment, aiment la pitié des gouvernements forts ; raillent et méprisent la pitié des gouvernements faibles. Pour eux, la seconde est de la lâcheté ; la première, de la générosité. Le terme *inutile* est ici subjectif : il désigne un sentiment de celui qui l'emploie. En certains cas, on peut aussi savoir que certaines choses sont objectivement *inutiles* à la société ; mais en un très grand nombre d'autres, on demeure dans le doute, et la sociologie est bien loin d'être assez avancée pour pouvoir trancher cette question. Pourtant, conclure d'une possibilité éventuelle et lointaine d'une utilité quelconque, que les souffrances infligées sont utiles, serait un raisonnement erroné. Il faut se décider suivant les probabilités plus ou moins grandes. Il serait évidemment absurde de dire qu'il peut être utile de tuer au hasard une centaine de personnes, parce qu'il peut se trouver parmi elles un futur assassin. Mais, au contraire, un doute surgit, au sujet du raisonnement qu'on a souvent fait, pour justifier les persécutions contre les sorcières, en disant que, parmi elles, il y avait un grand nombre de vulgaires criminelles. Peut-être le doute subsisterait-il, s'il n'y avait pas quelque moyen de séparer de l'empoisonneuse la femme hystérique qui croit avoir des rapports avec le diable. Mais comme ce moyen existe, le doute disparaît et les souffrances infligées sont objectivement inutiles.

Ce n'est pas ici le lieu de continuer à exposer ces considérations, qui nous font sortir de la matière des résidus, pour nous transporter dans celle des actions logiques.

§ 1145. (IV-δ) *Tendance à s'imposer à soi-même un mal pour le bien d'autrui.* La vie en société a pour fondement nécessaire une bienveillance réciproque des individus. Ce sentiment peut être fort ou léger, mais ne peut faire entièrement défaut. Il se manifeste chez les animaux comme chez les hommes par une aide mutuelle et par la commune défense, ou bien, en un mot, par le fait que l'individu souffre pour le bien d'autrui. On observe aussi de semblables phénomènes chez les animaux qui ne vivent pas en société, dans leurs rapports avec leur progéniture qui est nourrie par l'un des parents ou par tous les deux. La lionne partage sa proie avec ses lionceaux ; le faucon et sa femelle avec leurs petits. On peut voir, dans nos maisons, le canari donner la becquée à sa femelle et à ses petits.

§ 1146. Tous les faits connus induisent à croire que le sentiment grâce auquel l'homme aide et défend la famille et la collectivité à laquelle il appartient est, au moins en partie, semblable à celui qu'on observe chez les animaux. La différence consiste en ce que l'homme recouvre ses actions d'un vernis logique. On a fait de très belles théories pour démontrer que l'homme *doit* aimer sa patrie. Mais l'effet de ces théories est presque nul. En tout cas, il est insignifiant, en comparaison du sentiment non-logique qui pousse au patriotisme. Il faut vraiment avoir l'esprit malade des songe-creux du « contrat social », de la « dette sociale », de la « solidarité », pour se figurer que les hommes défendent leur patrie comme l'associé d'une entreprise commerciale paie sa quote part.

§ 1147. Les sentiments par lesquels un homme s'impose un mal, afin d'être utile à autrui, agissent sur les individus composant une collectivité, non seulement pour les pousser directement à exécuter certains actes, mais aussi pour les induire à approuver, ou même à admirer ceux qui les accomplissent. Par ce moyen, ils agissent indirectement sur l'individu qui est poussé à exécuter certains actes, non seulement par son sentiment favorable à ces actes, mais aussi, et souvent plus encore, par le désir d'obtenir l'approbation d'autrui, d'en éviter le blâme. Vice versa, ainsi que nous le verrons en général au § 1161, là où nous trouvons certains actes exécutés pour satisfaire ce dernier désir, nous pouvons conclure avec certitude que, dans la collectivité, il existe des sentiments correspondant aux résidus de l'espèce (δ).

§ 1148. (IV- δ 1) *Tendance à exposer sa vie*. On expose ou même on sacrifie sa vie, poussé par un sentiment intime de sociabilité, et par l'importance qu'on attache à l'estime d'autrui. Chez les animaux, il semble que le premier sentiment puisse seul agir. Des mâles polygames ont l'habitude de défendre leurs femelles. Il est commun d'observer que le coq défend ses poules, le taureau ses vaches. Quand des animaux domestiqués, même d'espèces différentes, vivent ensemble, ils se défendent réciproquement. On voit un chien défendre le chat de la maison, et celui-ci défendre un petit chien. Chez les hommes, il est impossible, dans le plus grand nombre des cas, de distinguer un sentiment de ce genre, d'un autre sentiment qui pousse à désirer l'approbation de la collectivité. Tacite nous dit que, chez les Germains, les chefs étaient entourés de compagnons qui combattaient courageusement pour les défendre, et qui étaient notés d'infamie, s'ils revenaient vivants d'une bataille où leur chef avait péri [FN: § 1148-1]. Le général japonais Nogi, vainqueur de Port-Arthur, se tua avec sa femme, le jour des funérailles du Mikado. Dans ce cas, le sacrifice de la vie n'avait pas d'utilité directe. C'était une simple manifestation de sentiments de sociabilité, de hiérarchie, mêlés à la persistance d'agrégats des anciens Samouraï, et à des sentiments du désir de l'approbation de ceux précisément qui avaient ces sentiments.

§ 1149. (IV- α 2) *Partage de ses biens avec autrui*. Par degrés insensibles, de la forme précédente on passe à celle-ci, moins accusée, où l'on renonce en faveur d'autrui seulement à certaines jouissances. Là encore, les exemples sont innombrables chez les animaux et chez les hommes.

§ 1150. La fillette qui habille sa poupée et lui offre des aliments ne fait pas qu'imiter sa mère : elle manifeste aussi un sentiment qui surgit spontanément en elle, comme il se manifeste chez l'hirondelle qui a couvé pour la première fois et qui porte de la nourriture à ses petits.

§ 1151. Le présent résidu, combiné avec ceux de la II^e classe, donne lieu à des sacrifices qui sont offerts à des objets inanimés ou animés, à des morts, aux dieux. D'autres causes peuvent ensuite s'ajouter à celles-ci, dans les phénomènes plus complexes.

§ 1152. En examinant les choses d'une façon superficielle, on pourrait croire qu'on rencontre ce résidu chez tous les individus de la classe dominante qui prennent le parti de la classe sujette ; mais il n'en est pas ainsi ; et, en y regardant bien, on voit qu'on peut répartir ces individus dans les catégories suivantes. 1^o Les personnes qui se mettent à la tête des gens sujets, afin d'obtenir ainsi quelque avantage politique, financier ou autre. L'histoire est pleine des faits et gestes de ceux-là. Les aristocraties tombèrent habituellement sous leurs coups. Autrefois, ils ne pouvaient employer que la violence, ce qui restreignait leur nombre. Maintenant, grâce aux moyens pacifiques des élections, leur nombre s'est accru démesurément ; car, pour assurer leur succès, il n'y a pas besoin d'une révolution. En outre, la démocratie offre un débouché à toutes les ambitions, depuis l'électeur influent d'une commune, aux conseillers communaux, provinciaux, aux députés, aux sénateurs : du modeste emploi obtenu grâce à la faveur du député, jusqu'à la charge de directeur général ou de conseiller à la Cour de Cassation. Combien de gens font aujourd'hui les socialistes pour obtenir ces charges, comme ils feraient les réactionnaires, si un gouvernement de ce genre venait au pouvoir ! 2^o Des gens qui, dans l'intérêt de leurs affaires, se soumettent aveuglément aux ordres de leurs maîtres. En France, sous la Restauration, le « bon jeune homme » allait à la messe. Sous le règne de Louis-Philippe, il lisait les œuvres de Voltaire. Sous le second Empire, il était tout à son honneur de dire qu'« il ne s'occupait pas de politique ». Aujourd'hui, au contraire, il doit s'en occuper, être *blocard* [FN: § 1152-1], humanitaire, socialiste, peut-être même de l'opposition. Demain, peut-être devra-t-il être nationaliste. Aujourd'hui, les industriels et les financiers ont découvert qu'ils peuvent trouver leur avantage en s'alliant aux socialistes. Vous voyez des industriels et des banquiers, riches à millions, qui réclament des « lois sociales », et vous pourriez croire qu'en eux c'est le pur amour du prochain qui agit, que c'est, enflammés par cet amour, qu'ils brûlent de partager leurs biens. Mais faites bien attention à ce qui arrivera après l'adoption des « lois sociales », et vous verrez que leur richesse ne diminue pas, qu'elle s'accroît ; en sorte qu'ils n'ont rien donné du tout aux autres ; au contraire, ils en ont retiré quelque chose. En France, le ministère Caillaux-Bertaux était constitué. en grande partie de millionnaires. Chez eux, même en y regardant au microscope, on ne trouvait pas trace du désir de partager ses biens avec autrui. En Italie, le ministère « démocratique » Giolitti avait à la Chambre, une majorité de gens qui paraissaient s'entendre fort bien en « affaires », spécialement lorsqu'il s'agissait des leurs. L'appui du trust métallurgique ne lui faisait pas défaut, ni celui des *sucriers*. Mais il est quelque peu douteux que le désir de partager ses biens avec autrui poussât tous ces braves gens. Ils devinrent nationalistes et belliqueux, quand ce fut leur intérêt ; et ils approuvèrent le suffrage universel étendu aux illettrés, quand le maître leur assura que c'était un excellent moyen d'obtenir de « bonnes élections [FN: § 1152-3] » et de gagner ainsi des sommes

rondelettes.

En Angleterre, Lloyd Georges veut bien distribuer au « pauvre peuple » la fortune des lords, mais il est bon ménager de la sienne, et ne dédaigne pas les spéculations de bourse. Personne n'a jamais su ce qu'a donné à autrui son collègue John Burns ; mais tous voient ce qu'il a reçu et les beaux traitements qu'il a su obtenir... poussé par le désir de faire le bien d'autrui. 3° Les gens qui, de bonne foi, sont disposés à donner quelque chose à autrui, parce qu'ils comprennent instinctivement qu'ils recevront davantage : ils donnent un œuf pour recevoir un bœuf. Il y a chez eux le présent résidu, combiné avec d'autres qui font espérer l'avantage désiré. 4° Finalement, un petit nombre d'« intellectuels » manquant d'énergie, de connaissances, de bon sens, qui prennent au sérieux les déclamations des catégories précédentes ; mais leur nombre est très restreint, et plusieurs de ceux qu'on serait tenté de ranger dans cette catégorie appartiennent au contraire aux précédentes. 5° On ne peut enfin nier qu'il puisse y avoir des personnes ayant de l'énergie, des connaissances, du bon sens, et qui, en défendant les doctrines sociales de la solidarité, soient vraiment poussées par le désir de partager leurs biens avec autrui ; mais il n'est pas facile d'en trouver des exemples. Saint-Simon était riche et mourut pauvre et abandonné. Il semblerait donc pouvoir être cité comme l'un de ces exemples. Mais il dilapida ses biens pour se procurer des jouissances ; et dans la pauvreté, il eut l'orgueil d'être un messie, le fondateur d'une religion nouvelle. C'est là que gît le principal mobile de ses actes. Toutes ces catégories se retrouvent, par exemple, chez ceux qui suivent la doctrine de la « solidarité », qu'on invoque beaucoup plus pour demander que pour donner ; et ceux qui y croient sans arrière-pensée sont aussi rares que les merles blancs. Comme nous l'avons déjà noté (§ 1147), et comme nous le verrons encore (§ 1162), l'existence de ces diverses catégories n'enlève rien à l'importance des sentiments manifestés par les résidus du présent genre ; au contraire, elle démontre combien elle est grande ; car, fût-ce indirectement, on y recourt et l'on s'en sert sous des formes nombreuses et variées.

§ 1153. (IV-ε) *Sentiments de hiérarchie*. Les sentiments de hiérarchie, tant de la part des inférieurs que de celle des supérieurs, s'observent déjà chez les animaux, et sont très répandus dans les sociétés humaines. Il semble même que là où celles-ci sont quelque peu complexes, elles ne pourraient subsister sans ces sentiments. La hiérarchie se transforme, mais subsiste pourtant toujours dans les sociétés qui, en apparence, proclament l'égalité des individus. Il s'y constitue une espèce de féodalité temporaire dans laquelle on descend des grands politiciens aux plus petits. Qui en douterait n'a qu'à essayer, en France ou en Italie, d'obtenir quoi que ce soit sans l'appui de, l'électeur influent ou du député, du chef, en art, en science, dans l'administration, ou bien du *camoriste*. Parmi les sentiments de hiérarchie, nous pouvons placer le sentiment de déférence que l'individu éprouve pour la collectivité dont il fait partie, ou pour d'autres, et le désir d'en être approuvé, loué, admiré.

§ 1154. S'imaginer que l'ancienne féodalité, en Europe, fut imposée exclusivement par la force est une chose absurde. Elle se maintenait en partie par des sentiments d'affection réciproque, qui s'observèrent aussi dans d'autres pays où existait la féodalité ; par exemple, au Japon. On peut répéter la même chose pour la clientèle romaine, pour les maîtrises du moyen âge, pour les monarchies et, en général, pour toutes les organisations sociales où existe une hiérarchie ; celle-ci ne cesse d'être spontanée pour être imposée exclusivement ou d'une manière prépondérante par la force, qu'au moment où elle est sur le point de disparaître. Nous disons prépondérante, parce que le secours, même très atténué, de la force ne fait jamais défaut.

§ 1155. (IV-ε 1) *Sentiments des supérieurs*. Ce sont des sentiments de protection et de bienveillance, auxquels s'ajoutent souvent des sentiments de domination et d'orgueil. Ces derniers peuvent coexister avec des sentiments d'humilité apparente, ainsi qu'on en a des exemples dans les corporations religieuses et chez les ascètes. On peut, de bonne foi, éprouver de l'orgueil à être plus humble qu'un autre.

§ 1156. (IV-ε 2) *Sentiments des inférieurs*. Ce sont des sentiments de sujétion, d'affection, de respect, de crainte. Éprouver ces sentiments est une condition indispensable à la constitution des sociétés animales, à la domestication des animaux, à la constitution des sociétés humaines. En réalité, on les observe souvent, aussi chez ceux qui se disent anarchistes, et parmi lesquels il y a des hommes qui sont, mais ne s'appellent pas des chefs. Il ne manque pas d'anarchistes pour accepter avec une foi superstitieuse l'autorité de médecins et d'hygiénistes, souvent quelque peu charlatans. Les manifestations du sentiment d'autorité sont très nombreuses et fort diverses. On accepte l'autorité de qui a ou est présumé avoir quelque signe, réel ou imaginaire, de supériorité [FN: § 1156-1]. De là le respect du jeune homme pour le vieillard ; du novice pour l'homme expert ; autrefois : de l'illettré pour le lettré, de celui qui ne parlait qu'en langue vulgaire, pour celui qui s'exprimait en latin ; de l'homme du peuple pour le noble, pour un souverain souvent fort méprisable ; aujourd'hui : de l'ouvrier qui n'appartient pas à un syndicat et de beaucoup de bourgeois pour le syndicaliste ; du faible pour le fort ou celui que l'on croit tel ; de l'homme d'une race pour celui d'une autre, réputée supérieure ; de la femme pour l'homme, quand elle ne domine pas, en raison d'autres circonstances ; des sujets pour le souverain ; des fidèles pour le prêtre, pour le prophète, pour l'ascète, pour l'homme que l'on croit être plus que d'autres dans les bonnes grâces de la divinité ; de l'électeur pour le politicien ; de l'homme simple pour l'homme mystérieux, pour le devin, pour le charlatan ; aujourd'hui, spécialement pour le médecin, pour l'hygiéniste, pour qui préconise des « mesures sociales », pour qui se révèle prêtre du dieu *Progrès* ; de pauvres d'esprit pour la femme *libre*, qu'ils se figurent dépourvue des appétits de son sexe ; de l'ancienne béguine pour quelque moinillon ; de la nouvelle béguine pour les pontifes de l'humanitarisme ; et ainsi de suite.

§ 1157. En vertu de la persistance des abstractions (§ 1060 et sv.), le sentiment d'autorité peut se détacher plus ou moins de l'homme, et s'attacher au signe, réel ou présumé, de l'autorité. De là naît l'utilité, pour qui jouit de l'autorité, de maintenir le prestige, l'apparence de la supériorité. L'écart peut être complet, et le sentiment d'autorité peut s'appliquer à des objets inanimés ; ainsi le respect que beaucoup de personnes portent à ce qui est écrit, imprimé, et, en certains pays, écrit sur papier timbré (§ 1430). Ce résidu tient une place plus ou moins grande en d'autres phénomènes, comme le fétichisme, l'adoration des reliques, etc.

§ 1158. Dans la *Mandragore* de Machiavel, le préjugé vulgaire du respect envers qui parle latin est fort bien mis en lumière [FN: § 1158-1]. Molière s'en moque aussi. Mais il y eut un temps où c'était l'opinion des gens bien pensants, que l'on devait chercher la vérité historique dans les textes latins, et qu'un texte méritait créance, par le seul fait qu'il était écrit en latin [FN: § 1158-2]. En des temps même très rapprochés de nous, on croyait qu'un manuscrit était certainement d'autant meilleur qu'il était plus ancien. La paléographie a montré que certains manuscrits anciens sont moins corrects que d'autres, plus récents.

§ 1159. En Angleterre, il existait un singulier privilège, dit *privilegium clericale*, *the benefit of Clergy*, par lequel certaines personnes échappaient à la condamnation, au moins une première fois, quand elles avaient commis un crime. Ce privilège s'appliquait non seulement à ceux qui étaient dans les ordres sacrés, mais à quiconque savait lire. Blackstone, qui veut en donner un motif logique, dit [FN: § 1159-1] qu'« en ces temps, l'ignorance et la superstition étaient si grandes que quiconque savait lire et écrire était appelé clerc, *clericus*, et de ce fait, sans être dans les ordres sacrés, jouissaient des immunités du clergé ». Mais les hommes de ce temps n'étaient pas assez stupides pour considérer comme appartenant au clergé des gens qu'ils savaient fort bien ne pas y appartenir. Le privilège n'avait donc pas cette origine. Il provenait, au contraire, du respect qu'on avait pour le clergé et pour d'autres catégories analogues de citoyens. Le roi Jacques I^{er}, par son Statut 21, c. 6, étendit aux femmes, même si elles ne savaient pas lire, le privilège du clergé, lorsqu'elles seraient convaincues d'un vol d'une valeur moindre que dix shillings. Les Statuts 3, 4, 5, de Guillaume et de Marie étendirent sans restriction aux femmes le privilège du clergé, dont jouissaient les hommes. Il est donc évident que, même en un temps assez rapproché de nous, c'était là simplement un privilège accordé à certaines catégories de personnes, estimées dignes d'égards spéciaux, et parmi lesquelles se trouvaient justement celles qui savaient lire et écrire.

§ 1160. (IV-ε 3) *Besoin de l'approbation de la collectivité*. C'est l'un des cas où apparaît le mieux la différence entre le sentiment et sa manifestation, qui constitue le résidu. Le besoin que l'individu éprouve d'être bien vu de la collectivité, d'en obtenir l'approbation, est un sentiment très puissant [FN: § 1160-1], et c'est vraiment le fondement de la société humaine. Mais il agit tacitement, souvent sans être exprimé. Il arrive même que celui qui

recherche le plus l'admiration, la gloire, fasse semblant de ne pas s'en soucier. Il peut aussi arriver, bien que cela paraisse étrange, que chez un même individu cette préoccupation existe réellement, tandis que, sans s'en apercevoir, il se laisse effectivement guider par l'approbation ou par l'admiration d'autrui. Cela se voit chez les ascètes de bonne foi.

§ 1161. Presque toujours, les sentiments de sociabilité, manifestés par les diverses espèces de résidus que nous examinons, sont accompagnés par le sentiment du désir d'être approuvé par autrui ou d'en éviter le blâme. Mais il n'est pas tellement fréquent que ce sentiment se manifeste au moyen du résidu correspondant. Vice versa, ce résidu en recouvre parfois d'autres. Par exemple, un individu dit être poussé par le désir d'obtenir l'estime d'autrui, tandis que, dans une certaine mesure, aussi faible soit-elle, il est aussi poussé par le désir d'accomplir la chose qui mérite cette estime. Quand un homme fait une chose en disant: « Ceci est bien », ou s'abstient d'en faire une autre, en disant : « Ceci est mal », on peut se demander si ces expressions signifient : « Ceci est approuvé par la collectivité – ceci est blâmé par elle », ou bien: « Ceci s'accorde avec mon sentiment – ceci y répugne ». Généralement, ces deux causes agissent ensemble : l'approbation ou le blâme de la collectivité renforce le sentiment qui existe déjà chez l'individu (§ 163). Il peut assurément se trouver un parfait hypocrite qui, n'ayant aucune envie de faire une chose, l'accomplit pour obtenir l'estime publique. Il peut se trouver un lâche qui se fait tuer à la guerre, pour fuir l'infamie de la lâcheté. Mais ces gens ne sont pas si fréquents. Habituellement, celui qui a un faible désir de faire une chose l'accomplit pour obtenir l'estime publique ; celui qui est courageux s'exalte et se fait tuer, poussé par l'idée de la gloire.

§ 1162. Remarquons que, pour montrer l'importance du sentiment correspondant à notre résidu, il faut aussi tenir compte des cas notés tout à l'heure, où l'individu n'est pas du tout ou pas entièrement poussé par un sentiment correspondant à ce résidu, mais bien, en tout ou partie, par le désir d'obtenir l'approbation de la collectivité ou d'en éviter le blâme; car si ce résidu n'agit pas directement sur l'individu, il agit indirectement, par le moyen de l'approbation ou du blâme d'autrui ; et c'est parce que ce sentiment est fort dans la collectivité, que l'approbation et le blâme sont puissants. Même l'ascète parfaitement hypocrite démontre la puissance de l'ascétisme, dans la collectivité dont l'opinion lui importe. L'hypocrisie de l'ascète lui est utile, et se produit uniquement dans la mesure où l'ascétisme est approuvé, admiré par cette collectivité ; si elle le réprouvait ou ne s'en souciait nullement, l'hypocrisie n'aurait plus de but.

§ 1163. (IV-ξ) *Ascétisme*. Chez les hommes, on observe un genre spécial de sentiments, qui n'a aucune correspondance chez les animaux, et qui pousse l'individu à s'infliger des souffrances, à s'abstenir de plaisirs, sans aucun but d'utilité personnelle, à aller au rebours de l'instinct qui pousse les êtres vivants à rechercher les choses agréables et à fuir les choses désagréables. Voilà le noyau des phénomènes connus sous le nom d'ascétisme.

§ 1164. Si nous ne connaissions qu'un genre d'ascétisme, par exemple l'ascétisme catholique, nous pourrions difficilement distinguer du résidu la dérivation. Un homme fait pénitence, parce qu'il croit être agréable à Dieu et faire amende honorable de ses péchés. Ce sentiment religieux pourrait être le résidu, et la pénitence, la conséquence logique du résidu. En effet, il y a des cas où il semble bien qu'il en soit ainsi. Mais il y a d'autres cas, dans lesquels la partie variable est la raison de la pénitence ; bien plus, où la pénitence elle-même devient une simple renonciation aux biens de la vie ; et c'est là la partie constante. Tandis que les motifs varient avec la diversité des idées que l'homme a de la divinité, il reste une partie constante, qui est l'idée religieuse en général. Mais voici qu'il y a des ascètes, comme les anciens cyniques, dépourvus de toute idée religieuse, et par conséquent cette partie constante s'évanouit aussi [FN: § 1164-1]. Voici les Spartiates qui sont ascètes, uniquement pour maintenir une forte discipline ; voici les bouddhistes, qui sont ascètes pour mettre un frein à toute énergie vitale ; voici finalement, parmi nos contemporains, des gens qui se font ascètes au nom de la sainte *Science*, laquelle, à ce qu'ils disent, condamne l'usage des boissons alcooliques ; d'autres ont peur de regarder une belle femme, au nom d'une morale sexuelle qui leur est propre, en vertu de laquelle – on ne sait pourquoi – le plaisir sexuel est le pire des pires crimes ; en voici d'autres qui ne peuvent souffrir la littérature amusante ; d'autres encore, qui font la guerre aux œuvres théâtrales qui n'engendrent pas l'ennui, qui ne « résolvent pas quelque question sociale » ; et ainsi de suite. Il est donc manifeste que la partie constante se trouve dans les souffrances que les hommes s'infligent à eux-mêmes ; la partie variable, dans les motifs qu'ils ont – ou prétendent avoir – pour le faire.

§ 1165. Le résidu principal se trouve dans cette partie constante mais il n'y est pas seul. Tous les phénomènes de la société sont complexes, mélangés, renferment de nombreux résidus. Ici, outre le résidu de l'ascétisme, nous avons souvent, chez l'ascète, le résidu de l'orgueil ; car il se sent supérieur au commun des mortels, et chez ceux qui l'admirent, nous avons justement la reconnaissance de cette supériorité (§ 1161). Parfois, il y a le résidu religieux ; d'autres fois, quand on veut imposer l'ascétisme à autrui, le résidu de l'uniformité ; d'autres fois encore, le résidu d'une utilité présumée, réelle ou imaginaire, etc. Il faut éliminer tous ces résidus, pour arriver à celui de l'ascétisme pur.

§ 1166. Maintenant que nous l'avons trouvé, il nous reste encore à savoir à quels autres résidus il est analogue, c'est-à-dire dans quelle classe nous devons le mettre [FN: § 1166-1]. La chose n'est pas facile ; et il semblerait presque qu'on devrait en faire une classe à part. Mais nous ne tardons pas à voir que les actes d'ascétisme font partie d'une grande classe qui comprend des actes d'abstinence, de renonciation aux jouissances, de maux qu'un individu s'inflige volontairement à lui-même. Dans cette classe, les genres se distinguent par le but de ces sacrifices et par leur intensité. Deux individus réduisent volontairement leur consommation de pain, l'un en temps de famine, pour qu'il y ait un peu de pain pour tout le monde, l'autre en temps d'abondance, dans le seul but de s'infliger une peine. Ce sont

évidemment deux genres distincts d'actes, bien que le second puisse être considéré comme une manifestation différente de certains instincts qui existaient aussi chez le premier. Quatre individus s'abstiennent de boire du vin ; le premier, parce qu'il a reconnu que le vin nuit à sa santé ; le second, pour épargner l'argent qu'il consacre au vin et en faire jouir ses enfants ; le troisième, pour donner le bon exemple de l'abstinence à un ivrogne qui se ruine, lui et sa famille ; le quatrième, pour s'infliger une peine. Nous avons ainsi quatre genres différents d'actes. Le premier dépend de l'égoïsme : des résidus de l'intégrité personnelle. Le second et le troisième dépendent de l'amour du prochain, des résidus de la sociabilité. Le quatrième se distingue de ces deux derniers, d'abord parce que le but qu'on observe en eux disparaît, au moins en partie, et souvent à cause de l'intensité des sentiments, qui est habituellement plus grande. On peut donc faire une seule catégorie des trois derniers genres d'actes, et considérer le quatrième genre comme un cas particulier des instincts qui nous donnent les deux autres.

§ 1167. De cette façon nous sommes sur la voie de trouver la place des actes d'ascétisme, dans une classification naturelle : ils nous apparaissent comme des actes qui dépendent des résidus de la sociabilité, et dans lesquels s'atténue, s'affaiblit et peut même disparaître le but de la sociabilité, tandis que l'intensité s'accroît, grandit démesurément, devient hyperbolique. En général, l'abstinence d'un individu, outre qu'elle peut être utile à l'individu lui-même, cas dont nous ne nous occupons pas ici, peut être utile aux autres, à la collectivité. Là où la nourriture fait défaut, le jeûne est utile. Là où il y a peu de richesse, s'abstenir des consommations voluptueuses est utile à la collectivité. Si tous les hommes cédaient à l'instinct sexuel sitôt qu'ils voient une femme, la société humaine se dissoudrait. L'abstinence, dans ce domaine, est donc très utile ; et cela explique comment l'ascétisme sexuel est très répandu. Ce n'est pas qu'il ait artificiellement pris naissance de ce but, mais c'est parce que, comme manifestations de certains sentiments, il ne rencontre pas d'obstacles dans l'utilité sociale. Aussitôt après vient l'ascétisme alimentaire, qui se manifeste par les jeûnes, par l'usage restreint d'aliments grossiers, car le besoin de nourriture était l'un des principaux des sociétés anciennes, et les famines y étaient fréquentes. Observons que les résidus de l'orgueil, de l'admiration, et autres semblables sont aussi favorisés par ces circonstances, car s'abstenir de rapports sexuels et de nourriture est une preuve de volonté peu commune.

§ 1168. Prévoir, savoir s'abstenir d'un bien présent en vue d'un bien futur est très utile à la collectivité ; c'est même une condition indispensable à sa civilisation. L'économie, très utile à l'individu, peut s'hypertrophier jusqu'à l'avarice ; de même, pour la collectivité, l'abstention des biens présents peut s'hypertrophier jusqu'à l'ascétisme. Notons que la jouissance présente est souvent représentée par le plaisir des sens ; la jouissance future, fruit de l'abstinence et de la prévoyance, est représentée par des réflexions intellectuelles. De là naît l'un des nombreux motifs pour lesquels on subordonne les sens à l'intelligence. L'ascète va plus loin et déclare vain tout plaisir procuré par les sens. Il y a des gens qui poussent encore plus loin dans cette voie ; le plaisir des sens n'est pas seulement vanité : [Voir [Addition A23](#) par l'auteur] il

devient une faute, un crime, et l'on doit passer sa vie à mortifier ses sens. Il est souvent utile à la collectivité que l'individu se sacrifie lui-même à sa foi ; et l'admiration pour les martyrs provient, au moins en partie, de ce sentiment instinctif. L'individu qui se voue entièrement à une foi, qui ne voit rien d'autre dans le monde, semble facilement aux hommes pondérés n'être pas très sain d'esprit. En poussant à l'extrême limite dans cette voie, on trouve les ascètes chrétiens qui, par ascétisme, simulaient la folie [FN: § 1168-1].

§ 1169. L'admiration pour les signes extérieurs de l'ascétisme provient en partie de l'utilité que pourraient avoir parfois, et moyennant certaines restrictions, les actes de l'ascétisme. En général, les hommes n'y regardent pas de si près, et prennent facilement l'indice pour la chose. On trouve une autre origine du sentiment d'admiration, dans l'envie et dans le sentiment qui pousse l'homme privé de certaines jouissances à désirer que d'autres hommes en soient aussi privés. Il se sent leur compagnon, et admire ceux qui, spontanément, se privent de ce qu'une dure nécessité lui enlève. Cela explique en partie la faveur que les ordres mendiants acquièrent auprès de la plèbe, et fait comprendre aussi le phénomène général de l'admiration pour la chasteté. Pour beaucoup d'êtres humains, la société de femmes jeunes et belles est un luxe qu'ils ne peuvent se procurer. La jalousie du mâle leur fait détester ceux qui peuvent en jouir. Les sentiments d'un sacrifice commun leur font admirer ceux qui, pouvant en jouir, s'en privent. Beaucoup de féministes haïssent l'homme et persécutent les femmes qui jouissent des plaisirs de l'amour, uniquement parce qu'elles n'ont pu trouver un homme qui les aime. De tout temps, on a remarqué qu'un grand nombre d'êtres humains méprisent ce qu'ils ne peuvent avoir, et tiennent pour louable ce mépris chez eux-mêmes et chez les autres.

§ 1170. Il y a certains actes qui ne semblent pas du tout pouvoir être directement utiles à la collectivité. Par exemple, quel avantage celle-ci peut-elle tirer du fait qu'un homme vit sur une colonne ? Mais il faut observer qu'indirectement, les sentiments qui se manifestent de cette façon et d'autres manières qui sont ridicules, peuvent être utiles, en tant qu'ils correspondent à une domination sur les instincts sensuels et matériels, qu'on ne trouve pas chez tous les hommes. À propos de ces actes et des autres qui, pouvant être utiles à la collectivité, entre d'étroites limites, dépassent, et souvent de beaucoup, ces limites, nous observerons que, chez l'homme comme chez l'animal, on trouve une tendance à continuer certains actes, quand même leur utilité cesse pour l'individu qui les accomplit. Ainsi, un chat qui n'a pas de souris à prendre, joue avec une boule de papier comme si c'était une souris. Des écureuils auxquels on donne autant de nourriture qu'ils en veulent, continuent à faire des provisions. Le chien auquel on donne autant de pain qu'il en veut, enterre un gros morceau de pain qui lui reste, puis le déterre pour le manger, alors qu'il en a d'autres à sa disposition.

§ 1171. Les actes de l'ascétisme sont en grande partie des actes qui ont un résidu inhérent à la vie sociale, et qui persistent quand ils ont cessé d'être utiles ; ou bien qui acquièrent une intensité qui les porte au delà du point où ils seraient utiles. Le résidu de l'ascétisme doit donc être placé parmi les résidus en rapport avec la sociabilité, et représente souvent une hypertrophie des sentiments de sociabilité.

§ 1172. Cette dernière circonstance explique pourquoi les ascètes sont souvent très égoïstes. En se développant outre mesure, l'ascétisme a attiré à lui tous les instincts de sociabilité de l'individu ; il ne lui en reste plus pour faire preuve de bienveillance envers autrui, et souvent, pas même envers sa famille [FN: § 1172-1] (§ 1187).

§ 1173. L'instinct de sociabilité est beaucoup plus développé dans la race humaine que chez les animaux. C'est pourquoi l'on ne trouve l'ascétisme que chez les hommes. De même, l'intelligence de l'homme étant très supérieure à celle des animaux, la folie est une maladie propre aux hommes.

§ 1174. Mais si le noyau de l'ascétisme est une hypertrophie de certains instincts relatifs à la sociabilité, il s'en suit, comme il arrive généralement en des phénomènes analogues, qu'autour de ce noyau se disposent d'autres manifestations qui sont étrangères à la sociabilité. L'abstention de choses utiles à autrui attire à elle, par imitation, l'abstention de choses qui ne sont d'aucune utilité à autrui, ou même de choses telles que s'en abstenir porte préjudice à autrui. L'abstention de choses utiles, comme les vêtements, les aliments et autres objets semblables, est souvent accompagnée, chez les ascètes, d'actes ridiculement inutiles, comme ceux des stylites, qui se tenaient debout sur une colonne, ou d'actes qui nuisent à la collectivité, comme la saleté, qui va souvent de pair avec d'autres actes d'ascétisme.

§ 1175. Dans nos sociétés, la manifestation de l'ascétisme qui apparaît dans les macérations et les mutilations, a presque cessé, ou a cessé entièrement. Elle aussi peut avoir été, autrefois, une hypertrophie des instincts qui poussaient les individus à souffrir pour la collectivité. Par exemple, c'était probablement le cas de la flagellation rituelle, dont nous avons des exemples en de nombreux pays et à différentes époques, avec des dérivations justificatives, variant selon les pays et les époques (§ 1190).

§ 1176. Dans les phénomènes de l'ascétisme, on observe souvent l'hypocrisie. Il semble même que le type du parfait hypocrite soit celui qui feint l'ascétisme. On en a trop dit sur ce sujet pour que nous y ajoutions quelque chose. Mais outre ce cas où le noyau de l'ascétisme disparaît entièrement des phénomènes, il y en a d'autres, où il est réduit presque jusqu'à disparaître, tandis que d'autres résidus prévalent dans le phénomène composé.

§ 1177. Quand on observe un certain nombre de cas concrets d'ascétisme, en apparence égaux, il est difficile, disons tout à fait impossible de les diviser, même approximativement, entre les différentes classes [FN: § 1177-1]. D'habitude, on se trompe autant si on y suppose en tous la bonne foi, que si l'on y voit uniquement des manifestations d'hypocrisie. Il y a des ascètes francs et sincères ; et, même pour ceux-là, nous ne savons pas ce que peut en eux le résidu de l'ascétisme ou la dérivation qui, née de ce résidu, en reproduit ensuite les actes correspondants, même quand il vient à disparaître. Il y a ceux qui sont mus par le besoin d'imiter ; chez beaucoup, il est prépondérant ; d'autres, qui sont poussés plus ou moins par leur intérêt, par des sentiments variés ou complexes, étrangers à l'ascétisme. Enfin, il y a les hypocrites. Pour ceux-là aussi, on observe divers degrés : tel est en partie ascète et en partie hypocrite ; tel autre est entièrement ou presque entièrement hypocrite [FN: § 1177-2].

§ 1178. Chez les dominicains de la vertu, qui, de nos jours, persécutent ce qu'ils appellent l'immoralité, il y a de même un petit nombre de gens convaincus, étrangers à tout plaisir sexuel. D'autres, peu nombreux, agissant avec sincérité, vainquent les désirs de la chair par l'idée « morale ». D'autres, en nombre considérable, trouvent dans leur action pour la « morale » le prétexte cherché de s'occuper de choses obscènes. Ils ne liraient pas un livre obscène par plaisir : ils le lisent pour prendre connaissance de ce qu'ils croient qu'on doit réprimer comme crime. Des femmes qui eurent beaucoup d'amants dans leur jeunesse, parvenues à l'âge mûr, s'occupent volontiers de remettre les prostituées dans le droit chemin, et jouissent par la conversation de ce qui vient à leur manquer matériellement. Jusque là, le résidu de l'ascétisme accompagne les autres ; mais il disparaît chez les hypocrites, chez les personnes qui haïssent l'autre sexe, parce qu'elles sont trop attirées par le leur ; chez celles qui compensent la lascivité de leurs actes par l'austérité de leurs paroles ; chez les pauvres d'esprit qui répètent comme des perroquets ce qu'ils entendent dire à autrui. En un mot, ce sont des actes concrets, qui ont une apparence semblable, et sont issus des causes les plus diverses [FN: § 1178-1].

§ 1179. Parmi les résidus étrangers à l'ascétisme, qui, dans les cas concrets, s'ajoutent au résidu de l'ascétisme, ceux de l'intégrité personnelle (V^e classe) sont remarquables. Ils se manifestent par l'orgueil de l'ascète ; et, grâce à eux, l'ascétisme devient une espèce de *sport*. Les cyniques d'Athènes jouissaient certainement de la surprise ou de l'étonnement dont, en voyant leurs actes, les autres gens faisaient preuve. Le récit du fait, vrai ou imaginé, de Platon qui, accusé d'orgueil par Diogène, lui retourne l'accusation, manifeste les sentiments que beaucoup éprouvaient pour les bizarreries des cyniques [FN: § 1179-1] ; et l'on peut en dire autant du récit que Lucien fait de la mort de Peregrinos. Quand Daniel monta sur sa colonne (§ 1187-5), il ne manqua pas de gens qui crurent qu'il le faisait par vanité.

§ 1180. En outre, dans tous les temps et dans tous les pays, la vie ascétique, sincère ou simulée, ou en partie sincère et en partie simulée, permet à beaucoup de gens d'obtenir des honneurs et des subsides du vulgaire [FN: § 1180-1]. Il convient de noter que tous les hommes ne ressentent pas également les douleurs physiques ; et, de même qu'autrefois il y avait des gens qui résistaient longtemps à la torture, et d'autres qui en étaient aussitôt accablés, de même il y en a qui supportent facilement, par ascétisme, des douleurs que d'autres ne pourraient tolérer en aucune façon. L'histoire des tatouages, des mutilations diverses, des cruautés employées contre les prisonniers de guerre, chez les sauvages américains et chez d'autres peuples, confirment ces déductions [FN: § 1180-2].

§ 1181. En Orient, on observa des faits extraordinaires d'ascétisme, et on en observe encore. Ces peuples ont pour la douleur physique l'endurance des sauvages et des brutes: aussi n'est-il pas très étonnant qu'il se trouve parmi eux des gens qui, pour se faire admirer, et parfois aussi pour gagner de l'argent, se soumettent à de cruelles pratiques. Sonnerat décrit bien les multiples formes de l'ascétisme, aux Indes [FN: § 1181-1]. Il suffira que nous rapportions ici cette citation. Elle peut servir de type à un grand nombre d'autres semblables, qu'on pourrait trouver pour divers pays.

§ 1182. Depuis les temps anciens, on trouve aux Indes des moines et des ascètes. L'étudiant des Veddas doit habiter auprès de son maître, lui obéir et le servir. On voit bien ici les résidus de la hiérarchie se mêler à ceux de l'ascétisme, tels qu'on les retrouve aussi chez les moines des couvents chrétiens. L'étudiant des Veddas doit être absolument chaste, tempérant, humble et vivre dans la pauvreté [FN: § 1182-1]. Le bouddhisme possède un code complet de la vie ascétique, en partie semblable à celui imaginé par Saint François d'Assise. C'est l'un des cas si nombreux, où des institutions semblables sont constituées spontanément sans qu'il y ait eu imitation (§ 733 et sv.). Avec peu de variantes, on trouve des pratiques analogues, en divers temps et chez différents peuples. Même à notre époque, il y a encore des gens qui les admirent. M. Paul Sabatier ne se sent pas de joie, en racontant les pratiques ascétiques, parfois très sales, de Saint François d'Assise [FN: § 1182-2]. Le résidu joue donc encore un rôle qu'on ne saurait négliger, dans les sentiments de certains hommes de notre époque. Les dérivations mettent de grandes différences entre les malpropretés des ascètes hindous, des cyniques d'Athènes, des Franciscains et d'autres sectes semblables ; mais toutes contiennent des résidus identiques.

§ 1183. Les hommes qui ne sont pas sous l'empire des sentiments correspondant à ces résidus, répètent, au sujet des ascètes de ce genre, ce que le vieux Rutilius disait déjà des moines de son temps [FN: § 1183-1], quand il s'étonnait de les voir fuir les dons de la fortune ; ou bien ils en rient, comme Lucien, de Peregrinos [FN: § 1183-2]. Comme d'habitude, les hommes louent les ascètes qui ont la même foi qu'eux et blâment les autres. Les chrétiens se moquent des ascètes hindous et admirent les leurs. Les humanitaires ne peuvent souffrir

l'ascétisme chrétien, et exaltent l'ascétisme anti-alcoolique et anti-sexuel. Il y a des gens qui entrent dans une ardente colère contre l'Église catholique, à cause du célibat des prêtres, et ne voudraient pas que les jeunes gens connussent l'étreinte féminine avant le mariage. Ils ne s'aperçoivent pas, dans leur misère intellectuelle, que ces deux choses sont absolument identiques et procèdent de causes semblables.

§ 1184. Diogène [FN: § 1184-1] « en été, se roulait dans le sable brûlant ; en hiver, il embrassait les statues couvertes de neige, s'accoutumant à toute chose ». Pour vaincre ses désirs charnels, Saint François se jetait nu dans la neige [FN: § 1184-2]. Que ces récits appartiennent à l'histoire ou à la légende, ceux qui transpirent l'histoire ou composèrent la légende démontrent également, par Diogène et par Saint François, l'existence du résidu qui pousse à fuir les joies de la vie et à en rechercher les douleurs, quelle que soit d'ailleurs la raison qu'il plaise d'assigner à cette attitude. Les cyniques dégénérent, comme autrefois les Franciscains dégénérent. Mais précisément le fait que tous deux, bien que dégénérés, continuaient cependant à être en faveur, démontre quelle force avaient, dans la population, les résidus qui procuraient cette faveur ; et les moqueries des gens de bon sens ne la diminuaient pas [FN: § 1184-3].

§ 1185. Philon le Juif composa un traité pour décrire la vie contemplative des *Thérapeutes*. On s'est demandé si le traité était bien de Philon, et aussi, avec des raisons plus sérieuses, si ces Thérapeutes furent des hommes en chair et en os, ou de simples imaginations de l'auteur. Cela importe peu, vu le but que nous poursuivons. Le fait qu'un auteur quelconque a décrit ces faits, réels ou imaginaires, démontre qu'au temps où il écrivit, il y avait un fort courant d'ascétisme. Pour le moment, c'est tout ce qu'il nous importe de noter. Les femmes étaient admises dans la secte, mais devaient rester vierges, L'horreur des rapports sexuels est une manie qui fait rarement défaut dans l'ascétisme, spécialement quand il est très intense et se rapproche des maladies mentales.

§ 1186. L'existence des Esséniens est certaine. Ils sont semblables aux ascètes hindous, et les *parfaits* des Albigeois leurs ressemblèrent [FN: § 1186-1]. « À l'occident, mais à une distance du rivage où il n'y a rien à craindre des exhalaisons, sont les Esséniens, nation solitaire, singulière pardessus toutes les autres, sans femme, sans amour, sans argent, vivant dans la société des palmiers. Elle se reproduit de jour en jour, grâce à l'affluence de nouveaux hôtes ; et la foule ne manque pas de ceux qui, fatigués de la vie, sont amenés par le flot de la fortune à adopter ce genre de vie ». Flavius Josèphe dit [FN: § 1186-2] « qu'ils possèdent leurs biens en commun, de telle sorte que le riche n'en jouit pas plus que le pauvre. Il y a plus de quatre mille hommes qui font ainsi. Ils n'ont ni femmes ni serviteurs, parce que ceux-ci sont une cause d'injustice, celles-là de disputes ». Il est très probable que l'auteur substitue ces causes à celles de l'ascétisme, qu'il n'a pas bien comprises.

§ 1187. Parmi les nombreuses folies des ascètes, celle des *Stylites* n'est pas la dernière. On donne ce nom de Stylites à certains dévots chrétiens qui passèrent une partie de leur vie sur une colonne. Le premier de ceux-ci dont on fasse mention est Saint Siméon [FN: § 1187-1], dit justement le Stylite, qui vécut au V^e siècle. Il naquit en Cilicie ; et dès sa prime jeunesse, il entra dans un monastère, puis alla dans un autre où il resta dix ans, menant une vie plus qu'austère, à tel point que, si nous voulons nous en tenir à ce que rapporte Théodoret, il ne mangeait qu'une fois la semaine, tandis que les autres moines mangeaient de deux jours l'un. En outre, il se mortifiait d'autres façons jugées tellement excessives par ses supérieurs qu'ils l'expulsèrent. Ensuite il alla s'enfermer dans une cellule, près d'Antioche, où il s'infligea des souffrances que nous nous abstiendrons de rapporter ici. Il y resta trois ans, après lesquels il se rendit sur le sommet d'une montagne, où, ceint d'une très lourde chaîne de fer, il demeura muré dans un endroit resserré. Des gens venaient à lui de toutes les parties de la terre, et il faisait toutes sortes de beaux et grands miracles [FN: § 1187-2]. À la fin, ennuyé d'un si grand concours de gens, il se tint debout sur une colonne. Il s'en fit faire d'abord une de six coudées ; puis successivement d'autres de douze, de vingt-deux, de trente-six coudées. « Il voulait ainsi voler vers le ciel et quitter la terre ». Pour le justifier, le bon Théodoret rappelle les pénitences d'Isaïe, de Jérémie, d'Osée, d'Ézéchiël [FN: § 1187-3] ; et cela devait imposer silence à ceux qui se moquaient du Stylite. Perché sur sa colonne, Saint Siméon convertit beaucoup de gens qui venaient le visiter, et Théodoret dit les avoir vus. Il n'était pas permis aux femmes d'entrer dans l'enceinte où s'élevait sa colonne, et il ne permit pas même à sa mère de le voir (§ 1172). On discute pour savoir combien d'années il demeura ainsi perché [FN: § 1187-4]. Il eut un successeur spirituel. Ce fut Daniel, qui voulut lui aussi vivre sur une colonne [FN: § 1187-5]. Ces saints hommes eurent d'autres imitateurs. On les mentionne jusqu'en l'an 806, où nous avons une lettre de Théodore Studite, qui les nomme précisément, en conseillant à l'empereur Nicéphore de choisir le patriarche de Constantinople parmi les évêques, les stylites et les reclus [FN: § 1187-6].

§ 1188. Si nous ne connaissons que les faits des stylites chrétiens, nous pourrions demeurer dans le doute, et estimer que l'acte de ces personnes était une conséquence logique de leurs croyances (§ 186, § 714, § 829). Mais on observe des faits parfaitement semblables, là où ces croyances font entièrement défaut. C'est pourquoi il se peut que ces deux genres de faits aient une cause commune, indépendante des croyances, et à laquelle rien n'empêche qu'on puisse ajouter les croyances; ajouter, disons-nous, et non substituer. De même, dans les actes d'ascétisme visant à faire pénitence, les résidus de l'intégrité personnelle (V^e classe) se mêlent à ceux de l'ascétisme ; car le pénitent a aussi en vue de se laver de ses fautes. Mais ceux de l'ascétisme reparaissent, quand la pénitence est faite pour les fautes d'autrui.

§ 1189. Quel que soit l'auteur de la *Déesse syrienne*, il est certain qu'il n'était pas chrétien, et qu'il ne décrivait pas des coutumes chrétiennes. Mais nous trouvons justement, dans cet écrit, d'autres stylites, au moins temporaires [FN: § 1189-1], et un genre d'ascétisme

qui, en considérant les effets matériels, s'écarte peu de celui de Saint Siméon. Nous avons quatre explications du fait du stylite de la *Déesse syrienne* ; et, après tout, elles sont bien dignes de figurer avec celles que l'on donne des stylites chrétiens.

§ 1190. La flagellation ascétique a été un phénomène très répandu, dans l'espace et dans le temps. La flagellation des jeunes Spartiates auprès de l'autel d'Artémis Orthia, et celle des pénitents chrétiens au moyen âge, sont célèbres. Les auteurs ont recueilli un grand nombre d'autres faits semblables. Assez nombreuses sont les explications qu'on a données de ces faits. On les a considérés comme des preuves de courage et d'indifférence à la douleur ; et en cela il y a du vrai. On a dit que Lycurgue avait voulu accoutumer ses concitoyens à supporter patiemment les mauvais traitements. Les explications de ce genre sont toujours peu probables. On a dit que c'étaient les restes d'un antique usage de sacrifices humains. Cela peut être ; mais les preuves font entièrement défaut. On a dit que par la flagellation on éloignait les mauvais démons. C'est là une dérivation ; et il est probable qu'elle cache un résidu. On a dit qu'on transmettait à la victime la force et la vitalité des choses employées pour flageller. C'est là une autre dérivation. On a voulu que la flagellation eût pour effet de purifier celui qui était flagellé. Comme d'habitude, c'est une dérivation. Pour les chrétiens, la flagellation fut une manière de faire pénitence.

§ 1191. Enfin, l'explication totémique ne pouvait manquer, car maintenant le totémisme joue un rôle en toute chose. S. Reinach la fait sienne, en suivant Thomsen [FN: § 1191-1] : « (p. 180) C'est avec des baguettes de *coudrier* que l'on fouette les jeunes Spartiates, et la déesse qui préside à la cérémonie est elle-même la déesse du coudrier (*Lygodesma*, du grec *lygos*, coudrier). C'est avec des lanières de cuir de bouc ou de chèvres que les Luperques frappent les Romaines, et la déesse qui préside à la cérémonie, *dea Luperca*, participe à la fois de la louve et de la chèvre (*lupus*, *hircus*). Donc le but de la flagellation, c'est de faire passer dans le corps du patient la force et la vitalité soit de l'arbre, soit de l'animal, c'est-à-dire sans doute un ancien *totem* ». Ce *donc* est tout à fait merveilleux. Il serait vraiment à désirer que la conclusion fût unie aux prémisses avec un peu plus d'efficacité. Notez, en attendant, que l'explication ne changerait pas, quelle que soit la matière employée pour flageller. Est-ce qu'il n'y a de force et de vitalité que chez le bouc et la chèvre ? Ne pourrait-on pas répéter l'explication pour le cuir d'un autre animal quelconque ? Et puis il faut admirer le saut gigantesque que l'on fait, en concluant que, si l'on veut faire passer dans celui qui est flagellé la force et la vitalité de la matière du fouet, ou que représente le fouet, ce dernier est nécessairement un ancien totem. Quand on se contente de preuves aussi faibles et aussi fragiles, on peut démontrer tout ce qu'on veut.

§ 1192. Ici, comme nous l'avons souvent dit déjà (§ 23, 670), nous ne recherchons pas les « origines », par trop obscures des phénomènes : nous cherchons, au contraire, quels sont les sentiments qui produisent certains actes. Nous ne tâchons pas de deviner ce qui s'est passé en

un temps pour lequel les documents nous font défaut : nous voulons seulement étudier les faits qui nous sont connus par des documents historiques.

§ 1193. Tout d'abord, observons que les phénomènes concrets de la flagellation ne sont pas nécessairement homogènes ; et il se pourrait même, par exemple, que les coups, assurément peu douloureux, reçus par les Romains, aux Lupercales, n'eussent que peu ou point à faire avec la flagellation très douloureuse des Spartiates. Voyons donc si nous pouvons trouver quelque phénomène de flagellation qui soit très simple et qui, par conséquent, nous fasse mieux connaître certains résidus.

§ 1194. Casati décrit justement l'un de ces faits [FN: § 1194-1]. Des jeunes gens se flagellent pour montrer leur courage et se faire admirer par les jeunes filles. Naturellement, les totémistes diront que le fouet étant en cuir d'hippopotame, le but de la flagellation est de faire passer dans les jeunes gens la force de l'hippopotame, lequel est un ancien totem. Et si le fouet était fait du cuir d'un autre animal *A* ou d'un végétal *B*, il suffirait de substituer *A* ou *B* à l'hippopotame, pour avoir toujours la même explication, qui, à la vérité, ne peut jamais faire défaut, car enfin le fouet doit pourtant être fait de quelque chose. Mais, si nous laissons de côté ces explications nuageuses, nous trouvons dans le fait raconté par Casati l'expression de sentiments que nous savons être largement répandus parmi les hommes, et qui se retrouvent donc probablement en d'autres phénomènes analogues.

§ 1195. Il serait étonnant qu'ils eussent fait défaut dans la flagellation des jeunes Spartiates. Les Spartiates s'appliquaient dans tous leurs actes à se montrer ennemis des commodités de la vie, témoignant de l'indifférence et du mépris, non seulement pour la douleur, mais aussi pour la mort. Il serait alors étonnant qu'ils eussent abandonné ces sentiments précisément dans la flagellation, où ils sont au contraire le mieux à leur place. L'idée des anciens, que la flagellation fut instituée par un artifice du légendaire Lycurque, est erronée ; mais il est très probable que ce fut une manifestation des sentiments d'endurcissement à la douleur et du sacrifice de l'individu à la collectivité, sentiments qui étaient si puissants à Sparte. Un pays où les mères repoussaient leurs fils, quand ils fuyaient de la bataille ou s'échappaient seuls, tandis que leurs compagnons étaient morts (§ 1148-1), où les hommes menaient une vie plus que dure, devait nécessairement avoir des enfants qui recherchaient les douleurs que comportait leur âge. Le fait que la flagellation avait lieu auprès de l'autel d'Artémis Orthia est secondaire. Si cette déesse avait manqué, on aurait eu vite fait d'en trouver une autre. Le fait concret de Sparte paraît donc différer de celui que raconte Casati, en ce qu'à un résidu commun, qui consiste à se glorifier de supporter la douleur, on ajoute, à Sparte, le sentiment que cette douleur est infligée au nom de la collectivité et de ses dieux, par conséquent le sentiment du sacrifice individuel.

§ 1196. Au moyen âge, la flagellation volontaire reparaît. Il serait vraiment ridicule d'y voir aucune trace de totémisme ou de l'intention de se fortifier. L'histoire de Saint Dominique l'Encuirassé, qui propagea la coutume de la flagellation, nous est bien connue ; et rien, absolument rien en elle ne rappelle les idées indiquées plus haut. Saint Dominique l'Encuirassé se flagellait afin de faire pénitence pour lui et pour autrui. C'est la dérivation qui recouvrait le résidu de l'ascétisme. Il n'y a pas lieu de s'étonner si, quand on inventait toutes sortes d'austérités, pour satisfaire le besoin d'ascétisme, la flagellation s'est trouvée parmi ces austérités. Il serait étonnant qu'elle eût fait défaut. Condamnée par beaucoup de personnes, cette nouvelle mortification de la chair trouva un défenseur en Saint Damien, qui observe très judicieusement qu'on ne peut la condamner, si l'on ne condamne pas en même temps les autres mortifications des Saints Pères. À ceux qui objectaient que Jésus-Christ, les apôtres, les martyrs avaient été flagellés par d'autres et ne s'étaient pas infligé la peine spontanément, il répond que nous pouvons nous punir par nous-mêmes, et que nous pouvons nous châtier par nos propres mains de la même façon que nous jeûnons volontairement [FN: § 1196-1].

§ 1197. Dans la vie de Saint Dominique l'Encuirassé, on nous dit qu'il eut ce surnom parce qu'il porta toujours une tunique de fer, et qu'il resta vierge jusqu'à sa mort, pratiquant toutes sortes de pénitences corporelles. Il passa sa vie à réciter des psaumes, à s'agenouiller, à se fustiger. Peu d'années avant de mourir, il s'aperçut que le fouet de cuir produisait une douleur plus grande que les verges d'osier ; aussi laissa-t-il celles-ci pour celui-là. Son cas appartient à l'aliénation mentale. Mais, de même que la mégalomanie est une maladie mentale qui manifeste l'excès de l'orgueil, les folies de Saint Dominique manifestent l'excès d'un sentiment par lequel l'individu perd tout souci de son intégrité personnelle. Il faut remarquer que Saint Dominique faisait pénitence pour les péchés des autres ; il se sacrifiait pour sauver autrui. Un admirable calcul, rapporté par Saint Damien, démontre qu'on pouvait satisfaire à cent ans de pénitence, en récitant vingt psaumes, en se battant de verges ou en se fouettant. Il paraît que Saint Dominique accomplit cette opération en six jours [FN: § 1197-1]. Une fois, au commencement du carême, Saint Dominique pria Saint Damien de lui imposer mille ans de pénitence, et paya presque entièrement sa dette avant la fin du carême.

§ 1198. Pierre Damien, qui veut étendre l'usage de se fouetter, ressemble toutes proportions gardées, à nos ascètes contemporains, qui veulent ôter à la vie humaine toute joie matérielle, et qui persécutent ainsi sans pitié le sourire de la femme et la chaleur du vin [FN: § 1198-1]. Et, si l'on peut considérer ces derniers comme des pseudo-ascètes, la comparaison s'établit entre ceux qui les admirent et ceux qui admiraient les flagellations du saint encuirassé [FN: § 1198-2].

§ 1199. Les œuvres de Saint Damien nous ont conservé le souvenir des pénitences de Saint Dominique l'Encuirassé, et il est probable que d'autres, fussent-elles moins austères, auront existé, dont le récit ne nous est pas parvenu. Quoi qu'il en soit, vers 1260, une

épidémie de flagellation sévit en Italie [FN: § 1199-1] ; elle dura quelques années et en différentes contrées, tantôt s'affaiblissant et s'éteignant, tantôt se rallumant. Muratori veut que les flagellants de ce temps aient donné naissance à « (p. 364) beaucoup de Confraternités modernes ; car cette idée ayant profondément pénétré dans l'esprit des gens, que s'administrer la discipline était un acte très salulaire de pénitence, et l'ardeur de la religion bouillonnant en eux, ils formèrent des sociétés pieuses sous leurs gonfalons, faisant ensuite diverses processions, chantant les choses de Dieu et se réunissant aux jours de fête, dans leur église où, s'administrant la discipline et implorant la divine miséricorde, ils exécutaient d'autres actes de dévotion chrétienne » [FN: § 1199-2].

§ 1200. L'Église romaine, toujours modérée, condamna l'excès d'ascétisme des flagellants. De même, aujourd'hui, l'Église officielle anglaise demeure hostile aux enthousiasmes du *Réveil* gallois.

L'épidémie des flagellants de 1260 s'étendit aussi à l'Allemagne et y fit grand bruit. Raynaldo, continuateur des *Annales* de Baronio, tire de Stero la description des pénitences des flagellants allemands [FN: § 1200-1], et nous apprend aussi comment cette secte devint hérétique. Il dit : « (*loc. cit.*, VIII) Cette piété des pénitents dégénéra ensuite en une hideuse hérésie, malgré une si grande pompe de sainteté et un si beau commencement. Par l'œuvre du démon, elle se changea en scélérateuse et en ribauderie ». On recommence à parler des flagellants, en Allemagne, dans l'année 1349 ; et nous les voyons surgir pour apaiser la colère divine, qui se manifestait par la peste dont ces malheureuses contrées étaient accablées [FN: § 1200-2]. Comme d'habitude, la superstition se mêlait à l'ascétisme, et toujours comme d'habitude, l'hypocrisie cachait les mauvaises actions. On lisait une lettre reçue en l'église de Saint-Pierre, à Jérusalem, où elle avait été apportée par un ange ; elle portait que Jésus-Christ était irrité des crimes du monde, et que, prié par la Vierge et les anges de faire miséricorde, il prescrivait que chacun devait s'exiler pendant trente-quatre jours et se flageller. Les réponses pseudo-scientifiques dont se prévalent nos contemporains qui voudraient supprimer l'usage du vin et les rapports avec la femme, sont également absurdes, au moins en partie.

§ 1201. L'auteur de la vie du pape Clément VI dit des flagellants que « sous le couvert de pénitence et de bonnes œuvres, ils perpétrèrent secrètement beaucoup de mauvaises actions ». Dans une bulle adressée à l'archevêque de Magdebourg, le même pape dit que : « sous une apparence de piété, ils mettent cruellement la main à des œuvres impies. Ils répandent le sang des Juifs (que la pitié chrétienne accueille et protège, ne permettant de les offenser en aucune façon) et souvent des chrétiens, et accaparent sans raison les biens des clercs et des laïques » (RAYN., *loc. cit.*, ann. 1349, XXI). En conséquence, le pape ordonne de condamner et de disperser les flagellants. L'Université de Paris rendit aussi une sentence contre eux, et le roi Philippe leur défendit, sous peine de mort l'entrée du royaume.

§ 1202. Les flagellants reparaissent de nouveau à Misura, en 1414, et sont de nouveau persécutés et dispersés. Ils disaient que le baptême usuel par l'eau était vain et devait être remplacé par le baptême du sang, de la flagellation. En 1417, on les voit en Aragon ; et Gerson écrit un traité contre l'abus de la flagellation, qu'il admet seulement dans une mesure modérée et imposée par les supérieurs. Henri III de France institua des congrégations de flagellants, en 1582. Mais là, le phénomène dévie et l'érotisme s'y mêle [FN: § 1202-1]. C'est ainsi que, même après cette époque, beaucoup de personnes, bien que très religieuses, furent hostiles à la flagellation, parce que souvent elle servait à de perverses jouissances érotiques. Ces faits sont entièrement ou en grande partie étrangers à l'ascétisme.

§ 1203. Il faut de même exclure des faits comme ceux des Luperques, à Rome, que les totémistes veulent, sans justes motifs, rapprocher de la flagellation des jeunes Spartiates. La douleur éprouvée par ceux qui étaient flagellés constituait la partie principale de cette flagellation; elle était exclue des Lupercales, ou du moins n'apparaissait pas. On sait qu'aux Lupercales, les Luperques couraient par la ville avec des lanières de cuir taillées dans les peaux des victimes, et en frappaient les femmes qui, de cette façon, devaient devenir fécondes. C'est là simplement une des si nombreuses pratiques imaginées par la fantaisie humaine, pour faire cesser la stérilité des femmes [FN: § 1203-1], à l'égal des autres pratiques non moins nombreuses, imaginées aussi pour remédier à l'impuissance des hommes. Il se pourrait encore que, parmi les motifs bizarres de ces imaginations, il y eût aussi celui que donnent les totémistes ; en ce cas, ils auront deviné, comme on peut deviner des faits sur lesquels tout renseignement certain fait défaut. Pausanias (VIII, 23) dit qu'à Aléa, en Arcadie, on célèbre une fête en l'honneur de Bacchus, « et qu'en cette fête de Bacchus, suivant un oracle de Delphes, on fouette les femmes, comme les éphèbes spartiates auprès de Orthia ». Avec si peu de renseignements, vouloir connaître le pourquoi du fait, c'est comme chercher à deviner les numéros du loto. Il est inutile de s'en occuper.

§ 1204. À notre époque, chez les peuples civilisés, les manifestations de l'ascétisme qui apparaissaient dans les jeûnes et les flagellations ont presque disparu. Déjà en 1831, dans une instruction aux confesseurs, il est écrit [FN: § 1204-1] : « (p. 311) La manière vraie et directe de dompter la pétulance de la chair rebelle, est justement l'usage du jeûne ou d'autres macérations, telles que le cilice, le fouet et autres semblables. Ce sont là, en majeure partie, les œuvres pénitentielles qui sont prescrites par les Saints Pères. Il n'est cependant pas toujours possible ou convenable d'imposer des jeûnes formels, comme ils se pratiquent dans l'Église, ou tels qu'on les détermine dans les Canons sacrés, uniquement en pain et en eau, plusieurs fois la semaine et pendant plusieurs années. Qui, de nos jours, parmi les pénitents, les accepterait, ou qui les observerait ? Donc, les jeûnes et toute autre mortification corporelle doivent être modérés dans la mesure du possible, suivant la discipline présente et l'usage commun des sages Confesseurs ». Aujourd'hui moins que jamais, on ne peut parler de cilice et de discipline, de jeûnes stricts, en France, en Italie, en Allemagne, en Angleterre. On dit

qu'on en fait encore un usage modéré en Espagne.

§ 1205. De même, chez les Israélites modernes de nos pays, le vœu du naziréat paraît être tombé en désuétude, car on ne voit vraiment pas de ces Nazirs. Mais ils sont en partie remplacés par les anti-alcooliques de toute religion, et même sans religion. D'après la Bible (*Nomb. VI*), le Nazir devait s'abstenir de la consommation de vin et de toute autre boisson alcoolique, de vinaigre, de toute boisson tirée du raisin, de raisin frais et de raisin sec [FN: § 1205-1]. Il ne devait pas se couper les cheveux et devait observer d'autres règles pour se maintenir pur. Le naziréat était fixé à trente jours ou à un autre temps déterminé, ou perpétuel. Le Talmud en traite longuement [FN: § 1205-2].

§ 1206. Les manifestations d'ascétisme, sous forme de macérations corporelles, continuent chez les mahométans, les Hindous et d'autres peuples peu civilisés. Elles étaient fréquentes aussi chez les peuples sauvages plus avancés, tandis qu'elles sont beaucoup plus rares chez les peuples qui ont une vie presque bestiale. Chez les peuples civilisés modernes, l'évolution de l'ascétisme aboutit à l'anti-alcoolisme [FN: § 1206-1], à la phobie de tout ce qui rappelle l'acte sexuel, à l'humilité pathologique de quelques humanitaires de bonne foi. Occasionnellement, on voit diverses autres manifestations, telles que les jeûnes prolongés, recommandés maintenant au nom de la sacro-sainte *Science*, après avoir été si longtemps suggérés ou imposés au nom de quelque autre divinité.

Aux résidus de l'ascétisme s'ajoutent ceux de l'instinct des combinaisons (I^{re} classe) ; et l'on a une casuistique très étendue, qui, pour un genre donné d'ascétisme, paraît ridicule à ceux qui n'ont pas les sentiments correspondant à ce genre. Mais souvent ils en ont d'autres, correspondant à un autre genre d'ascétisme, et font usage d'une casuistique exactement semblable à celle dont ils se moquent.

De tous ces genres d'ascétismes, rendus plus virulents, en certains cas, par la casuistique, et qu'on veut imposer à autrui, provient une somme énorme de souffrances qui ont affligé et affligent encore la race humaine. En les tolérant, en les acceptant même souvent de bon gré, au lieu de les repousser et de détruire comme des serpents venimeux ceux qui les leur suscitent, les hommes démontrent clairement quelle puissance ont les sentiments correspondants, qui sont proprement une perversion de l'instinct de sociabilité, sans lequel la société humaine n'existerait pas.

[649]

Chapitre VIII↩

Les résidus (Suite). Examen des V^e - et VI^e classes. [(§1207 à §1396),vol. 1, pp. 649-784]

§ 1207. V^e CLASSE. *Intégrité de l'individu et de ses dépendances.* Cette classe est constituée par les sentiments concernant l'intégrité de l'individu et de ses dépendances ; elle est donc, en un certain sens, le complément de la classe précédente. Défendre ses biens et tâcher d'en accroître la quantité sont deux opérations qui se confondent souvent. La défense de l'intégrité et le développement de la personnalité sont par conséquent deux opérations qui peuvent ne pas différer beaucoup et même se confondre. Cet ensemble de sentiments qu'on appelle « les intérêts » est de la même nature que les sentiments auxquels correspondent les résidus du présent genre. Donc, à la rigueur, il devrait en faire partie ; mais il est d'une si grande importance intrinsèque pour l'équilibre social, qu'il est utile de l'envisager à part des résidus.

§ 1208. (V-α) « *Sentiments qui contrastent avec les altérations de l'équilibre social.* Cet équilibre peut être celui qui existe réellement ou bien un équilibre idéal, désiré par l'individu. De toute façon, quand il est altéré ou qu'on le suppose tel, l'individu souffre, même s'il n'est pas atteint directement par le fait de l'altération, et quelquefois, mais rarement, même s'il en retire aussi avantage.

§ 1209. Chez un peuple où existe l'esclavage, par exemple chez les anciens Grecs, un citoyen, même s'il n'a pas d'esclaves, ressent l'offense qu'on fait à un maître, en lui enlevant son esclave. C'est une réaction contre un acte qui vient à troubler l'équilibre existant. Un autre citoyen voudrait maintenir les Barbares en esclavage et en retirer les Grecs : il a en vue un équilibre partiellement idéal, pour ces temps. Un autre citoyen encore voudrait qu'il n'y eût pas du tout d'esclaves : il a en vue un équilibre entièrement idéal, toujours pour ces temps.

§ 1210. Si un état d'équilibre existant vient à être altéré, des forces naissent, qui tendent à le rétablir. C'est là tout simplement la définition de l'équilibre (§ 2068 et sv.) Ces forces sont principalement des sentiments qui nous sont manifestés par les résidus du genre que nous étudions maintenant. Passivement, ils nous font sentir l'altération de l'équilibre, et, activement, nous poussent à refouler, éloigner, compenser les causes d'altération, et se transforment donc en les sentiments du genre (δ) (§ 1305 et sv.). Les forces ou sentiments qui naissent du trouble de l'équilibre social sont presque toujours perçus sous une forme spéciale, par les individus qui font partie de la société. Il va sans dire que ces individus ignorent les forces et l'équilibre. C'est nous qui donnons ces noms aux phénomènes. Les membres de la société où l'équilibre est altéré ressentent dans leur intégrité, telle qu'elle existait à l'état d'équilibre, un trouble désagréable, et qui peut être même douloureux, très douloureux. Comme d'habitude, ces sensations font partie des catégories indéterminées qui portent le nom de *juste* et d'*injuste*. Celui qui dit : « Cette chose est injuste » exprime que cette chose blesse ses sentiments, tels qu'ils sont dans l'état d'équilibre social où il vit.

§ 1211. Là où existe un certain genre de propriété, il est *injuste* de l'enlever à un homme. Là où elle n'existe pas, il est injuste de la lui donner. Cicéron veut que ceux qui gouvernent l'État s'abstiennent de ce genre de libéralité qui enlève à certaines personnes pour donner à d'autres [FN: § 1211-1] . « Il y en a beaucoup – dit-il – particulièrement s'ils sont avides de faste et de gloire, qui enlèvent à quelques-uns ce dont ils gratifient les autres ». C'est là, au contraire, le principe des lois dites « sociales », si cher aux hommes de notre époque. Les soldats qui partagent le butin fait sur l'ennemi appellent injuste le fait d'altérer les règles en usage dans ce partage. De même, ce sentiment existe chez les voleurs qui se répartissent leur prise. D'autres résidus se trouvent aussi dans cette nébuleuse du *juste* et de l'*injuste*, mais ce n'est pas ici le lieu d'en traiter.

§ 1212. Les diverses parties de l'équilibre social sont peu distinctes, surtout quand les sciences sociales sont peu avancées. Aussi le sentiment qui pousse à résister à l'altération de cet équilibre met-il sur le même pied les altérations de parties insignifiantes et celles de parties très importantes ; il estime également *justes* la sentence qui condamne au bûcher un antitrinitaire, et celle qui condamne à mort un assassin. Le seul fait de se vêtir autrement que le veut l'usage commun heurte ce sentiment, à l'égal d'autres transgressions beaucoup plus importantes de l'ordre social. Même aujourd'hui, chez les peuples qui se disent civilisés, on ne tolère pas qu'une femme se promène habillée en homme.

§ 1213. Le résidu que nous examinons donne lieu à une observation de grande importance, bien qu'elle ne semble pas telle, au premier abord. Supposons une collectivité où l'homicide devienne fréquent : elle est évidemment en train de se dissoudre. Pour s'opposer à cette dissolution, il n'est pas nécessaire que le sentiment correspondant à notre résidu agisse : l'intérêt immédiat des membres de la collectivité suffit. Dans le langage ordinaire, on dira que l'individu qui s'oppose à cet état de choses est mu, non par un « idéal de justice », mais par l'instinct de conservation ; instinct qu'il possède en commun avec les animaux, et qui n'a rien à voir avec l' « idéal de justice ». Supposons ensuite une autre collectivité, très nombreuse, où le nombre des homicides soit très restreint. La probabilité qu'un individu soit victime d'un de ces homicides est très petite, égale ou inférieure à la probabilité de tant d'autres dangers (rencontre d'un chien enragé, accidents de chemin de fer, etc.) auxquels l'individu ne prend aucunement garde. Le sentiment de la défense directe de sa vie agit en ce cas très faiblement. Au contraire, un autre sentiment surgit et agit vivement : celui de répulsion pour ce qui trouble l'équilibre social, tel qu'il existe et tel que l'individu l'accepte.

§ 1214. Si ce sentiment n'existait pas, toute altération naissant dans l'équilibre social et légère ne rencontrerait que peu ou point d'opposition, et pourrait par conséquent aller en croissant impunément, jusqu'à ce qu'elle frappât un nombre d'individus assez grand pour donner lieu à la résistance de ceux qui veulent directement éviter le dommage. Cela se produit en effet dans certaines proportions, en toute société, même dans les plus civilisées ;

mais ces proportions sont réduites par le fait de l'intervention du sentiment de répulsion contre l'altération de l'équilibre, quel que soit le nombre d'individus qui en pâtissent. En conséquence, l'équilibre social devient beaucoup plus stable : une action beaucoup plus énergique se produit aussitôt qu'il commence à être altéré [FN: § 1214-1].

§ 1215. Les exemples de ces phénomènes sont excessivement nombreux. L'un des derniers est donné par la France, en 1912. Pendant de longues années, on avait fait preuve d'une indulgence toujours croissante pour les malfaiteurs. L'école laïque était devenue une chaire d'anarchie, et sous une quantité d'autres formes, on était en train de dissoudre l'agrégat social. Les effets se manifestèrent par les sabotages dans les arsenaux, sur les chemins de fer, etc., et finalement par les exploits de la bande anarchiste Bonnot, Garnier et C^{ie}. Alors se produisit un peu de réaction. Assurément, la crainte d'un danger direct pour les habitants de Paris et des environs y avait part ; mais enfin la probabilité, pour un citoyen, d'être frappé par ces malandrins était très petite. Le sentiment de s'opposer au trouble de l'équilibre social existant intervint avec une force plus grande. Il est en partie analogue, dans la société, à l'instinct qui, chez l'animal, fait fuir ce péril.

§ 1216. On comprend donc comment, en ajoutant au résidu que nous envisageons maintenant les résidus de la II^e classe (persistance des agrégats), on forme des résidus composés, de grande importance sociale, correspondant à des sentiments vifs et puissants, exactement semblables à ceux qui, avec très peu de précision, sont désignés par le terme « idéal de justice ». Au point de vue logico-expérimental, dire que « l'injustice », aussi bien celle qui est faite à une seule personne qu'à un grand nombre de gens, offense également « la justice », n'a pas de sens. Il n'existe pas de personne appelée *justice*, et nous ne savons pas ce que peuvent être les *offenses* qu'elle recevrait. Mais l'expression seule est défectueuse, et, au fond, par elle on exprime le sentiment, peut-être indistinct, inconscient, qu'il est utile que l'opposition aux troubles de l'ordre social ne soit pas en raison directe du nombre d'individus lésés, mais ait une valeur notable, indépendante de ce nombre.

§ 1217. Revenant à l'exemple de la bande Bonnot, Garnier et C^{ie}, plusieurs fidèles de la sacro-sainte *Science*, qui n'a rien affaire avec la science logico-expérimentale, observèrent avec douleur que la réaction qui se manifestait était absurde, qu'on ne pouvait affirmer que ces malfaiteurs fussent le produit d'une des causes contre lesquelles on réagissait ; et ils répétaient cela pour chacune de ces causes, en faisant le sophisme habituel de l'homme chauve. Ils ajoutaient que des malfaiteurs, il y en avait toujours eu, en tout temps et dans toutes les sociétés [FN: § 1217-1].

§ 1218. En tout cela, il y a une part de vérité : c'est que la réaction qui s'est produite est déterminée, non par la logique, mais au contraire par l'instinct. On pourrait ajouter que si la logique avait dominé, il n'y aurait pas eu de réaction, pour la bonne raison que l'action aussi

aurait fait défaut. Instinctive était la pitié qui renvoyait les malfaiteurs impunis, qui prêchait l'anarchie aux jeunes gens, qui détachait tout lien de hiérarchie ; instinctive était par conséquent aussi la crainte qui poussait les hommes à réagir contre ces faits ; instinctif est l'acte de l'animal qui s'approche de l'appât placé pour le capturer ; instinctif aussi l'acte qui le fait fuir si, près de l'appât, il découvre des traces de danger, réel ou imaginaire.

§ 1219. De tout cela, on peut seulement tirer cette conséquence que les actions non-logiques jouent un grand rôle dans la vie sociale, et qu'elles produisent parfois le mal, parfois le remède à ce mal.

§ 1220. (V-β) *Sentiment d'égalité chez les inférieurs*. Ce sentiment est souvent une défense de l'intégrité de l'individu appartenant à une classe inférieure, et une façon de le faire monter dans une classe supérieure. Cela se produit sans que l'individu qui éprouve ce sentiment soit conscient de la diversité qu'il y a entre le but réel et le but apparent. Au lieu de son propre intérêt, il met en avant celui de sa classe sociale, simplement parce que c'est là la façon usuelle de s'exprimer.

§ 1221. Des tendances marquées tirent leur origine de la nature de ce sentiment, et paraissent, au premier abord, contradictoires. D'un côté, il y a la tendance à faire participer le plus grand nombre possible de personnes aux avantages que l'individu demande pour lui-même. D'un autre côté, il y a la tendance à restreindre ce nombre autant que possible. La contradiction disparaît, si l'on considère que la tendance est de faire participer à certains avantages tous ceux dont le concours peut être efficace pour obtenir ces avantages, de manière que leur intervention produise plus qu'elle ne coûte, et en outre d'exclure tous ceux dont le concours n'est pas efficace ou l'est si peu qu'il produit moins qu'il ne coûte. De même, à la guerre, il était utile d'avoir le plus grand nombre possible de soldats pour la bataille, et le plus petit nombre pour le partage du butin. Les demandes d'égalité cachent presque toujours des demandes de privilèges.

§ 1222. Voici une autre contradiction apparente. Les inférieurs veulent être égaux aux supérieurs, et n'admettent pas que les supérieurs soient leurs égaux. Au point de vue logique, deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps ; et si A est égal à B , il s'en suit nécessairement que B est égal à A . Mais la contradiction disparaît, si l'on considère que la demande d'égalité n'est qu'une manière déguisée de réclamer un privilège. Celui qui appartient à une classe et demande l'égalité de cette classe avec une autre, entend en réalité doter la première d'un privilège à l'égard de la seconde. Si, poser que A est égal à B signifie en réalité que A est plus grand que B , affirmer que B est plus petit que A n'est pas le moins du monde contradictoire. Au contraire, c'est parfaitement logique. On parle de l'égalité pour l'obtenir en général. On fait ensuite une infinité de distinctions pour la nier en particulier. Elle doit appartenir à tous, mais on ne l'accorde qu'à quelques-uns [FN: § 1222-1] .

§ 1223. Les Athéniens avaient très à cœur d'être égaux devant la loi, **ἰσόνομοι**, et chantaient les louanges d'Armodius et d'Aristogiton qui les avaient rendus égaux ; mais l'égalité ne s'appliquait pas aux étrangers, aux métèques, et pas même au fils dont le père seul était citoyen ; et parmi les citoyens mêmes, on ne considérait pas comme contraire à l'égalité que les pauvres oppriment les riches. Les citoyens spartiates qui jouissaient de tous leurs droits étaient les égaux, les **ἴσοι** ; mais, en fait, ils constituaient une aristocratie très restreinte, dont le nombre des membres allait toujours en diminuant. Même le seul fait de ne pouvoir prendre part au repas commun faisait disparaître l'égalité. Parmi nos contemporains, l'égalité des hommes est un article de foi ; mais cela n'empêche pas qu'en France et en Italie il n'y ait d'énormes inégalités entre les « travailleurs conscients » et les « travailleurs non-conscients », entre les simples citoyens et ceux qui sont protégés par des députés, des sénateurs, de grands électeurs, etc. Avant de rendre un jugement, les magistrats regardent bien avec qui ils ont affaire [FN: § 1223-1] . Il y a des tripots auxquels la police n'ose pas toucher, parce qu'elle y trouverait des législateurs ou d'autres gros personnages. Parmi ceux-ci, en Italie, combien ont des canifs dont la lame a plus de quatre centimètres ? Une loi vraiment absurde l'interdit aux simples citoyens, mais pas à ceux qui appartiennent à l'aristocratie politique ou qui jouissent de sa protection. C'est ainsi qu'en d'autres temps il était permis au noble de porter des armes, interdit au plébéien.

§ 1224. Tout le monde connaît bien ces choses ; c'est même pour cela qu'on n'y fait plus attention ; et si quelque naïf s'en plaint, on a pour lui un sourire de commisération comme pour celui qui se plaindrait de la pluie ou du soleil ; ce qui n'empêche pas qu'on croit de bonne foi avoir l'égalité. Il y a des endroits, aux États-Unis d'Amérique, où, dans les hôtels, on ne peut faire cirer ses bottines, parce qu'il est contraire à la sainte égalité qu'un homme cire les bottines d'un autre. Mais ceux-là mêmes qui ont cette haute conception de l'égalité veulent chasser des États-Unis les Chinois et les Japonais, sont estomaqués à la seule idée qu'un petit Japonais puisse s'asseoir sur un banc d'école à côté d'un de leurs fils, ne permettent pas qu'un nègre soit logé dans un hôtel dont eux-mêmes occupent une chambre, ne permettent pas non plus qu'il prenne place dans un wagon de chemin de fer qui a l'honneur de les contenir ; enfin, chose qui serait incroyable si elle n'était vraie, ceux qui, parmi ces ardents fidèles de la sainte Égalité, croient que Jésus-Christ est mort pour racheter tous les hommes, qu'ils appellent leurs frères en Jésus-Christ, et qui donnent leur obole aux missionnaires qui vont convertir les Africains et les Asiatiques, refusent de prier leur Dieu dans un temple des États-Unis où il y a un nègre [FN: § 1224-1] !

§ 1225. La démocratie européenne et celle d'Amérique prétendent avoir pour fondement l'égalité parfaite des êtres humains ; mais cette égalité ne s'applique qu'aux hommes et non aux femmes. « Un homme, un vote ! » crient les énergomènes ; et ils se voilent la face, saisis d'une sainte horreur, si quelqu'un émet l'avis que le vote de l'homme cultivé ne devrait pas

être égal à celui de l'ignorant, le vote de l'homme malhonnête à celui de l'homme honnête, le vote du vagabond à celui du citoyen utile à sa patrie. Il faut une égalité parfaite, parce qu'un être humain est égal à un autre être humain. Mais ensuite on oublie ces beaux principes, s'il s'agit des femmes. L'égalité des êtres humains devient, par un joli tour de passe-passe, l'égalité des mâles, et même de certains mâles [FN: § 1225-1]. Notez encore que les mêmes personnes qui tiennent le principe du suffrage universel pour un dogme indiscutable, supérieur à toute considération d'opportunité ou de convenance, dénie ensuite ce suffrage aux femmes, pour des motifs d'opportunité et de convenance, parce que, disent-ils, le vote des femmes renforcerait le parti clérical ou conservateur.

§ 1226. Ici, nous ne recherchons pas quelle peut être l'utilité sociale de ces mesures. Elle peut être grande, même si les raisonnements par lesquels on veut la démontrer sont absurdes ; de même qu'elle peut ne pas exister. Maintenant, nous étudions seulement ces raisonnements et les sentiments dont ils partent. Si les raisonnements sont faux à l'évidence, et sont toutefois approuvés et acceptés, comme cela ne peut avoir lieu en raison de leur force logique, il faut bien que cela se produise par la puissance des sentiments qu'ils recouvrent. C'est justement le fait qu'il nous importe de relever.

§ 1227. Le sentiment qui, très mal à propos, porte le nom de sentiment d'égalité est vif, actif, puissant, précisément parce qu'il n'est pas effectivement d'égalité, parce qu'il ne se rapporte pas à une abstraction, comme le croient encore quelques naïfs « intellectuels », mais parce qu'il se rapporte aux intérêts directs de personnes qui veulent se soustraire à des inégalités qui leur sont contraires, et en instituer d'autres en leur faveur. Ce but là est pour eux le principal.

§ 1228. Les résidus que nous avons encore à examiner, c'est-à-dire les genres (γ) et (δ), ont un caractère commun qui est le suivant. L'intégrité ayant été altérée en quelque façon, on vise à la rétablir, si possible, ou bien à obtenir des compensations à l'altération soufferte. Si le rétablissement s'obtient par des opérations se rapportant aux sujets qui ont subi l'altération de l'intégrité, on a le genre ($V-\gamma$), qui se subdivise en ($V-\gamma$ 1), si les sujets sont réels, et en ($V-\gamma$ 2), s'ils sont imaginaires. Si le rétablissement s'obtient par des opérations se rapportant à ceux qui ont altéré l'intégrité, on a le genre ($V-\delta$), que l'on peut aussi subdiviser en ($V-\delta$ 1), si l'agent de l'altération est réel, et en ($V-\delta$ 2), s'il est imaginaire.

§ 1229. ($V-\gamma$) *Rétablissement de l'intégrité par des opérations se rapportant aux sujets, qui ont souffert l'altération.* À ce genre appartiennent les purifications, très usitées dans les sociétés anciennes, et qui continuent à l'être chez les peuples sauvages ou chez les barbares. Maintenant, chez les peuples civilisés, elles ne sont que peu ou point employées ; aussi pourrions-nous nous borner à les mentionner ; mais elles nous présentent d'excellents exemples de la manière dont les résidus agissent et germent avec les dérivations. Par

conséquent, l'étude de ces purifications nous est indirectement utile pour bien comprendre des phénomènes analogues. C'est la raison pour laquelle nous nous en entretiendrons quelque peu.

§ 1230. Le sujet est assez complexe ; aussi convient-il de faire des distinctions. D'abord, nous avons à envisager les phénomènes: (a) au point de vue des individus et des choses, réelles ou imaginaires, qui y jouent un rôle ; ce qui constitue une étude objective du sujet; (b) au point de vue des sentiments des personnes qui interviennent dans les opérations de purification ou de rétablissement de l'intégrité ; c'est alors une étude subjective.

§ 1231. (a) *Aspect objectif*. Il faut faire les trois distinctions suivantes.

1° *Les sujets qui souffrent l'altération*. Là aussi, il y a différents points de vue.

Nature des sujets. Ils peuvent être réels ou imaginaires ; ce qui nous donne la division des genres (V- γ 1) et (V- γ 2). Il y aurait encore à considérer les sujets qui sont des abstractions de sujets réels, comme la famille, la nation, etc. Pour ne pas multiplier sans nécessité le nombre des genres, nous les comprendrons dans le genre (V- γ 2). Si l'on voulait envisager les actions au point de vue logique, on pourrait penser que la conception de l'altération de l'intégrité fut primitive pour l'homme, et fut ensuite étendue, par similitude ou par la persistance des agrégats, aux choses, aux abstractions, aux êtres imaginaires. Mais nous n'avons aucune preuve de ce fait, qui peut s'être produit à certains moments et pas à d'autres. Il peut aussi être arrivé que le passage ait eu lieu parfois en sens inverse, c'est-à-dire des choses aux hommes. Mais, si on laisse de côté les origines, et qu'on ne se préoccupe que de la mutuelle dépendance des faits, il devient manifeste que la similitude et la permanence des agrégats tendent à maintenir en une masse homogène les altérations de l'intégrité des hommes, des choses, des êtres abstraits ou imaginaires ; et souvent, on peut bien dire que, pour ces motifs, le concept des altérations passe de l'un à l'autre de ces sujets. Puisque l'homme est pour nous le sujet principal, on comprend que ce passage ait habituellement lieu de l'homme aux autres sujets. Les sujets réels peuvent être des hommes, des animaux, des plantes, des choses, des édifices, des villes, des territoires, des collectivités, par exemple une armée, des familles, des nations, etc. Ils sont extrêmement nombreux et variés.

Extension dans l'espace. Ici aussi, sans vouloir rien affirmer à propos des origines, nous pouvons observer que, dans les conceptions, l'être humain apparaît souvent comme un noyau dont l'altération s'étend ensuite aux divers groupes dont l'homme est supposé faire partie. Parmi ces groupes, les suivants sont importants : la famille, la parenté plus ou moins étendue, les groupes ethniques, comme la tribu, la cité, la nation et même tout le genre humain. La permanence des agrégats fait qu'on n'envisage pas seulement les individus qui composent ces groupes, mais que les groupes eux-mêmes acquièrent une existence indépendante. L'altération de l'intégrité suit souvent aussi une voie inverse : des groupes indiqués tout à l'heure, elle s'étend à l'individu. Chez un grand nombre de peuples, les actions non-logiques font de la famille une unité qui est ensuite considérée comme telle, par les dérivations

logiques ou pseudo-logiques. Ce caractère, qui était général chez nos ancêtres gréco-latins, est encore très accusé dans la société chinoise. Le fait est en dépendance étroite avec celui de la responsabilité de la famille, et avec des phénomènes singuliers comme le lévirat ou l'épiclérat, par lesquels on rétablit, dans les limites du possible, l'intégrité d'un homme qui n'a pas de fils, et l'on maintient l'intégrité de sa descendance ou de l'agrégat qui porte le nom de famille.

Extension aux animaux, aux êtres inanimés, aux êtres abstraits ou imaginaires. La voie directe, allant de l'homme à ces êtres, est habituelle ; mais la voie inverse ne fait pas défaut non plus. Tous ces êtres peuvent être envisagés comme des personnes et souffrir d'altérations de l'intégrité.

Extension dans le temps. Elle ne peut faire défaut, quand l'altération ne subsiste pas matériellement, au moment du rétablissement. Les deux opérations étant successives, on suppose implicitement que le sujet est unique (§ 1055). Si un homme fait pénitence pour une faute qu'il a commise, on suppose l'unité de celui qui a péché et de celui qui fait pénitence. Mais l'extension dans le temps a lieu en beaucoup d'autres cas. L'altération et le rétablissement s'étendent des ancêtres aux descendants. On sait que les Chinois préfèrent la première façon et les Européens la seconde. Poussée à son extrême limite, l'extension à la descendance donne naissance à l'idée du péché originel (§ 1288). Une autre extension dans le temps fait sortir des bornes de la vie terrestre ; alors apparaissent les divers phénomènes de la métempsycose, du nirvana, des âmes récompensées ou punies, de la rédemption, etc.

2° *L'altération* . Elle peut aussi être réelle ou imaginaire. Ce peut être une altération matérielle ou une altération de conditions immatérielles ; et les considérations présentées tout à l'heure sur les diverses espèces d'extensions s'appliquent à elles.

La manière dont se transmet l'altération. Ce peut être un contact, l'effet de certains rapports entre les sujets, par exemple la descendance. Ce peut être des actes ayant des effets réels ou imaginaires, etc. Comme d'habitude, grâce à la persistance des agrégats, on étend la conception des formes réelles aux formes imaginaires.

3° *Les moyens par lesquels l'altération se produit et ceux par lesquels le rétablissement a lieu.* Eux aussi peuvent être réels ou imaginaires. Les résidus des combinaisons interviennent et donnent une immense variété de pratiques considérées comme efficaces pour altérer, et un plus grand nombre encore, pour rétablir l'intégrité. Il faut ajouter à ces moyens les opérations magiques et beaucoup de pratiques religieuses. Celui qui considère toutes les actions comme logiques donne habituellement la première place aux moyens, et croit que les purifications ont lieu en vertu de certains raisonnements. Celui qui connaît le rôle important des actions non-logiques accorde la première place aux sentiments, considère les moyens comme subordonnés, et sait que les raisonnements ne sont que l'enveloppe des sentiments qui engendrent les purifications (§ 1239). Il faut prendre garde que le choix des moyens peut être important pour l'utilité sociale. En cas d'épidémie, les anciens se purifiaient par de copieux lavages [FN: § 1231-1], tandis que les hommes du moyen âge se purifiaient par des processions et des pénitences, restant comme avant dans un état de saleté repoussant.

C'étaient diverses enveloppes d'un même sentiment ; mais la première était utile aux hommes, la seconde inutile et même nuisible par les contacts entre gens sains et malades, dans les processions, et par les accrocs que les pénitences faisaient à l'hygiène.

§ 1232. Ajoutons quelques considérations communes aux distinctions que nous venons de faire. En toutes ces distinctions, nous trouvons des cas réels bien constatés. Non seulement un homme peut souffrir des altérations matérielles de son intégrité, mais il peut en souffrir dans sa réputation ; et cela non seulement personnellement, mais encore comme faisant partie de certains groupes. L'extension de l'altération à la famille est effective, quand les lois interviennent pour l'imposer, et même sans l'intervention des lois. L'homme qui s'enrichit met sa famille dans l'aisance ; celui qui se ruine la rend misérable. Il y a des maladies héréditaires qui font souffrir les enfants par la faute des parents. Les peuples souffrent des erreurs de leurs gouvernants, et profitent de leurs opérations heureuses. Les façons dont l'altération se transmet effectivement ne sont pas seulement matérielles : la parole est aussi un moyen puissant, et la diffamation peut être pire qu'une blessure corporelle. Souvent on ne s'aperçoit pas du passage du réel à l'imaginaire, et souvent on ne peut le fixer avec précision, pas même avec l'aide de la science moderne. Par exemple, on est encore dans le doute, au sujet de l'hérédité de certaines maladies ; et tous les doutes ne sont pas dissipés sur les manières dont les maladies se transmettent. Il ne semble pas que le contact du porc puisse nuire à l'homme, comme le croient les musulmans. D'autre part, nous savons maintenant que les rats sont un puissant moyen de diffusion de la peste. On pourrait rechercher l'origine de la croyance, lorsqu'il s'agit de cas imaginaires, dans l'observation qu'on aurait faite des cas réels ; et cela peut avoir eu lieu quelquefois ; mais on ne peut l'admettre en général, car ce serait croire qu'à l'origine des connaissances humaines, on trouve la science rigoureusement logico-expérimentale, qui dégénère ensuite en connaissances imaginaires ; tandis que tous les faits connus démontrent que c'est le contraire qui a lieu. Dans les préceptes que l'antiquité nous a laissés, nous trouvons mélangés des remèdes dont l'efficacité est réelle, et d'autres dont l'efficacité est imaginaire. Il est certain que les hommes n'ont pas commencé par connaître les premiers, étendant ensuite l'idée d'efficacité aux seconds ; ils les ont connus mélangés ; et il ne manque pas de cas où ils ont commencé par les seconds pour arriver ensuite aux premiers.

§ 1233. Les cas réels ont contribué à engendrer une croyance générale indistincte, qui acceptait ensemble les cas réels et les cas imaginaires, et qui était renforcée, tant par l'observation des cas réels que par les effets supposés de cas imaginaires, comme aussi grâce à certains instincts de répugnance pour certaines choses ; instinct dont l'origine, chez la race humaine, nous est inconnue, de même qu'elle nous est inconnue chez les races d'animaux. Les dérivations interviennent ensuite largement, pour accroître la complexité des phénomènes concrets.

§ 1234. (b) *Aspect subjectif.* Au point de vue des sentiments des personnes qui recourent au rétablissement de l'intégrité, nous distinguerons : 1° le sentiment que l'individu a de son intégrité et de celle de ses dépendances, avec les diverses extensions déjà mentionnées (§ 1231); 2° le sentiment que si cette intégrité est altérée, elle peut être rétablie ; 3° les sentiments qui poussent à user de certains moyens pour atteindre ce but.

§ 1235. La variabilité de ces sentiments s'accroît du 1^{er} aux 3^{es}, tandis que leur importance diminue pour l'équilibre social. Voyons-les maintenant en détail.

1° Le sentiment de l'altération de l'intégrité est tout d'abord indistinct, comme sont tous les sentiments semblables. On ne distingue pas ou l'on distingue mal les divers genres d'intégrité, telle que l'intégrité matérielle, morale, politique, etc. On ne distingue pas bien non plus l'intégrité de l'homme, de l'animal, des choses. Puis, peu à peu, les diverses espèces d'intégrité se séparent et donnent lieu à diverses théories. La même confusion existe pour les causes d'altération de l'intégrité. D'abord, on se préoccupe peu de savoir si cette cause vient d'une action de l'individu dont l'intégrité est altérée ou de l'action d'un autre. Mais bientôt on distingue les deux choses. Plus tard et plus difficilement, on sépare la cause volontaire de la cause involontaire. Dans cette considération de la volonté, il entre un peu de métaphysique.

§ 1236. On fait d'autres distinctions et l'on sépare d'autres modes d'altération de l'intégrité. Une distinction importante est celle des altérations permanentes et des altérations temporaires. Le type de la première est la souillure de l'homicide, en Grèce, au temps où il devait être purifié, ou bien l'état de péché mortel du catholique. Le type de la seconde est l'état d'un individu frappé par un sortilège, ou bien du catholique tenté par le démon.

§ 1237. 2° Les mêmes confusions et les mêmes distinctions que celles mentionnées tout à l'heure ont lieu pour le rétablissement de l'intégrité. Par exemple, en un cas extrême, le rétablissement de l'intégrité s'opère exclusivement par des actes extérieurs, mécaniques (§ 1252), qui peuvent même se faire à l'insu de l'individu dont l'intégrité doit être rétablie. Dans un autre cas extrême, le rétablissement de l'intégrité s'opère exclusivement grâce à des actes intérieurs, volontaires, de l'individu. Les cas intermédiaires, qui se rencontrent plus que d'autres, chez les peuples civilisés, sont ceux dans lesquels le rétablissement de l'intégrité a lieu moyennant des actes extérieurs mécaniques, auxquels s'ajoutent des actes intérieurs, volontaires. Les premiers et les seconds ont des importances diverses.

§ 1238. 3° Le sentiment qui pousse au choix des moyens correspond aux résidus des combinaisons (I^{re} classe), qui donnent un très grand nombre de moyens, lequel s'accroît encore par les dérivations. Parfois subsiste le sentiment qu'il doit y avoir un moyen, sans qu'on puisse précisément déterminer lequel, et la purification s'effectue par quelque chose d'indéterminé ; ou bien on emploie des moyens nombreux et variés, dans l'espoir que celui qui est convenable se trouve parmi eux.

§ 1239. La forme des usages, dans les purifications, est le plus souvent de peu d'importance pour l'équilibre social. Le sentiment que l'intégrité est altérée chez qui transgresse une certaine règle, un tabou, est de grande importance. Le sentiment que cette intégrité peut être rétablie est aussi très important. Mais, en général, il importe peu que ce rétablissement s'effectue en touchant un plat d'étain (§ 1252-1), ou d'une autre manière. Dans la théorie des actions logiques, on renverse cette gradation d'importance, car on suppose que c'est la foi aux moyens de purification qui pousse les hommes à se purifier, et fait naître en eux les sentiments qui se rapportent à la purification (§ 1231).

§ 1240. (V-γ 1) *Sujets réels*. En traitant de ce genre, nous devons faire aussi une allusion au genre suivant (V-γ 2), à cause de la complexité des phénomènes. Chez les hommes, le sentiment de l'intégrité est parmi les plus puissants et a ses racines dans l'instinct de conservation de la vie ; mais il s'étend bien au delà. L'altération de l'intégrité est souvent aussi ressentie instinctivement, et donne naissance à un très grand nombre de phénomènes concrets.

§ 1241. Ce qu'on appelle le *remords* est une manifestation de l'idée d'altération de l'intégrité. Si celui qui a l'habitude d'observer certaines règles vient à les transgresser, il ressent, par ce seul fait, un malaise ; et il lui semble être en quelque sorte diminué dans sa personnalité. Pour faire cesser cet état pénible, il cherche et emploie quelque manière d'effacer cette tache et de rétablir son intégrité en l'état primitif. Les pratiques usitées pour éviter les conséquences d'une transgression d'un tabou montrent ce phénomène sous une forme assez simple.

§ 1242. Quand on veut tout réduire en actions logiques, on fait une grande différence entre le remords qui suit la transgression d'une règle de *vraie* morale ou de *vraie* religion, et celui qu'on éprouve pour avoir transgressé des règles de la *superstition*. Mais, au point de vue des actions non-logiques, ces deux cas sont tout à fait identiques. Naturellement chacun croit *vraie* sa morale et sa religion [FN: § 1242-1] . Le musulman rit du catholique qui éprouve du remords pour avoir mangé gras un vendredi. Le catholique rit du musulman qui éprouve du remords pour avoir touché un porc avec le pan de son habit ; et l'athée anti-alcoolique rit de tous les deux, lui qui éprouve du remords pour avoir bu un peu de vin. On a souvent cité comme extraordinaire un cas de remords des indigènes australiens [FN: § 1242-2] ; mais en somme il fait partie de la même classe que beaucoup de remords des peuples civilisés. Le remords, au moins en partie, n'est pas l'effet du raisonnement ; il naît spontanément, instinctivement, du sentiment d'une transgression qui altère l'intégrité personnelle. On a cité un grand nombre de faits qui démontrent que le remords existe aussi chez le chien.

§ 1243. Il n'est pas possible de faire que ce qui a été n'ait pas été ; mais on peut opposer à une force une autre force, égale et contraire, de sorte qu'elles se contrebalancent et que l'effet soit nul. Un fait peut être compensé par un autre fait, de manière que l'impression du second efface celle du premier. On peut sécher un homme qui a été mouillé, le réchauffer s'il a eu froid, le nettoyer s'il a été sali. À cause de la persistance des abstractions, ces opérations matérielles ou d'autres semblables s'étendent à la partie intellectuelle et morale de l'homme ; elles germent, poussent des rameaux et donnent une abondante moisson d'actions diverses.

§ 1244. L'intégrité peut être profondément ou légèrement altérée ; si bien que le rétablissement peut être une régénération de l'individu ou un simple acte qui en compense un autre, lequel souille l'individu. L'Église catholique fait une distinction de ce genre dans la classification des péchés mortels et véniels. Un sortilège altère l'intégrité d'un individu qui en est victime ; mais ce n'est pas une tache indélébile, comme le serait un homicide accompli par lui. En général, mais spécialement pour les altérations profondes, le rétablissement a pour but de replacer l'individu en l'état primitif où il était avant les actes qui l'ont souillé.

§ 1245. La souillure qu'on suppose ainsi exister peut être considérée comme une conséquence matérielle de certains actes, et s'efface matériellement aussi par l'effet d'autres actes. Ou bien, avec l'aide d'autres résidus et grâce à des dérivations, la souillure dépend de certaines conditions, parmi lesquelles il y a très souvent la volonté de l'individu. De même, des conditions identiques ou analogues doivent être réunies pour effacer la souillure.

§ 1246. D'une manière semblable, pour rétablir l'intégrité, on peut employer des moyens exclusivement matériels, exactement comme si l'on avait à effacer une souillure matérielle. On peut user de moyens exclusivement moraux [FN: § 1246-1] , intellectuels ; mais généralement ils sont accompagnés de moyens matériels. Très souvent, il semble qu'il y ait eu une évolution par laquelle des concepts moraux, spirituels, se sont ajoutés aux moyens matériels [FN: § 1246-2] ; et en avançant dans l'évolution, ces concepts dominent exclusivement, tandis que les moyens matériels apparaissent comme de simples symboles, sont entièrement secondaires. Cela donne facilement lieu à l'erreur d'après laquelle ils auraient toujours été tels, et n'auraient joué d'autre rôle que celui de donner une forme extérieure aux concepts moraux et spirituels. L'eau enlève les souillures matérielles : on suppose qu'elle peut enlever aussi les souillures morales [FN: § 1246-3] . Elle est habituellement employée par les hommes, pour se nettoyer des souillures matérielles ; de même, elle est l'un des principaux éléments qui enlèvent les souillures morales. On ajoute parfois d'autres choses à l'eau, soit matériellement, soit verbalement [FN: § 1246-4]. De très nombreuses combinaisons provenant des résidus de la I^{re} classe y jouent un rôle. Le sang, le soufre, d'autres matières ont aussi été employées dans les purifications. Remarquable est l'idée de purification suivant laquelle on crut que le déluge était une purification de la terre [FN: § 1246-5].

§ 1247. Chez un grand nombre de peuples anciens, les souillures matérielles et les souillures morales, qu'elles soient l'effet d'actes involontaires ou d'actes volontaires, ont été considérées comme identiques. Souillent de la même façon le fait d'être sale ou criminel, l'homicide involontaire et l'homicide volontaire, l'impureté de la femme qui enfante et celle de l'homme accusé de quelque méfait. La souillure matérielle peut être de saleté réelle, mais aussi de saleté imaginaire [FN: § 1247-1]. La souillure contractée par un individu peut s'étendre, par contact ou autrement, à d'autres individus, à des choses, à des abstractions.

§ 1248. Comme d'habitude, les idées d'altération de l'intégrité dépendent directement des sentiments, et ne sont qu'en relation indirecte avec les utilités des individus et de la société, justement au moyen des sentiments (§ 2115). Par conséquent ces deux modes d'envisager les altérations de l'intégrité sont entièrement différents. Quand on regarde les phénomènes synthétiquement, et qu'on accorde la première place à des considérations éthiques ou d'utilité sociale, il y a non seulement une grande différence, mais encore une opposition entre des phénomènes qui apparaissent comme semblables au point de vue des résidus et des dérivations. Ainsi, au point de vue botanique, le persil (*Carum Petroselinum*) et la ciguë (*Aethusa Gynapium*) sont des espèces très voisines d'ombellifères.

§ 1249. Dans l'évangile de Marc (VII, 3 et sv.), Les pharisiens reprochent à Jésus-Christ que ses disciples ne se lavent pas les mains avant de manger, comme tous les Israélites avaient l'habitude de le faire ; mais Jésus répond, puis explique à ses disciples que ce ne sont pas les choses matérielles qui rendent l'homme impur, mais bien les choses morales, comme les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités, les homicides, etc. Durant un très grand nombre de siècles, les chrétiens se sont complu à opposer leur religion idéale à la religion matérielle des Israélites, sans s'apercevoir que, par des voies détournées, ils revenaient exactement à ces mêmes pratiques qu'ils reprochaient aux pharisiens ; et les catholiques ont cru et croient encore que manger de la viande le vendredi souille l'homme, précisément comme les pharisiens croyaient que prendre un repas sans s'être lavé les mains le souillait. Si grande est la force des résidus, qu'ils amènent des doctrines opposées au même point ; et si grande est la force des dérivations que la plupart des gens ne s'aperçoivent pas de ce contraste. Jésus avait dit [FN: § 1249-1] : « Il n'y a rien hors de l'homme qui, entrant en lui, puisse le souiller; mais c'est ce qui vient de lui qui peut le souiller ». On ne saurait être plus clair ; et les explications données aux disciples font vraiment disparaître tous les doutes. Et pourtant les catholiques croient que la viande, qui est hors de l'homme, mangée le vendredi, souille l'homme, et qu'il faut certaines pratiques pour le laver de cette souillure. Les dérivations ne manquent pas : il y en a tant qu'on veut pour démontrer qu'il n'y a pas la moindre contradiction entre affirmer que rien de ce qui est hors de l'homme ne peut le souiller, en entrant en lui, et la doctrine suivant laquelle la viande qui entre en lui, le vendredi, le souille. C'est là un des si nombreux cas où l'on voit que, pour l'équilibre social, l'importance des résidus dépasse de beaucoup celle des dérivations. Ceux-là se modifient

difficilement ; celles-ci s'étirent dans le sens qu'on veut, comme la gomme élastique.

§ 1250. Le fait relevé tout à l'heure, de l'Évangile, est un cas particulier d'un phénomène général. Quand le résidu du rétablissement de l'intégrité agit seul ou presque seul, on peut accepter les moyens exclusivement matériels, pour rétablir l'intégrité. Mais ensuite il s'y ajoute d'autres résidus de la classe de la persistance des agrégats. Grâce à cette persistance, on a pris l'habitude de placer dans une classe supérieure des hommes présentant certains caractères ; et ce sentiment est froissé quand, par les moyens matériels des purifications, ou d'autres, on place dans la classe supérieure des hommes auxquels font défaut les caractères que la persistance de la sensation unit à elle. Diogène exprime bien cela quand il dit [FN: § 1250-1] : « Il est ridicule qu'Agésilas et Épaminondas soient dans la fange, tandis qu'une abjecte populace qui est initiée sera dans les îles des bienheureux ».

§ 1251. Dans les exemples suivants, pour éviter de fastidieuses et inutiles répétitions, nous serons obligés de traiter ensemble le fait d'effacer la souillure et les moyens de le faire ; mais il sera facile au lecteur de séparer les deux choses.

§ 1252. Un individu qui a transgressé un tabou éprouve des sentiments d'avilissement, de crainte ; il les fait disparaître et rétablit son intégrité par certains actes (§ 1481). Souvent, on compense les transgressions du tabou par certaines actions mécaniques [FN: § 1252-1] où il n'y a rien de moral. Nous avons ainsi un type de purification par des pratiques exclusivement matérielles. D'autres résidus s'y ajouteront ensuite et surtout des dérivations, et l'on aura d'autres types très nombreux. Le caractère du défaut de l'élément moral, ou au moins de celui qui consiste dans le repentir, dans le désir de ne pas faire le mal, se trouve aussi dans les purifications préventives : celles qui précèdent l'acte qu'elles doivent compenser. Si nous devons en croire Ovide [FN: § 1252-2], la prière qu'il met dans la bouche des marchands qui invoquent Mercure, pour qu'il les absolve des péchés passés et futurs, nous fournit un exemple de purification préventive. On sait que l'Église catholique ne

§ 1253. En Grèce, à une certaine époque, on voit apparaître l'usage de purifier l'homicide volontaire ou involontaire. Nous ne recherchons pas ici si cet usage est indigène ou s'il vient d'autres pays. Il est certain qu'on ne le trouve pas dans Homère ; mais cela ne suffit pas pour résoudre le problème. En tout cas, postérieurement, il est général. Il consiste alors en certains actes qui doivent être accomplis par une personne qui ne soit pas l'homicide. Cette personne n'est pas nécessairement le prêtre d'une divinité ; mais ce n'est pas non plus le premier venu. Il paraît que ce doit être un personnage important. La souillure est la conséquence automatique de l'homicide, indépendamment des circonstances dans lesquelles il est commis, même si c'est pour une cause réputée légitime. Là se voit le résidu pur de notre genre. Hérodote (I, 35) raconte comment un homme vint vers Crésus pour être purifié : «(2) Étant venu dans la maison de Crésus, il le pria de le purifier suivant le rite du pays. Crésus le

purifia. Le rite de la purification est semblable chez les Lydiens et chez les Grecs ». C'est seulement une fois la cérémonie accomplie que Crésus s'informe du nom et de la condition de son visiteur. Il lui dit: « (3) Homme, qui es-tu ? et de quel endroit de la Phrygie es-tu venu t'asseoir à mon foyer ? Quel homme ou quelle femme as-tu tué ? » Le caractère matériellement automatique du rite est ici bien clair. Quel que soit l'homme, quel que soit l'homicide, crime ou justice faite, c'est tout un : la purification doit être accomplie et se fait de la même manière. Le Phrygien dit son nom, celui de son père et de son grand-père, et ajoute: « (4) J'ai tué involontairement mon frère ». Voilà donc que l'homicide involontaire souille précisément comme l'homicide volontaire. Observons que, chez Hérodote, il n'est fait aucune allusion aux dieux : leur intervention est une adjonction postérieure ; elle apparaît avec de nouveaux résidus qui s'agglomèrent avec le résidu principal. Dans la *Bibliothèque* d'Apollodore (I, 9, 24), pour que les Argonautes sachent qu'ils sont poursuivis par la colère de Zeus à cause du meurtre d'Absirte, il est nécessaire que le navire leur parle et les avise du fait, ajoutant que cette persécution ne cessera pas, tant qu'ils ne seront pas purifiés par Circé. Ensuite l'auteur dit simplement que « s'étant présentés à Circé comme des suppliants, elle les purifia ».

§ 1254. Apollonius de Rhodes nous fait connaître les détails de cette purification. Il suit probablement d'anciennes traditions, auxquelles il ajoute des tentatives d'explications logiques, où il fait intervenir Zeus. Tout d'abord, les Argonautes souffrent de nombreux malheurs sur mer, précisément comme celui qui a transgressé un tabou et ne s'est pas purifié. Puis le navire *Argo* parle et leur dit « (IV, 585-588) qu'ils ne pourraient éviter d'errer longuement ni les terribles tempêtes, si Circé ne les purifiait du cruel homicide d'Absirte ». Après un voyage difficile, ils arrivent à l'île de Circé. Jason et Médée entrent dans le palais de la déesse et, sans mot dire, s'asseyent auprès du foyer, suivant l'usage des suppliants. Jason plante en terre le fer dont il a tué Absirte. Voyant cela, Circé comprit ce qu'on lui voulait. Après avoir adoré la justice du Zeus des suppliants (702-709), « elle fit les sacrifices au moyen desquels, par les ablutions, on purifie les criminels suppliants, quand ils viennent s'asseoir au foyer. D'abord, elle plaça sur l'autel la victime expiatoire : un petit cochon de lait [FN: § 1254-1] , et, l'ayant égorgé, elle mouilla leurs mains de sang. De nouveau, elles les purifia par d'autres libations, invoquant Zeus qui purifie, protecteur des prières qui vengent le sang répandu ».

§ 1255. Chez Apollodore, les purifications apparaissent comme des opérations régulières, après les homicides. Les filles de Danaos, ayant tué les fils d'Aegyptos, sont purifiées par Athéna et par Hermès, qui agissent suivant l'ordre de Zeus (II, 1, 5). Héraclès, ayant tué ses fils dans un accès de folie, est purifié par Thestios (II, 4, 12). Il doit aussi se faire purifier du meurtre des Centaures (II, 5, 12). Dans un nouvel accès de folie, il tue Iphitos, fils d'Eurytos, puis demande à Nélée de le purifier ; mais celui-ci, étant ami d'Eurytos, refuse ; aussi Héraclès se fait-il purifier par Déiphobe (II, 6, 2). Il faut remarquer que, malgré la

purification, il est frappé d'une grave maladie, en expiation du meurtre d'Iphytos, et qu'il n'en est délivré qu'après s'être vendu comme esclave, et avoir donné le prix de la vente au père d'Iphytos (II, 6, 2). On voit une autre tradition se superposer à la première sans que l'auteur essaie même de les faire concorder. La légende nous donne d'autres nombreux exemples de purifications d'homicides involontaires. Pélée est purifié pour deux homicides de ce genre [FN: § 1255-1] . Il y a plus. L'œuvre de Thésée qui détruit les brigands est méritoire : pourtant il doit être purifié [FN: § 1255-2] . Apollon lui-même doit être purifié du meurtre du serpent Python. Plutarque, qui vivait en des temps très postérieurs à ceux où cette légende prit naissance, estime ridicule qu'un dieu doive être purifié [FN: § 1255-3] . Ajax se purifie après avoir massacré des moutons, dans un accès de folie [FN: § 1255-4] . Il y a des gens qui vont jusqu'à vouloir la purification des chasseurs et des chiens qui reviennent de la chasse [FN: § 1255-5] . Le caractère purement mécanique de la souillure de l'homicide et de la purification qui en est la conséquence, ressort bien d'un récit de Pausanias [FN: § 1255-6] . Un enfant, en s'amusant, se frappe la tête contre un bœuf de bronze et meurt. Cette statue est réputée souillée par l'homicide. « Les Éléens voulaient déporter hors de l'Altis le bœuf [de bronze], accusé de l'homicide ; mais le dieu de Delphes leur prescrivit de purifier le bœuf par les rites que pratiquaient les Hellènes pour les homicides involontaires ».

§ 1256. La légende d'Oreste est l'un des cas où l'on voit la purification simplement matérielle se transformer, au moins partiellement, en purification morale. Oreste est purifié à Delphes par Apollon ; mais cela ne suffit pas, et son procès à Athènes est bien connu. Pausanias, l'auteur, raconte comment le roi spartiate Pausanias tua involontairement une jeune fille du nom de Kléonice. Il eut ensuite recours à toutes sortes de purifications, sans qu'elles fussent à le laver de la souillure contractée par cet homicide ; c'est pourquoi il fut le seul qui ne fut pas sauvé par l'asile de Chalcioicos [FN: § 1256-1] .

§ 1257. Les rapports sexuels, légitimes ou non, entre l'homme et la femme, passaient pour une cause d'impureté, chez les anciens Grecs comme chez d'autres peuples. Là aussi, nous avons le passage de l'impureté exclusivement matérielle à l'impureté morale. La pythagoricienne Théano, à qui l'on demandait: « Combien de jours après avoir eu des rapports avec un homme la femme devient-elle pure ? », répondit : « Si c'est avec son mari, immédiatement ; si c'est avec un autre homme, jamais [FN: § 1257-1] ».

§ 1258. Chez un grand nombre de peuples, et principalement chez les peuples barbares ou sauvages, ce n'est pas seulement l'acte sexuel qui est cause d'impureté, mais aussi les menstruations de la femme [FN: § 1258-1]. À ce propos, on pourrait citer un très grand nombre d'exemples. La Bible contient des prescriptions remarquables [FN: § 1258-2] que les chrétiens n'observent plus. L'accouchement est considéré, chez un très grand nombre de peuples, comme une cause d'impureté. Dans l'île de Délos, il ne devait y avoir ni morts ni enfantements. À Rome et à Athènes, le nouveau-né était aussi purifié.

§ 1259. En Grèce, le contact ou la vue d'un mort était une cause d'impureté. Un vase, pris dans une autre maison et plein d'eau, était placé devant la maison mortuaire, pour purifier ceux qui en sortaient [FN: § 1259-1] . Ceux qui avaient assisté à des funérailles se purifiaient [FN: § 1259-2].

§ 1260. Très nombreuses étaient les formes d'impureté, qui toutes correspondaient à un sentiment, réel ou imaginaire, de l'altération de l'intégrité personnelle, et qu'on faisait disparaître grâce à d'opportunes pratiques de purification. Au milieu d'un si grand nombre de causes d'impuretés, l'homme superstitieux craint tout. Théophraste nous le montre sortant du temple, après s'être lavé les mains et aspergé d'eau lustrale, et se promenant tout le jour avec des feuilles de laurier dans la bouche. Il purifie sa maison à chaque instant. Il n'ose pas aller auprès d'une tombe ni d'une accouchée. Il va à la mer pour s'asperger d'eau de mer. S'il fait une rencontre réputée mauvaise, il se purifie en se versant de l'eau sur la tête, et en faisant porter autour de lui une scille maritime et un petit chien [FN: § 1260-1]. Cynthie purifie la chambre après avoir chassé les courtisanes avec lesquelles elle avait surpris Properce [FN: § 1260-2]. Pour qui fixe son attention principalement sur les dérivations, il y a un abîme entre les purifications des crimes et ce jeu amoureux ; pour qui s'arrête au contraire aux parties constantes et importantes des phénomènes, il y a similitude parfaite. Juvénal décrit les purifications que pratique la femme superstitieuse [FN: § 1260-3] . En hiver, elle se plonge trois fois dans le Tibre et, timide, se lave la tête.

§ 1261. L'impureté s'étend de celui qui l'a contractée à toute autre personne qui a contact ou rapport avec lui : des parents aux enfants, d'un individu à la collectivité dont il fait partie, aux animaux, aux choses matérielles, à un pays entier. Si nous devons ajouter foi aux lois dites de Manou, même le seul fait de la mort d'un conjoint est une cause d'impureté, sans qu'il faille voir ou toucher le mort [FN: § 1261-1]. On voit donc que le phénomène assume la forme d'une nébuleuse qui s'étend plus ou moins loin autour d'un noyau.

§ 1262. Quand on envisage la famille comme l'unité sociale, la conséquence en est que toute altération de l'intégrité d'un des membres de la famille se répercute sur toute celle-ci, dans l'espace et dans le temps [FN: § 1262-1], comme la blessure faite à un membre du corps d'un être vivant se répercute sur tout le corps. Dans les pénalités qui frappent une famille entière, pour le crime commis par l'un de ses membres, il y a une action logique : on vise à agir sur l'affection qu'on suppose que cet individu a pour sa famille; mais il y a aussi le résidu qui fait considérer la famille comme l'unité sociale. C'est pourquoi ces pénalités collectives disparaissent quand l'individu devient cette unité, comme il est arrivé en Europe, tandis qu'elles subsistent jusqu'à notre époque en Chine, où la famille est l'unité.

§ 1263. Si un homme n'a ni fils ni filles, l'intégrité de la famille est altérée. On néglige les filles, quand la famille se maintient par les mâles. Il faut rétablir cette intégrité. Aussi a-t-on les diverses dispositions qui permettent à l'homme dont la femme est stérile d'en prendre une autre, en répudiant ou en conservant la première. Si l'homme est mort sans laisser de fils, ce remède ne sert plus ; et l'on a alors les dispositions de l'épiclérat, à Athènes, du lévirat, chez les Israélites, ou d'autres institutions semblables. Les dérivations recouvrent ensuite ces faits ; mais pas au point d'en cacher le fond à celui qui les observe attentivement. Pour donner une idée de ces phénomènes, il suffira de transcrire ici les dispositions des lois de Manou [FN: § 1263-1]. Les traiter à fond est la tâche de la sociologie spéciale qui fera suite à cette sociologie générale.

§ 1264. Les prescriptions bibliques, développées ensuite dans le Talmud, nous donnent un exemple d'une épaisse forêt de règles touchant les impuretés et les purifications. En traiter longuement ici serait perdre son temps ; mais il sera utile d'en avoir au moins une idée, car, de ce cas particulier, on tire une vue du phénomène en général. Les objets impurs ou immondes se disposaient en une série d'impuretés décroissantes, comme de père à fils. Tout en haut, on trouve *l'ancêtre des immondices* [FN: § 1264-1] suivent les *pères des immondices* et quatre degrés de descendances des fils *des immondices*. Le contact avec l'ancêtre donne naissance à certains pères. Le premier degré des fils comprend les objets devenus impurs par le contact avec les pères ; le second degré des fils contracte l'impureté, du contact avec le premier ; le troisième, du contact avec le second ; le quatrième, du contact avec le troisième. Père et fils peuvent être suivant la loi, *ex lege*, ou bien suivant les commentateurs : *ex instituto scribarum*. L'ancêtre des immondices, c'est le cadavre humain. Les pères suivant la loi sont au nombre de trente-deux [FN: § 1264-2] : les *reptilia*, les cadavres des bêtes, des hommes, etc. Les *reptilia* sont énumérés dans la Bible. Ce sont certains animaux ; mais lesquels ? On ne le sait pas précisément ; car les interprètes ne sont pas d'accord sur les noms [FN: § 1264-3]. Les partisans des actions logiques peuvent s'évertuer tant qu'ils veulent : ils ne réussiront jamais à trouver pourquoi justement ces animaux seraient immondes, et d'autres pas. Les pères des immondices sont au nombre de vingt-neuf, suivant les sages [FN: § 1264-4]. Les fils des immondices ont aussi ce caractère, ou de par la loi ou par institution des sages. Dans les choses profanes, le premier degré est immonde et engendre l'impureté par le contact ; le second ne l'engendre pas. Dans les choses saintes, les trois premiers degrés sont immondes et engendrent l'impureté, le quatrième ne l'engendre pas. Les pères des immondices contaminent hommes et récipients ; les fils seulement les mets et les boissons. « Si un homme a touché un *reptile*, il contracte une immondice du premier degré, et contamine l'huile, s'il l'a touchée. Si, à son tour, cette huile a touché du miel, elle le contamine... et si ce miel a touché de l'eau, il la contamine ; et de cette façon, l'huile, le miel et l'eau ont chacun le premier degré d'immondice [FN: § 1264-5] ». L'impureté dure plus ou moins longtemps, et il y a un grand nombre de prescriptions sur cette matière. Sur la lèpre, le Talmud a tout un livre, et ajoute beaucoup de prescriptions à celles, déjà fort nombreuses, de la Bible.

§ 1265. Quand on a bien reconnu les immondices, il faut les faire disparaître. Il est recommandé de se laver avec de l'eau ; c'est toujours autant et cela profitera à la propreté. Des prescriptions minutieuses guident le fidèle dans cette opération ; la Bible en donne plusieurs et le Talmud les amplifie.

§ 1266. Semblablement à ce qui arrive chez d'autres peuples, on fait des purifications avec des eaux spéciales et en usant de modes déterminés. Chez les Israélites, le sacrifice de la vache rousse est remarquable. Elle doit être sans tache et sans défauts. Une fois tuée, le prêtre en prend le sang et en asperge la tente d'assignation. C'est ainsi que les Grecs purifiaient avec le sang de petits cochons ; et Aristophane, plaisantant cet usage, suppose que l'assemblée des femmes s'ouvre par le sacrifice de la luxurieuse belette [FN: § 1266-1] . La vache était brûlée de la manière prescrite, et la cendre recueillie et mêlée à l'eau, donnait l'eau de purification [FN: § 1266-2]. Les Romains avaient coutume de sacrifier, vers la mi-avril, la vache *forda*, c'est-à-dire portante et féconde. Les prêtres extrayaient du ventre des mères les veaux, qui étaient brûlés par la plus ancienne des Vestales (*Virgo Vestalis Maxima*), et la cendre était conservée pour purifier le peuple, le jour de Palès [FN: § 1266-3] (fêtes *Palilies* ou *Parilies*). Auparavant déjà, dans le même but, on avait conservé le sang du cheval sacrifié, en octobre, au Champ de Mars [FN: § 1266-4] . Le 21 avril, on célébrait les *Palilies*. Le peuple allait chercher à l'autel de Vesta le sang du cheval, la cendre des veaux et des tiges sèches de fèves. Ensuite, il se faisait asperger d'eau avec un rameau de laurier ; il faisait des fumigations de soufre, et sautait sur de la paille enflammée [FN: § 1266-5]. De cette fête nous sont restés les feux d'allégresse qu'on allume encore en plusieurs contrées. Le mercredi des cendres, les catholiques brûlent les palmes de l'année précédente et, avec les cendres, font le signe de la croix sur le front des fidèles [FN: § 1266-6] .

§ 1267. On voit ici disparaître la propriété qu'a l'eau de laver un homme ou une chose, puisque toucher l'eau de purification entraîne une souillure. Le caractère imaginaire prévaut sur le caractère réel. Comme d'habitude, le Talmud subtilise sur cet effet de l'eau de purification. On distingue les eaux dont la quantité est suffisante pour être répandues, de celles dont elle ne l'est pas. Les premières souillent celui qui les porte ; les secondes seulement celui qui les touche. Et prenons bien garde que « si une ficelle est attachée à la chose immonde, et que l'homme soulève la chose immonde au moyen de la ficelle, comme la pesanteur de la chose immonde le *touche*, il est souillé par l'immondice du poids, de telle sorte qu'à son tour il souille ses vêtements et tous les vêtements et les vases qu'il touche, excepté les vases de terre » [FN: § 1267-1].

§ 1268. La casuistique portant sur les circonstances matérielles des faits est abondante et subtile. En voici un exemple. Un gallinacé avale un *reptile* et passe par un four. S'il demeure vivant, il ne souille pas le four ; s'il meurt, il le souille [FN: § 1268-1] . Si quelqu'un fait tomber du lait du sein d'une femme dans un four, celui-ci est immonde ; de même si, en

balayant le four, la femme se pique un doigt et le met dans sa bouche [FN: § 1268-2] . Il y a plusieurs observations sur les belettes ou les chattes qui se promènent avec un *reptile* dans la gueule [FN: § 1268-3] , sur les crachats purs et immondes, semi-fluides et secs, en un lieu public et en un lieu privé [FN: § 1268-4] . Enfin, sur les questions sexuelles, il ne manque pas de nombreuses dissertations allant de pair avec celles que les anti-cléricaux reprochent d'une façon si acerbe aux jésuites [FN: § 1268 note 1268-5]. On discute longuement sur le mode et sur l'efficacité des ablutions ; il y a des choses qui séparent, et d'autres qui ne séparent pas l'eau, du corps, suivant les circonstances [FN: § 1268-6].

§ 1269. Maintenant, si nous considérons les choses d'un peu haut, en négligeant les menus détails, comme on fait pour dessiner une carte géographique, nous verrons aisément la forme qu'assume le phénomène. Le noyau est une répugnance instinctive pour les cadavres et pour diverses espèces d'ordures. En certains cas, cette répugnance est utile aux hommes, de même qu'il est utile aux animaux de s'abstenir d'aliments vénéneux. C'est l'un des très nombreux cas d'actions non-logiques dont nous avons parlé au chapitre II.

§ 1270. Comment se fait-il que ces instincts soient utiles aux animaux ? Nous n'en savons rien. Le fait est certain. Les bœufs, les chèvres, les moutons laissent de côté les plantes vénéneuses, dans les pâturages, et il est remarquable qu'ils les mangent au contraire dans le foin. Les oiseaux laissent de côté les graines vénéneuses. On pourra dire avec les darwinistes que, par sélection, les animaux qui n'avaient pas cet instinct ont péri ; on pourra trouver d'autres causes ; mais, de toute façon, le fait subsiste, et nous nous en tenons là.

§ 1271. Pour l'homme, à ce noyau s'ajoutent deux appendices (§ 1273 et sv.). Le premier tire son origine de l'adjonction des résidus de la I^{re} classe, qui poussent à une infinité de combinaisons et à leurs explications logiques. Nous avons cité le Talmud, justement parce qu'il donne un exemple remarquable de ces combinaisons matérielles et de leurs explications, lesquelles restent dans un domaine juridique, avec très peu de considérations métaphysiques ou théologiques, l'autorité de la Bible étant principalement invoquée, comme celle des lois écrites le serait par un juriste.

§ 1272. Les subtilités hébraïques ne sont point exceptionnelles : on en trouve d'autres, semblables, chez d'autres peuples, spécialement chez les Hindous et chez les mahométans. Un grand nombre de prescriptions des Hindous sont presque identiques à celles des Israélites [FN: § 1272-1].

§ 1273. Dans les actions non-logiques de l'impureté et de la purification, on trouve d'excellents exemples du second et du quatrième genre d'actions non-logiques, dont nous avons parlé aux § 151 et sv. Ces actions non-logiques ont un but logique subjectif, qui est d'obéir à des prescriptions religieuses. Une partie n'ont pas de but logique objectif ; par

exemple le fait de ne pas soulever de loin un objet impur ; elles appartiennent au second genre. Une partie ont un but logique objectif, car elles sont utiles à l'hygiène, par exemple le fait de tenir pour souillées les boissons dans lesquelles est tombé un lambeau de cadavre. Ce but serait accepté par le sujet, s'il le connaissait; nous avons donc des actions non-logiques de l'espèce (4 α) (§ 151 et sv.).

§ 1274. Il en est résulté que les actions de cette dernière partie ont été prises pour des actions logiques, et cela a contribué en outre à étendre cette conception à des actions qui n'appartiennent pas à l'espèce (4 α). Mais ce caractère logique n'existe pas. On peut soutenir que les prescriptions concernant les menstrues de la femme sont d'ordre hygiénique ; mais il est impossible, à ce point de vue, de distinguer les menstrues de l'Israélite de celles de la païenne, comme aussi le cadavre de l'Israélite du cadavre du païen.

§ 1275. Le second appendice tire son origine du besoin d'expliquer, non plus matériellement, les combinaisons, mais les principes mêmes qui leur donnent naissance, ou bien du désir de rendre logiques les actions non-logiques. Ici agissent non seulement les résidus du besoin de logique (I-ε), mais aussi les résidus de la persistance des agrégats (II-α). Cet appendice se divise en deux. D'une part, nous avons les explications pseudo-expérimentales ; de l'autre, celles qui dépassent l'expérience.

§ 1276. Un type des explications pseudo-expérimentales est celui qui eut tant de crédit, et suivant lequel on croyait que la prohibition de la viande de porc était un principe hygiénique, auquel on ajoutait une sanction religieuse [FN: § 1276-1].

§ 1277. Le totémisme, qui explique tout, explique aussi la répulsion des Sémites pour le porc, qui serait un ancien totem, et, comme tel, respecté et exclu de l'alimentation. Cela pourrait être vrai, et il y a des faits qui viennent à l'appui de cette théorie. Burckhardt rapporte [FN: § 1277-1] : « (p. 162) Il y a quelques années qu'un vaisseau anglais échoua près de Djidda [en Arabie], et parmi les débris du naufrage était un porc, animal que probablement on n'avait pas vu encore à Djidda. Ce porc, lâché dans la ville avec deux autruches, devint la terreur de deux marchands de pain et de légumes, car le contact d'un animal aussi immonde que le porc, ne le touchât-on qu'avec le bord de la robe, rend un musulman impur et hors d'état de faire sa prière sans des ablutions particulières : on garda l'animal pendant six mois, et enfin il mourut à la grande satisfaction des habitants ». Il y a là tous les caractères du respect pour le totem ; et si tous les faits étaient de ce genre, l'explication donnée deviendrait très probable. Mais il y en a d'autres qui ne concordent pas avec cette explication. D'abord, nous observons que, dans la Bible, le porc n'est pas seul dans la classe des animaux qui ne doivent pas être mangés, mais qu'il a de nombreux compagnons. S'ils étaient peu nombreux, on pourrait croire que ce sont tous des totems ; mais est-il bien possible que tous ces animaux si nombreux soient des totems ? que, par exemple, tous les

animaux aquatiques, en grande partie inconnus des Hébreux, et qui n'ont ni nageoires ni écailles, fussent des totems ? [FN: § 1277-2] On pourrait répondre : « La prescription de ne pas manger les totems a été postérieurement étendue à d'autres animaux ». Admettons-le. Reste maintenant à savoir si le porc était le totem dont provint la prohibition, ou bien un animal auquel elle fut étendue, à partir d'autres animaux qui étaient totems. Là-dessus nous n'avons pas le moindre renseignement. Concluons donc qu'il se peut bien que le porc fût un ancien totem, mais que cela doit être démontré par des preuves spéciales, qui, pour le moment, nous font défaut ; tandis que le fait général de la répulsion pour l'emploi de sa chair ou pour son contact ne prouve rien, parce qu'il prouverait trop.

§ 1278. Rabbinowicz veut expliquer la prescription suivant laquelle, à propos de certaines lois de l'impureté, un mort païen doit être considéré comme pur ; mais les dérivations auxquelles il recourt sont ensuite réfutées par lui-même [FN: § 1278-1].

§ 1279. Les païens sont considérés comme purs en certains cas, principalement parce que, dans le noyau des actions non-logiques, celles-ci se rapportaient aux membres de la collectivité, c'est-à-dire aux Hébreux. Mais ensuite, par le raisonnement, elles s'étendirent aussi aux étrangers. Rabbinowicz dit que les Hébreux ne pouvaient distinguer les tombes des païens. Mais ils ne pouvaient pas non plus distinguer les crachats des païens ; et, en ce cas, le Talmud donne une solution diamétralement opposée à la première ; Rabbinowicz lui-même la rappelle : « (p. 411) S'il y a une païenne dans la ville, les salives sont impures (pour les *haberim* qui s'engageaient à observer les lois mosaïques sur la pureté, car la femme païenne peut se trouver à l'époque des menstrues) [FN: § 1279-1] ». Nous avons beaucoup d'autres problèmes semblables, avec des solutions diverses, lesquelles ne peuvent pas toujours être réduites à des considérations de commodité pour les Israélites qui devaient vivre avec les païens [FN: § 1279-2].

§ 1280. Les explications qui dépassent l'expérience ont pour but de donner le pourquoi des prescriptions en lesquelles on a foi, et qui imposent certaines pratiques. Elles commencent par les simples affirmations des tabous, pour s'élever peu à peu aux plus abstruses subtilités métaphysiques et théologiques. Dans le Lévitique, on trouve une forme simple d'explications : les règles de la pureté et de la purification sont données comme venant de Dieu. Puis on renforce l'affirmation par quelque exhortation [FN: § 1280-1] . Enfin, suit une des explications habituelles des tabous : on dit que celui qui les transgresse court le danger de mort, et l'on y ajoute aussi une explication religieuse [FN: § 1280-2] .

§ 1281. Le christianisme ajouta une autre couche d'explications. Les Israélites faisaient des sacrifices et, de même que d'autres peuples, se servaient du sang de la victime, pour purifier [FN: § 1281-1] . Les chrétiens voulurent supprimer cet usage, et non contents de cela, ils voulurent aussi expliquer pourquoi ils le supprimaient. Saint Paul dit que le sang de

Christ, répandu une fois pour toutes, est le plus parfait des sacrifices et se substitue aux anciens [FN: § 1281-2]. Mais cette raison est bien celle des dérivations, qui sera traitée dans le chapitre suivant. Nous avons fait ici cette digression pour montrer, par un autre exemple, ajouté à ceux que nous avons déjà donnés, comment, des phénomènes concrets complexes, on extrayait les résidus. Il convient de remarquer la persistance des agrégats, par laquelle les chrétiens n'osent pas faire disparaître entièrement l'idée du sacrifice, mais se contentent de transformer ce sacrifice, en sorte que cette idée persiste, mais sous une forme différente.

§ 1282. Les résidus de l'intégrité rendue aux personnes et aux choses se rencontrent en un grand nombre d'autres cas. L'Église catholique *réconciliait* les pénitents et continue à *réconcilier* les églises et les cimetières [FN: § 1282-1].

§ 1283. La persistance des agrégats fait que des pratiques qui s'appliquent aux hommes, par exemple les actes juridiques et le rétablissement de l'intégrité, s'étendent aux animaux et aux choses. Mais on ne doit pas conclure qu'il y a imitation directe ; elle peut exister en partie ; d'un autre côté, on a aussi des conséquences directes d'un même sentiment.

§ 1284. De même, on étend dans l'espace l'idée de la purification. Il y a certains signes qui montrent qu'un péril indéterminé menace une collectivité, un pays entier, et il faut pourvoir à son éloignement.

§ 1285. Comme type de ces phénomènes, on peut noter la *procuration des prodiges* des Romains [FN: § 1285-1]. Un prodige était une menace de dangers futurs : il fallait courir au remède. En outre, il souillait, et il fallait purifier. Celui qui a pris un poison par inadvertance doit se procurer un contre-poison qui en neutralise l'effet. Dans la description qui nous est restée de ces faits, on voit clairement le sentiment qu'on *devait faire quelque chose*, et la recherche pressante de ce *quelque chose*.

§ 1286. En certains cas, on savait avec précision quelle avait été l'altération de l'intégrité, altération qu'on appelait *piaculum* ; et le même nom désignait les mesures prises pour rétablir cette intégrité altérée. Pour un sacrifice qui n'avait pas été accompli rigoureusement selon les rites, on rétablissait l'intégrité en renouvelant le sacrifice. Pour diverses autres transgressions, on avait divers sacrifices. Aulu-Gelle raconte que le Sénat, ayant appris que, dans le sanctuaire, les javelots de Mars s'étaient spontanément remués, ordonna de sacrifier à Jupiter et à Mars ; si d'autres victimes venaient à être nécessaires – *si quid succidaneis opus est* – on sacrifierait à Robigus. Aulu-Gelle disserte longuement sur le terme *succidaneae*, et conclut que ce sont des victimes qui servent de complément, si les premières ne suffisent pas. « Pour le même motif, on appelle *praecidaneae* les victimes qui sont sacrifiées la veille des sacrifices solennels. Et de même, on appelle *Porca praecidanea* la truie qu'on avait coutume de sacrifier à Cérès, en guise de *piaculum*, avant la nouvelle poussée des plantes, si dans la

famille où quelqu'un était mort, ou n'avait pas fait, ou l'on avait mal fait les purifications nécessaires [FN: § 1286-1] ».

§ 1287. On confond souvent la *lustratio* et le *piaculum*, car tous deux visent en somme à rétablir l'intégrité. Les *Arvales fratres* devaient nécessairement entrer dans le bois sacré, avec des instruments de fer tranchants, pour accomplir les sacrifices. D'autre part, il était défendu de porter ces instruments dans le bois. Par conséquent, cette prescription, transgressée à chaque instant, nécessitait le secours d'une fonction pour rétablir l'intégrité. C'était la tâche du *Magister* ou du *Pro-Magister*, qui, le matin, faisait le sacrifice expiatoire de deux porcs et d'une génisse, et attendait, dans l'après-midi, les *Arvales*. Cela se passait durant la solennité annuelle, qui avait lieu en mai ou en juin. Mais ensuite, chaque fois qu'il y avait quelque travail à exécuter dans le bois sacré, il fallait des sacrifices expiatoires spéciaux. Dans ces usages fort anciens du collège des *Arvales*, apparaît clairement le caractère mécanique du rétablissement de l'intégrité ; rétablissement qu'on voit être une opération tout à fait semblable à celle qu'on ferait pour aiguiser à nouveau la hache qui a servi à la coupe d'un arbre. Il y a une chose que l'on doit faire, que l'on fait régulièrement, et il n'y a pas de faute à la faire ; mais il est nécessaire d'y opposer une autre opération, pour rétablir un certain équilibre troublé par la première.

§ 1288. L'idée de l'altération de l'intégrité s'étend aussi dans le temps, et aboutit à la responsabilité des descendants pour les fautes des ascendants, et ainsi à la conception chrétienne du péché originel, et à d'autres analogues, comme celle des Orphiques [FN: § 1288-1], d'après lesquels l'intégrité des êtres humains avait été primitivement altérée. Comme conséquence de semblables idées, on croyait que diverses expiations et purifications étaient nécessaires. Platon déjà [FN: § 1288-2] fait mention des devins qui se donnent aux riches comme possédant des purifications capables d'effacer les crimes des hommes et de leurs ancêtres. Ovide reproduit les récits qu'on faisait, de son temps, sur la tache originelle du genre humain [FN: § 3] . À vrai dire, toutes ces historiettes, ces dérivations par lesquelles se manifeste le sentiment de la tache originelle, importent assez peu ; et pourtant, c'est d'elles que s'occupent beaucoup de ceux qui disent étudier les religions, tandis qu'ils négligent les sentiments, les résidus manifestés de cette, façon, et qui agissent principalement pour déterminer l'équilibre social.

§ 1289. On trouve, dans le baptême chrétien, le type du rétablissement de l'intégrité depuis le péché originel. Nous n'avons pas à traiter ici des innombrables dérivations auxquelles cet acte donna lieu, et moins que jamais de sa valeur spirituelle, sujet qui sort entièrement du domaine expérimental où nous voulons demeurer. Mais, au point de vue des résidus, il est impossible de ne pas rapprocher le baptême chrétien du baptême de Saint Jean-Baptiste et des ablutions que pratiquèrent et pratiquent encore tant de peuples. Dans le baptême chrétien, l'effet de l'une de ces ablutions a pris une forme précise, quant au

rétablissement de l'intégrité, et le baptême ôte non seulement le péché originel, mais tout autre péché qui peut avoir souillé l'individu, jusqu'au moment précis du baptême [FN: § 1289-1]. Innombrables sont les passages des saints Pères qui y font allusion, et qu'on peut résumer par le passage suivant qu'on trouve dans les œuvres de Saint Augustin, et qui est d'un auteur inconnu [FN: § 1289-2] : « Rémission des péchés. Le saint baptême efface entièrement tout péché, les péchés originels et les propres péchés : péchés de langue, de faits, de pensée, connus, inconnus, tous sont remis. Celui qui fit l'homme renouvelle l'homme... »

§ 1290. C'est pourquoi, celui qui raisonnait logiquement tirait la conséquence qu'il était profitable d'attendre d'être à l'article de la mort pour se faire baptiser, parce qu'ainsi, tout péché étant effacé, on devait nécessairement être sauvé ; et il appuyait cette opinion sur l'autorité de l'Évangile, où il est dit (*Matth. XX*) que les ouvriers de la dernière heure seront payés comme ceux de la première. Mais on sait que la logique n'a aucune place dans de semblables raisonnements, et qu'une dérivation peut également prouver le pour et le contre. L'Église s'opposa fortement à ces interprétations qui, à vrai dire, auraient condensé toute la religion en une simple action mécanique, à l'article de la mort [FN: § 1290-1]. De même, elle condamna comme hérétiques les *Hémérobaptistes*. Ceux-ci, raisonnant aussi en bonne logique, se baptisaient tous les jours, pour effacer les taches morales, comme en nous lavant tous les jours, nous effaçons les taches matérielles [FN: § 1290-2].

§ 1291. On peut envisager l'intégrité avant la naissance et aussi après la mort ; mais tandis que dans le premier cas elle produit ses effets sur un sujet réel, c'est-à-dire sur l'homme vivant, dans le second, elle se rapporte à un sujet abstrait ou imaginaire.

§ 1292. Il fut un temps où, dans l'Empire romain, les purifications par le sang de taureau (taurobole) ou par le sang de bouc (criobole) devinrent assez fréquentes [FN: § 1292-1]. Le taurobole était usité soit comme sacrifice public pour la santé de l'empereur, soit pour la régénération d'un simple particulier. Un homme descendait dans une fosse au-dessus de laquelle on égorgeait un taureau ou un bouc, et il recevait le sang de l'animal. Cela le purifiait, soit pour toujours, soit pour un certain temps, après lequel on devait répéter l'opération [FN: § 1292-2]. Naturellement, les chrétiens étaient indignés de la concurrence que ces purifications faisaient aux leurs. Firmicus Maternus dit: « (28-29) Pourquoi le Taurobole ou le Criobole te recouvre-t-il de sang, par des taches scélérates ? Pour laver les taches qui sont sur toi, demande une fontaine claire, demande de l'eau pure, afin qu'après de nombreuses taches, tu te nettoies grâce au sang de Christ, parle Saint-Esprit ». Tertullien dit que dans les mystères des païens, le démon imite les sacrements de la religion chrétienne [FN: § 1292-3] . Il se pourrait encore qu'il eût raison, car nous ignorons qui est ce démon ainsi que ses us et coutumes. « Il asperge ses croyants et fidèles, et leur promet d'effacer leurs crimes par cette ablution ». Ailleurs [FN: § 1292-4] , traitant de l'efficacité du baptême chrétien, il dit: « Les Gentils aussi, étrangers à toute compréhension des puissances

le grand pouvoir qu'ont ces sentiments dans nos sociétés ; ce qui est encore confirmé par un très grand nombre d'autres faits.

§ 1343. Le culte des organes de la génération a existé dans beaucoup de pays ; et cela ne doit pas surprendre, si l'on observe qu'il faisait partie du fétichisme général [FN: § 1343-1], là où l'hiatus que nous avons mentionné au § 1339 ne s'était pas encore produit. Dans l'antiquité gréco-latine, nous trouvons le culte du Phallus, non seulement là où la fantaisie est exubérante, comme en Grèce, mais aussi dans la grave et austère Rome, où il n'est en rien un produit de la décadence, mais où il apparaît comme un fétichisme ayant survécu à d'autres, qui s'éteignaient peu à peu. Le christianisme triomphant le trouva encore en pleine vigueur et ne réussit pas à l'éteindre entièrement. Au contraire, il persista pendant tout le moyen âge, et l'on sait assez qu'aux temps où la foi chrétienne était le plus intense, on ne cessa de sculpter des figures obscènes, jusque dans les cathédrales, de les dessiner dans les miniatures des livres sacrés [FN: § 1343-2], et que les saints chrétiens héritèrent des fonctions des dieux de la génération. L'Église eut beaucoup à faire pour éliminer ces obscénités de tous genres. [Voir [Addition A24](#) par l'auteur]

§ 1344. Comme d'habitude, les résidus persistent tandis que les dérivations changent, et aujourd'hui l'hiatus qu'on observe là où, pour les Romains, il y avait continuité, on veut le justifier par des arguments à la mode, c'est-à-dire de pseudo-science, transformant ainsi les actions non-logiques en actions logiques. On dit que les persécutions contre ceux qui, en hérétiques, méconnaissent l'hiatus inexistant pour les Romains, sont nécessaires pour avoir une jeunesse forte et énergique. Mais est-ce que vraiment la jeunesse romaine, qui conquiert tout le bassin de la Méditerranée, n'était pas forte et énergique ? [FN: § 1344-1] Mais étaient-ils faibles les soldats de César, qui vainquirent les Gaulois et d'autres peuples, sans compter les légions mêmes de Pompée ? Disons-nous que César s'entendait moins à la guerre que M. Bérenger ? [FN: § 1344-2]. On dit encore que ces persécutions sont nécessaires pour sauvegarder les vertus familiales, comme si elles étaient rares et faibles chez les anciens Romains, quand l'image du Phallus protégeait les enfants, les hommes et jusqu'aux triomphateurs, contre le mauvais œil [FN: § 1344-3]. On dit qu'elles protègent la chasteté des femmes, comme si les matrones romaines des beaux temps de la République étaient moins chastes que ne le sont les femmes modernes de plusieurs États, où l'hypocrisie sexuelle règne en souveraine.

§ 1345. On pourrait faire beaucoup d'autres observations semblables ; mais les suivantes suffiront. Aux États-Unis, la poste refuse de transporter un roman anglais, parce qu'on l'estime trop « sensuel » ; elle transporte sans le moindre scrupule des écrits où l'on prêche l'assassinat des bourgeois et le pillage de leurs biens [FN: § 1345-1]. Mais est-ce qu'à s'en tenir à la logique et à l'expérience seules, on doit vraiment juger ces actes moins nuisibles à l'individu et à la société qu'un peu de « sensualité » ? Le sénateur Bérenger, qui, pour

sauvegarder la morale, scrute attentivement les costumes des danseuses, est l'auteur d'une loi grâce à laquelle nombre de malfaiteurs sont remis en circulation, et peuvent continuer à accomplir leurs exploits. Mais est-ce que ces exploits sont vraiment moins dignes de blâme que la vue des jambes ou même des cuisses d'une danseuse ? Il y a des villes, aux États-Unis, où l'autorité charge des femmes de se promener pour provoquer les déclarations amoureuses des hommes qui sont attirés par leurs avances, et pour les faire arrêter. Cette autorité n'enrôle pas de même des hommes pour provoquer les anarchistes à faire du mal et pour les arrêter. Donc, a-t-on reconnu par la logique et l'expérience que faire un compliment amoureux à une femme qu'on rencontre sur son chemin, est plus nuisible à l'individu et à la société que tuer, incendier, voler ? (§ 1325). Le 28 mars 1913, la Chambre française discutait la loi d'amnistie. On proposait d'amnistier ceux qui avaient fait de la propagande anti-militariste, en incitant les citoyens à ne pas répondre à l'appel sous les armes, ou, s'ils y étaient contraints, à faire feu sur leurs officiers plutôt que sur l'ennemi, et en leur enseignant comment ils devaient faire pour détériorer les canons, de manière à ce qu'ils ne pussent plus tirer. Après une très vive discussion, cette proposition d'amnistie fut repoussée par 380 voix contre 171. On proposait aussi d'amnistier ceux qui avaient fait de la propagande malthusienne [FN: § 1345-2] ; et cette proposition fut repoussée par 471 voix contre 16. Donc, trahir son pays, tuer les officiers, détruire le matériel de guerre, livrer sa patrie aux ennemis, est un moindre crime que d'exposer librement son avis sur cette question : convient-il de tenir compte des contingences économiques dans la procréation des enfants ? Tout cela ne tient pas debout, et le caractère non-logique, religieux, d'une semblable façon d'agir est évident.

§ 1346. Plus modeste, mais pas meilleur, est l'argument qui veut justifier l'hiatus en disant qu'il tend à éviter l'image de choses malpropres. Mais qu'y a-t-il de plus malpropre qu'un cadavre en décomposition, grouillant de vers ? Pourtant, on en peut parler librement, et il n'est pas nécessaire, pour désigner le cadavre, la pourriture, les vers, d'employer des termes grecs ou latins. Il est donc manifeste que pour produire l'hiatus un autre sentiment agit, qui n'est pas seulement la répulsion pour ce qui est malpropre.

§ 1347. Ce sentiment appartient à la classe de ceux qui poussent les hommes à employer le mystère dans leurs religions ; et l'hiatus qu'on observe est plus de forme que de fond : il apparaît comme une oscillation dans l'extension du mystère, lequel ne faisait pas défaut chez les anciens Romains, mais enveloppe aujourd'hui un grand nombre de choses qu'on laissait autrefois en pleine lumière.

§ 1348. Si nous voulons étudier ces faits en restant dans le domaine logico-expérimental, nous ne devons participer en aucune façon aux sentiments religieux dont ils tirent leur origine, ou du moins en faire abstraction, pendant que nous accomplissons cette étude.

§ 1349. Ces sentiments peuvent être d'une grande utilité pour la vie sociale ; ils sont certainement très nuisibles aux recherches théoriques qui se font dans le domaine logico-expérimental. Donc, les personnes qui ne se sentent pas l'esprit tout à fait libre à cet égard feront mieux de ne pas continuer à lire ce chapitre. De même, ceux qui croient à l'origine divine du Coran agiront sagement en ne lisant pas une critique historique de ce livre et de la vie de Mahomet.

§ 1350. Un homme peut être guidé par le scepticisme expérimental, en une matière, et par la foi, dans une autre ; mais il ne peut, sans tomber en contradiction, être en même temps et dans la même matière, sceptique et croyant. Le croyant, précisément parce qu'il est croyant, ne peut faire autrement que tenir sa propre religion pour vraie et les autres pour fausses ; par conséquent, il juge et doit juger les faits d'après ce critère. Des actions qui, expérimentalement, sont tout à fait semblables, sont estimées par lui bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles appartiennent à sa religion ou à une autre ; il voit très facilement la paille qui est dans l'œil de son prochain, mais n'aperçoit pas la poutre qui est dans le sien.

§ 1351. Ainsi que le croyant d'une autre religion, le croyant de la religion sexuelle repousse *a priori* tout argument quelconque, opposé à sa religion ; et il estime qu'on doit contraindre les autres gens à embrasser sa foi, tandis qu'il se plaindrait amèrement, si l'on voulait lui imposer une religion qui n'est pas la sienne. Là où il jouit de l'appui du bras séculier, il réalise par la force ce qu'il ne réussit pas à obtenir par la persuasion. Dans un grand nombre de pays chrétiens, on peut injurier le Christ tant qu'on veut, sans que les tribunaux interviennent pratiquement, tandis qu'ils condamnent promptement un écrit obscène [FN: § 1351-1].

§ 1352. Les anciens Romains lisaient sans la moindre colère les vers où Horace désigne les parties sexuelles de la femme par leur nom latin, et n'auraient toléré ni l'anti-patriotisme ni l'anti-militarisme. Chez les modernes, il y a beaucoup de gens qui tolèrent ces sentiments, et qui crient à tue-tête pour demander la punition de ceux qui écrivent comme Horace. Le grand prêtre Caïphe, entendant Jésus offenser ses sentiments religieux, déchira ses vêtements : *scidit vestimenta sua*, en disant: « Tu as blasphémé ! » De même M. Bérenger, grand prêtre de nos *vertuistes*, entre en fureur à la seule pensée que Regina Badet se montre sur la scène avec un costume trop rudimentaire. Les musulmans ont horreur du porc et ne voudraient en manger à aucun prix, tandis qu'ils s'entretiennent librement des rapports sexuels. Nos *vertuistes* ont – ou du moins feignent d'avoir – horreur de ces conversations, tandis qu'ils mangent allègrement la viande de porc. Dubois [FN: § 1352-1] rapporte que: « (p. 252) Un Européen de ma connaissance avait écrit une lettre à un de ses amis en faveur d'un brahme que je lui avais recommandé. Sa lettre finie, il la cacheta avec un pain à cacheter qu'il avait humecté en le mettant sur le bord de sa langue : le brahme s'en aperçut, ne voulut pas recevoir la lettre, sortit de fort mauvaise humeur, comme une personne qui se croyait

grièvement insultée, et aima mieux renoncer aux avantages qu'il aurait pu retirer de cette recommandation, que d'être porteur d'une missive souillée de la sorte ». Un de nos *vertuistes*, de ceux qui sont si habiles à voir la paille dans l'œil de leur prochain, rira de l'absurdité de ce brahme, sans prendre garde qu'il ferait exactement de même, si, par exemple, le cachet de la lettre reproduisait l'image de ce phallus que les Romains employaient sans aucun scrupule, pour repousser le mauvais œil [FN: § 1352-2].

§ 1353. On trouve le résidu sexuel mélangé à d'autres résidus, dans un grand nombre de phénomènes, et nous devons répéter ici en partie les remarques faites à propos de l'ascétisme [FN: § 1353-1] .

§ 1354. Comme d'habitude, nous excluons la simple hypocrisie, qui est d'ailleurs beaucoup plus rare qu'on ne le croit. Elle est souvent un art d'accomplir certaines actions logiques, et ne trouve pas sa place parmi les résidus.

§ 1355. Le résidu sexuel fait partie d'un grand nombre d'effusions religieuses, et parfois on le reconnaît immédiatement ; d'autres fois, il est presque impossible à discerner et à séparer du sentiment exclusivement religieux [FN: § 1355-1] . Les ennemis de l'Église catholique ont voulu le voir même là où il n'était pas ; les amis ont voulu le nier même là où il est évident. Beaucoup de prêtres qui abandonnent l'Église catholique sont poussés par le besoin de la femme [FN: § 1355-2] ; parfois ils s'en rendent compte ; parfois non. Ce besoin n'est pas étranger à un grand nombre de critiques des *modernistes*, pas plus que le désir de faire la cour à la Démocratie, pour obtenir des avantages.

§ 1356. Le culte de la femme [FN: § 1356-1] apparaît explicitement ou implicitement, d'une manière ouverte ou à peine voilée, dans un très grand nombre de religions ; et là-dessus on pourrait écrire un gros volume. N'oublions pas les générations des êtres divins, où se manifeste le résidu sexuel, ni les allégories et les personnifications masculines ou féminines d'abstractions ou d'autres agrégats fantaisistes. Tout cela montre qu'à chaque instant l'idée du sexe vient à l'esprit. Il est certain que la chasteté forcée, surtout quand elle est sincèrement observée, provoque le sentiment sexuel, là où il n'y a et ne peut y avoir de rapports érotiques. Cela se voit déjà en germe dans l'affection passionnée de certaines fillettes pour leurs poupées, pour un animal, pour leurs amies ; quelquefois il est uni à l'amour filial, à l'insu du sujet. On peut s'en rendre compte en remarquant ce qui se passe lorsque la jeune fille se marie ou s'unit de tout autre façon à un homme : alors ces formes d'affection disparaissent ou diminuent. Des femmes séparées de l'homme ont souvent pour un petit chien un sentiment dans lequel, à leur insu, entre l'amour. D'autres se vouent à des œuvres de bienfaisance, à des propagandes humanitaires, à des pratiques religieuses. Beaucoup de *féministes* sont simplement des hystériques auxquelles manque un homme.

§ 1357. La vénération et la haine d'une certaine chose peuvent être également des formes d'une religion qui a cette chose pour objet. Cette religion n'est exclue que par l'indifférence (§ 911). C'est pourquoi l'hiatus que nous avons relevé plus haut tient plus à la forme qu'au fond. Le nègre qui maltraite son fétiche, le catholique qui blasphème son saint, font preuve d'une religion que n'a pas l'homme auquel ce fétiche et ce saint sont indifférents. Cela est bien connu pour l'amour ; il y a longtemps déjà qu'on a observé que l'amour et la haine sont très voisins et s'opposent à l'indifférence. C'est aussi une ancienne observation, que les hommes qui disent le plus de mal des femmes sont aussi ceux qui les aiment le plus [FN: § 1357-1] .

§ 1358. Le fait que souvent le désir sexuel conduit à la haine de l'acte sexuel et, chez les saints chrétiens, à la haine de la femme, ne doit pas nous étonner. Dans les invectives des ascètes, apparaît souvent, mêlé à un sentiment de simple ascétisme, le sentiment du besoin sexuel inassouvi. Celui-ci peut devenir assez intense pour provoquer des hallucinations ; et le chrétien est persuadé que le diable le tente pour l'induire au péché d'impureté. Cette imagination n'est pas entièrement vaine : ce diable existe réellement dans l'esprit d'un homme, et serait chassé par la femme plus sûrement que par les exorcismes.

§ 1359. Qu'on lise seulement une partie de ce que le bon frère Bartolomé de San Concordio [FN: § 1359-1] accumula contre les femmes, et l'on verra que chez les Pères de l'Église, il y a, sur ce sujet, de quoi composer un grand nombre de volumes.

§ 1360. Ceux qui de bonne foi se repaissent volontiers de ces discours sont poussés, par l'ardeur de leurs sens inassouvis, à penser toujours à la femme : ils la fuient par crainte d'un danger imminent ; ils la haïssent parce qu'ils l'aiment trop ; ils envient, sans s'en apercevoir, celui qui la possède ; et ce sentiment se mêle, dans l'exaltation de la virginité, aux louanges adressées aux époux qui, vivant en parfaite continence, n'usent pas des droits du mariage, à l'horreur de la fornication. Chez les saints, la bonne foi paraît vraiment parfaite. C'est justement cette bonne foi qui rend les sentiments plus vifs et les fortifie.

§ 1361. Chez d'autres non plus, la bonne foi peut ne pas faire défaut. L'empressement que mettent les prêtres et les moralistes à éloigner les femmes des « tentations » peut être l'effet d'un simple zèle religieux ou moral ; mais quelquefois il s'y mêle la jalousie sexuelle, qui peut exister même en l'absence de relations charnelles, car l'eunuque, c'est bien connu, est souvent jaloux et même très jaloux ; et dans nos contrées on observe combien peut être vive la jalousie de l'impuissant. Il y a aussi des béguines humanitaires, laides et vieilles, et d'autres femmes semblables qui, bien que n'ayant pas de rapports charnels avec un jeune homme, en sont fort jalouses et entrent en fureur si elles le voient regarder une femme jeune et belle, et surtout s'il parle avec elle. Tout cela peut se produire sans que le sujet s'aperçoive du résidu sexuel qui existe en lui. L'envie peut aussi se mêler au sentiment sexuel, de manière à ne pouvoir en être séparée, même par la personne qui éprouve ces sentiments complexes.

§ 1362. Vers la fin du XVIII^e siècle et au commencement du XIX^e, l'idée était générale que seuls les théologiens chrétiens voulaient priver l'homme des plaisirs des sens et, par conséquent, des jouissances sexuelles que lui offre la « Nature » [FN: § 1362-1] ; mais les faits survenus dans la suite, et surtout dès 1900, démontrent que les théologiens de la libre-pensée ne restent pas en arrière des théologiens chrétiens dans cette œuvre, et que les inquisiteurs modernes du crime d'hérésie dans la religion sexuelle sont les dignes compagnons des anciens inquisiteurs du crime d'hérésie dans la religion catholique.

§ 1363. Il est remarquable que la religion chrétienne, et principalement la religion catholique, tout en réprochant les plaisirs amoureux, en tire la plus grande partie des métaphores dont elle se sert dans les manifestations de la foi. Sans parler de l'Église, qui est l'épouse de Christ, ni des interprétations de l'érotisme du Cantique des Cantiques, grâce auxquelles un chant d'amour, à la vérité quelque peu grossier et ridicule, devient l'épithalame de l'Église, épouse de Christ, on peut remarquer que les religieuses sont appelées les épouses de Christ, lui consacrent leur virginité et brûlent pour lui d'un amour où le céleste se mêle au profane, et que les saints Pères ne savent s'entretenir un peu longuement d'un sujet sans faire allusion, ne fût-ce que métaphoriquement, à l'amour. L'image de la femme encombre leur esprit et, chassée d'un côté, elle revient d'un autre.

§ 1364. Déjà dans l'Évangile, il y a des passages dans lesquels apparaît discrètement le résidu sexuel. Par exemple, on ne voit pas pourquoi la parabole des dix vierges ne pourrait être remplacée par une autre, dans laquelle on n'amènerait pas la pensée à s'arrêter sur les femmes vierges et sur la consommation du mariage. Mais c'est principalement dans le développement postérieur du christianisme que règne la femme, élevée même aux splendeurs du trône céleste, sous la forme de la Vierge Marie.

§ 1365. Qu'on veuille comparer ces écrits avec les *Mémorables de Socrate*, composés par Xénophon. Chez l'auteur grec, l'amour de la femme est un besoin physique comme tant d'autres dont la satisfaction n'est pas blâmée, et dont l'excès seul est nuisible. L'auteur s'en occupe peu, de même qu'il s'occupe peu des autres besoins semblables à celui de manger ; l'amour n'encombre pas son esprit : on voit que d'autres soins réclament toute son attention. Au contraire, on s'aperçoit que le désir de la femme pèse sur l'esprit des saints Pères comme un cauchemar, et qu'il provoque chez eux des sentiments semblables à ceux que le damné de Dante, torturé par la soif, éprouvait à la pensée de l'eau désirée [FN: § 1365-1].

§ 1366. Dans un passage très connu [FN: § 1366-1], Saint Paul accepte le mariage comme un moindre mal : mieux vaudrait demeurer sans avoir commerce avec la femme ; mais à celui qui ne peut s'en abstenir, il est permis de se marier. Saint Paul est certainement misogyne ; mais nous connaissons trop peu de choses de lui pour savoir si ce sentiment venait, comme chez Leopardi, de ce qu'il était contrefait, ou de ce qu'il était repoussé par les

femmes, ou de quelque autre motif semblable, ou bien du simple mysticisme.

§ 1367. Saint Cyprien écrit [FN: § 1367-1] : « Maintenant, notre discours s'adresse aux vierges pour lesquelles notre sollicitude doit être d'autant plus grande que leur gloire est sublime. Elle [la virginité] est la fleur née de l'Église, l'honneur et l'ornement de la grâce spirituelle, nature joyeuse, œuvre intègre et pure de la gloire et de l'honneur, image de Dieu répondant à la sainteté du Seigneur, partie la plus illustre du troupeau du Christ. La glorieuse fécondité de notre mère l'Église se réjouit pour elles [les vierges], et fleurit abondamment en elles, et plus la virginité augmente en nombre, plus s'accroît l'allégresse de la mère ». En écrivant ces louanges si chaleureuses, le saint croyait certes être mu simplement par le sentiment religieux ; mais il est très probable qu'à son insu le sentiment sexuel agissait sur lui.

§ 1368. Saint Augustin nous dit avoir aimé les femmes, dans sa jeunesse ; mais il nous apprend qu'après sa conversion il devint l'adversaire de tout commerce avec elles, fût-il légitime [FN: § 1368-1].

§ 1369. Chez Saint Jérôme, la puissance des sentiments pour tout ce qui touche à la femme et aux plaisirs amoureux est vraiment remarquable. Saint Jérôme ne cesse de conseiller, d'encourager, de sermonner, de reprendre les vierges et les veuves. Il s'occupe beaucoup moins des femmes mariées et il semble vraiment que, peut-être sans s'en apercevoir, il considère le mari comme un rival. Il se plaint « d'avoir été accusé par la fureur hérétique de condamner le mariage [FN: § 1369-1] ». Mais il faut reconnaître qu'il avait bien donné quelques motifs à cette accusation.

§ 1370. S'adressant à la vierge Eustochia, il fait allusion aux maux profanes du mariage : la grossesse, les pleurs des nourrissons, la jalousie excitée par les maîtresses du mari, les soins du ménage [FN: § 1370-1]. Il fait dire à la vierge qu'elle ne veut pas tomber sous le coup de la sentence de la Genèse : *Tu enfanteras avec douleur et dans l'angoisse*. « Cette loi est celle des femmes et non la mienne ». (*loc. cit.*, p. 144 b). En ce qui concerne la crainte de la grossesse, il est le précurseur de nos néo-malthusiens contemporains. M. Bérenger, qui a la manie des dénonciations, devrait s'adresser au procureur de la République pour le faire punir, ou, comme cela n'est pas possible, puisqu'il est mort depuis si longtemps, pour faire au moins expurger ses livres. On pourrait, d'autre part, invoquer en faveur du saint le fait que, sans avoir besoin d'espions, il notait les sévères punitions qu'encoururent ceux qui avaient éloigné les vierges de la chasteté [FN: § 1370-2].

§ 1371. Le pauvre saint était tourmenté par l'idée de la femme ; idée rendue dominante par les désirs inassouvis, et qui résistait à la macération. Il raconte que, retiré dans le désert « en compagnie des scorpions et des bêtes sauvages, souvent le chœur des jeunes filles me

tourmentait. Mon visage pâlisait à cause des jeûnes, et mon esprit brûlait dans mon corps glacé ; dans la chair déjà morte d'un homme, seuls les feux de la luxure brûlaient » [FN: § 1371-1] . Ces hallucinations sont trop connues pour que nous nous y arrêtions. Les démons tourmentaient sans cesse les saints ascètes, et les tentaient sous des formes féminines. Outre son propre exemple, Saint Jérôme en cite d'autres et, d'une façon générale, la vie des saints n'en manque pas [FN: § 1371-2].

On comprend facilement que Saint Jérôme, chez lequel le résidu sexuel était si puissant, ait été en butte aux accusations qu'il repousse dédaigneusement, et peut-être avec raison, de trouver trop de plaisir dans la compagnie des femmes. Il dit [FN: § 1371-3] : « Souvent, beaucoup de vierges m'entourèrent. Souvent, j'ai expliqué les livres saints comme j'ai pu, à un grand nombre d'entre elles. La leçon engendra l'assiduité ; l'assiduité, la familiarité ; la familiarité, la confiance. Qu'elles disent si elles trouvèrent jamais en moi autre chose que ce qui convenait à un chrétien ? Acceptai-je jamais de l'argent ? Ne méprisai-je pas les cadeaux, petits ou grands ? L'argent d'autrui sonna-t-il dans ma main ? Fus-je immodeste dans mes discours ou dans mes regards ? On ne me reproche que mon sexe ; et c'est la seule chose qu'on me reproche, à cause du voyage de Paula et de Mélanie à Jérusalem ».

§ 1372. Pourtant, ses entretiens étaient un peu dangereux, et ces perpétuels discours sur les plaisirs amoureux devaient mettre en péril la chasteté. Il dit à la vierge Eustochia [FN: § 1372-1] : « Il est difficile que l'âme humaine n'aime pas quelque chose, et il est nécessaire que notre esprit se prenne d'affection pour quelque chose. L'amour charnel est vaincu par l'amour spirituel. Le désir est éteint par le désir [c'est un peu dangereux]. D'autant celui-ci diminue, d'autant celui-là s'accroît. Répète souvent sur ton lit : « Dans *la nuit, j'ai cherché celui qu'aime mon âme* ». Ces paroles du Cantique des Cantiques se rapportent – ou mieux le saint croyait qu'elles se rapportaient – à un époux spirituel ; mais, hélas ! elles évoquent aussi l'image d'un époux matériel, surtout si on les prononce sur un lit. Il y a dans tout cela, même si c'est fait innocemment, le résidu sexuel ; de même qu'il existe aussi dans l'œuvre d'un certain pasteur français qui, poussé par la haine de la pornographie, étudie curieusement la longueur des jupes des danseuses et cherche si elles dissimulent bien l'entre-jambes.

§ 1373. Les hérétiques ne le cédaient en rien aux orthodoxes, en fait de préoccupations sexuelles. Comme nous l'avons dit déjà (§ 1341 et sv.), il faut ajouter peu de foi aux accusations d'obscénité qu'échangent les différentes sectes religieuses ; mais elles servent à nous faire connaître le pouvoir et la force de la religion sexuelle qui fournit ainsi aux hommes des armes pour leurs disputes, et au nom de laquelle s'exercèrent et s'exercent toujours des persécutions, grandes ou petites, comme il s'en exerça au nom de tant d'autres religions.

§ 1374. Dans le livre de Saint Augustin sur les hérésies [FN: § 1374-1], nous trouvons un grand nombre d'affirmations sur les mauvaises mœurs qu'à tort ou à raison on impute aux hérétiques. Le saint traite longuement des *Manichéens ou Cathares*. D'une part, il les dépeint comme voyant le mal dans la matière, et par conséquent comme très rigoureux pour réprover tout ce qui est charnel ; d'autre part, il les accuse de turpitudes. D'après ce que nous savons de leurs successeurs, au moyen âge, c'est-à-dire des Albigeois, il semblerait probable qu'ils furent d'une rigueur ascétique excessive [FN: § 1374-2] et exempts de toute turpitude ; mais nous ne pouvons rien dire de certain. Saint Augustin prétend qu'ils affirmaient que les vertus saintes se changeaient en mâles pour attirer les femelles de la nation ennemie, et en femelles pour allumer la concupiscence des mâles [FN: § 1374-3]. Qu'il soit vrai ou qu'on ait imaginé que les Manichéens parlaient de cette façon, le fait subsiste que le résidu sexuel jouait un rôle important dans leurs raisonnements ou dans ceux de leurs adversaires.

§ 1375. Saint Épiphane, auquel Saint Augustin emprunte une partie de ces renseignements, ajoute des détails obscènes, spécialement au sujet des Gnostiques, en les tirant de Saint Irénée [FN: § 1375-1]. Ces derniers détails paraissent difficilement pouvoir être vrais en tous points, et semblent avoir été inventés, au moins en partie, par quelque esprit lascif.

§ 1376. Un peuple chez lequel les unions sexuelles seraient absolument interdites disparaîtrait bientôt, s'il ne se renouvait pas, comme les Esséniens, au moyen d'individus provenant d'autres peuples. Par conséquent une religion qui veut s'étendre beaucoup ou être universelle, doit nécessairement admettre l'union des sexes, et se limiter à la régler, si elle ne vise pas à l'extinction de ses disciples et du genre humain. Saint Paul ne paraît pas y avoir pensé ; et, en admettant le mariage, il songeait uniquement à éviter le péché très grave de la fornication ; mais ces considérations ne furent pas étrangères à l'attitude que prit l'Église à l'égard du mariage, quand elle devint un pouvoir social important et espéra devenir le régulateur suprême de la société humaine. De petites sectes hérétiques ont bien pu supprimer la concession faite par l'apôtre à propos du mariage, condamner absolument et pour tous les hommes tout commerce sexuel, et, pour éviter plus sûrement l'union sexuelle abhorrée, aller même jusqu'à recommander ou à prescrire la castration. Mais l'Église catholique sut tenir un juste milieu, en décidant que le mariage était un état louable, moins digne toutefois que la virginité. Diverses opinions furent ensuite émises sur les mariages subséquents, qui furent tolérés, blâmés, interdits ; sur le divorce et sur un très grand nombre d'autres sujets dont il n'y a pas lieu de parler ici.

§ 1377. Si l'on écarte un très petit nombre de sectes hérétiques, en des cas d'ailleurs souvent douteux, tous les chrétiens admettent avec Saint Paul que l'impudicité est l'un des plus grands péchés. Dans cette idée, qui appartient aussi à nombre d'incroyants ou d'athées modernes, le résidu sexuel apparaît manifestement. Il persiste tandis que changent les

dérivations religieuses qui le dissimulent.

§ 1378. Cette réprobation du péché charnel fut-elle vraiment très efficace pour l'empêcher en pratique ? Il y a lieu d'en douter, quand on lit l'histoire sans idées préconçues, en y cherchant ce qui s'est passé, et non ce que nous voudrions qu'il se fût passé. D'abord, en général, si nous trouvons qu'avec l'augmentation de la foi en une religion qui condamne le péché charnel, les mauvaises mœurs diminuent, et vice versa, nous pourrions voir dans cette coïncidence un certain indice montrant que les théories contre les mauvaises mœurs ont probablement agi sur les faits. Mais si, au contraire, nous trouvons que des temps de foi vive sont aussi des temps de très mauvaises mœurs, nous aurons un indice différent. Nous ne concluons pas que la foi favorise les mauvaises mœurs, puisqu'il est évident que bien d'autres causes peuvent avoir agi. Nous ne concluons pas non plus que la foi n'a en rien favorisé les bonnes mœurs, car enfin, nous ne savons pas si, à son défaut, les mauvaises mœurs n'auraient pas été pires. Mais nous pourrions bien conclure que les résidus sexuels sont assez puissants pour vaincre souvent les prescriptions de la foi ; puisque nous ne faisons ainsi que résumer les nombreux faits en une expression générale. Cette conclusion peut aussi être acceptée par des croyants fervents, par exemple par de fervents catholiques ; seulement ceux-ci s'expriment d'une façon différente. Quand nous parlons de la puissance des résidus, ou mieux des sentiments manifestés par les résidus, ils parlent de la puissance du démon, qui rôde *quaerens quem devoret*. Du reste, s'ils veulent être logiques, ils ne peuvent même pas nier que ces faits démontrent le peu d'utilité des théories, puisqu'ils expriment la même chose de façon différente, en disant que pour résister aux pièges du démon, l'homme a besoin de la grâce divine.

§ 1379. Un très grand nombre de faits nous apprennent que chez certains peuples et en certains temps, la foi vive peut être unie aux mauvaises mœurs. Des premiers siècles du christianisme jusqu'en des temps très proches du nôtre, on n'entend que des plaintes sur les mauvaises mœurs des chrétiens. Même en faisant une large part à la rigueur des censeurs et en admettant qu'ils voyaient le mal plus grave qu'il n'était réellement, pouvons-nous croire que toutes ces plaintes n'eussent pas le moindre fondement dans le monde concret ? Et puis, outre les discours, il y a les faits. Supposons aussi qu'ils aient été en partie inventés ; mais est-il possible qu'ils l'aient été tous ? Si on voulait l'admettre, on devrait aussi mettre en doute tout fait historique considéré comme certain. Les sophismes employés pour nier la vérité n'ont jamais fait défaut. Tel a cru pouvoir opposer aux vices présents les vertus d'un passé qui ne fut jamais un présent pour personne, et qui par conséquent n'existait que dans son imagination. Tel a voulu opposer aux vices de son pays les prétendues vertus des pays étrangers. Ce fut en partie le cas de Tacite [FN: § 1379-1] , quand il écrivit la *Germanie*, et ce préjugé engendra les déclamations de Salvien [FN: § 1379-2]. Celui-ci oppose avec prolixité les vertus des Barbares aux vices des Romains. Mais s'il disait vrai, il faut croire que ces vertus ne durèrent pas longtemps, puisque, à peine un siècle après le temps où écrivait

Salvien, nous avons l'histoire de Saint Grégoire de Tours, qui nous montre les Barbares avides de sang, d'argent, de luxure [FN: § 1379-3].

§ 1380. De notre temps, les admirateurs du moyen âge ne veulent admettre en aucune façon que ce fut un temps de mauvaises mœurs. Il n'est sorte de sophismes auxquels ils n'aient recours pour se soustraire à l'évidence des faits. Par exemple, ils affirment que les figures obscènes sculptées ou dessinées, et parvenues du moyen âge jusqu'à nous (1343-2) et le parler indécent que nous trouvons dans un grand nombre d'écrits médiévaux, par exemple dans les nouvelles et les fabliaux [FN: § 1380-1] , bien loin d'être l'indice de mœurs corrompues, révèlent au contraire l'état sain et moral de gens qui peuvent sans danger appeler les choses par leur nom. À entendre certains auteurs, on serait tenté de croire que les hommes et les femmes du moyen âge étaient aussi naïfs que Daphnis et Chloé. De tels raisonnements pourraient être acceptés comme probants, si l'on voulait tirer la conclusion d'immoralité sexuelle uniquement des sculptures, des dessins, du langage inconvenant ; et il est parfaitement vrai qu'un parler châtié dissimule parfois des mœurs plus corrompues qu'un parler rudement obscène. Mais ces raisonnements ne sont pas probants, parce que dans les écrits en question, ce n'est pas la forme seule qui est obscène, mais aussi le fond. Qu'on transcrive en langage châtié, même très châtié, les nouvelles et les fabliaux, qu'on fasse entendre seulement par des périphrases ce qui y est dit brutalement : le fond restera toujours, et il est aussi obscène que possible.

§ 1381. Outre les écrits [FN: § 1381-1], il y a les faits que nous apprennent les chroniques et autres documents ; et vraiment il y en a plus qu'il ne faut pour pouvoir assurer avec certitude que le moyen âge ne fut pas plus chaste que notre époque : il semble au contraire qu'il fut plus corrompu. Certains auteurs ne veulent pas accepter pour preuve des mauvaises mœurs du temps les faits de mauvaises mœurs du clergé ; ils en rejettent la faute sur la religion, l'« idolâtrie catholique », la « papauté », comme disaient les Réformateurs ; mais c'est là un autre sophisme démenti par les faits. Les mœurs du clergé n'étaient pas pires que les mœurs des gens, en général ; elles étaient même meilleures ; et si beaucoup d'évêques étaient aussi corrompus que beaucoup de barons féodaux, un grand nombre d'autres donnaient des exemples de vertu qu'on trouvait difficilement chez les laïques. Enfin, souvent, quand les anciennes chroniques relèvent des faits de mauvaises mœurs du clergé, on voit clairement que de tels faits étaient tenus pour coutumiers chez les laïques, et que si elles s'en indignent, c'est uniquement parce qu'il s'agit de prêtres. Il y aurait trop à dire, si nous voulions rapporter ici une partie, même très petite, des faits si nombreux qui démontrent qu'au moyen âge, et même dans les temps qui précédèrent et qui suivirent, les mauvaises mœurs se trouvaient dans les actes et non pas seulement dans les termes. Il serait d'ailleurs de peu d'utilité de rappeler des choses très connues, que seule la passion sectaire peut oublier. Les mesures mêmes prises par les conciles, les souverains, les communes, les autorités de toute espèce et de toute qualité, contre les mauvaises mœurs, en démontrent l'existence ; car

on n'interdit pas d'une façon répétée ce qui n'existe pas. Les taxes établies en maints endroits sur les prostituées montrent qu'elles n'étaient pas en petit nombre, car autrement la taxe n'aurait rapporté que peu de chose ou rien du tout [FN: § 1381-2]. Nous connaissons beaucoup de procès pour *bestialité* ; et un grand nombre d'animaux inculpés furent brûlés. Avec les documents sur les mauvaises mœurs des croisés, on pourrait composer une bibliothèque. Admettons qu'une partie des faits aient été exagérés ; il est cependant impossible que tous n'aient aucun fondement dans la réalité [FN: § 1381-3].

§ 1382. Parmi les dogmes de la religion sexuelle qui règne de nos jours, il y a celui en vertu duquel la prostitution est un mal « absolu ». Tout dogme religieux échappe, de par son essence même, à la discussion. Mais, au point de vue expérimental, il reste à savoir si la prostitution est ou non le métier qui convient le mieux à la nature de certaines femmes, auxquelles il plait plus que d'autres métiers qu'elles pourraient exercer, et s'il est ou non, entre certaines limites, utile à la société entière (§ 1382-3). Les croyants de la religion sexuelle moderne ne donnent pas la moindre preuve que la question se résout dans le sens qui leur plaît. Il faut croire à leurs affirmations, comme on croyait autrefois à l'existence de Iuppiter optimus maximus, et comme les musulmans croient encore que le contact du porc est la cause d'une très grave impureté. Ces dogmes peuvent être utiles ou non à la société en certaines circonstances ; mais ce n'est pas ici l'objet de notre étude, qui a exclusivement pour but de reconnaître la nature des résidus et leur intensité (§ 1336).

La prostitution sacrée a existé chez un grand nombre de peuples. Cela surprend quiconque est sous l'impression de l'hiatus mentionné au § 1339, mais non l'observateur qui, se soustrayant à cette impression, prend garde qu'en somme la conception dont l'hiatus découle n'est pas d'une autre nature que les sacrifices de divers genres, y compris les sacrifices humains, qu'on avait l'habitude d'offrir aux dieux, ou que les consécration semblables à celle du ver sacrum des Romains (§ 930). Nous n'avons pas à nous occuper de ce sujet, qui sera mieux à sa place dans la sociologie spéciale [FN: § 1382-1].

La prostitution vulgaire se voit chez tous les peuples civilisés et en tous les temps. Elle existait chez le peuple hébreu, élu de Dieu [FN: § 1382-2], et ne faisait pas défaut chez les païens. Les Romains et les Grecs considéraient les courtisanes comme ayant une profession qui, tout en étant inférieure à d'autres, était pourtant nécessaire [FN: § 1382-3]. La prostitution persista, après cette époque ; le christianisme ne la fit pas disparaître ; elle s'est maintenue jusqu'aujourd'hui, et il est probable qu'elle durera encore, malgré l'indignation de certains de nos contemporains, souvent plus chastes en théorie qu'en pratique. L'hypocrisie des croyances médiévales, et ensuite des modernes, poussa parfois les gouvernements à frapper la prostitution par des lois, qui n'eurent que peu ou point d'effet ; ce qui est une nouvelle preuve de la puissance des résidus que nous étudions. La prostitution ne fit pas défaut chez le peuple très catholique du moyen âge. Nous en trouvons la preuve dans les nombreux règlements qu'on lit à son sujet et dans les incessantes menaces de punir les prostituées, menaces qui, précisément parce qu'elles sont toujours renouvelées, apparaissent

inefficaces. Déjà dans les lois barbares il est question des prostituées [FN: § 1382-4] . Dans les capitulaires du pieux empereur Charlemagne, on parle de prostituées qui s'introduisaient jusque dans le palais [FN: § 1382-5] , ainsi que de graves dérèglements qui compromettaient la prospérité de l'empire ; et l'on statue des peines contre des vices infâmes [FN: § 1382-6]. Dans les constitutions du royaume de Sicile, il est interdit de faire violence aux courtisanes [FN: § 1382-7].

§ 1383. Le bon roi Saint Louis découvrit que dans son camp, à Damiette, on avait établi des lupanars près de son pavillon [FN: § 1383-1] . Souvent, à propos du *roi des ribauds* [FN: § 1383-2], on fait allusion aux prostituées qui suivaient la cour, et à d'autres qui étaient sous la juridiction de ce personnage. Quand, ensuite, au XVI^e siècle, nous voyons déborder la corruption, nous devons remarquer qu'elle n'apparaît pas *ex novo*, mais que c'est seulement une des nombreuses oscillations d'un phénomène continu [FN: § 1383-3]. En un mot, la prostitution existe chez presque tous les peuples civilisés et en tout temps. Il y a de notables différences de forme et très peu de différences de fond.

§ 1384. Jusqu'ici, nous avons parlé de la population en général. Examinons les diverses classes en particulier. Si, cela faisant, nous trouvons que, chez les hommes qui occupent une haute situation dans une organisation religieuse où le péché charnel est condamné, les mauvaises mœurs disparaissent, nous aurions un indice d'effet probable de la doctrine sur les faits. Mais si cela n'arrive pas, si là où la foi apparaît plus forte les mœurs ne sont pas meilleures, nous concluons encore, comme précédemment, non pas que la foi est malfaisante, ni qu'elle est absolument inefficace, mais bien qu'en de nombreux cas elle ne suffit pas à vaincre les résidus sexuels.

§ 1385. Des reproches, quant aux mœurs, adressés aux anciens philosophes de la Grèce et de Rome, en passant par les accusations portées contre le clergé catholique ou, en général, contre le clergé chrétien, on arrive jusqu'à ceux qu'à notre époque on pourrait adresser aussi aux *vertuistes*.

§ 1386. Celui qui incline à donner aux actions logiques une importance grande ou exclusive, est poussé, en observant que peu ou beaucoup de croyants d'une religion sont malhonnêtes, à conclure que cette religion est « fausse », vaine, nuisible. Mais celui qui sait quelle grande part les actions non-logiques ont dans les faits et gestes des hommes, sait aussi que cette conclusion ne tient pas debout. La philosophie n'est pas condamnable par le fait qu'il y eut des philosophes malhonnêtes, ni la religion catholique parce qu'il y eut des prêtres coupables, ni la religion des *vertuistes*, parce qu'il y a parmi eux des gens dissolus. Il faut juger ces religions et les autres avec d'autres critères. Remarquez qu'en plusieurs cas, même en négligeant la considération des actions non-logiques et en restant strictement dans le domaine des actions logiques, ces reproches ne sont pas justifiés.

§ 1387. Par exemple, on a vivement reproché aux jésuites de traiter dans leurs œuvres des cas de conscience relatifs à l'acte sexuel. Ce reproche pourrait peut-être se justifier logiquement, s'il émanait de qui pense que ni la morale ni la loi ne doivent se préoccuper de ce sujet ; mais s'il émane, comme il arrive souvent, de qui veut au contraire que la morale et la loi interviennent, il est injustifié, puisqu'il est manifestement impossible de régler une matière quelconque sans en parler [FN: § 1387-1]. Remarquez d'ailleurs que les jésuites ne furent pas le moins du monde les seuls à suivre cette voie : ils furent précédés par les Pères de l'Église et se trouvent en compagnie de tous ceux, croyants ou athées, qui voulurent ensuite régler l'acte sexuel.

§ 1388. Les *abolitionnistes* qui, à notre époque, veulent abolir la prostitution, s'expriment avec plus d'obscénité que les jésuites, et de plus s'expriment en langue vulgaire, tandis que les jésuites écrivaient en latin. Nos *vertuistes*, qui combattent les mauvaises mœurs, s'y prennent souvent de telle manière qu'ils font venir l'eau à la bouche. Ne parlons pas de ceux qui, sous le prétexte d'instruire la jeunesse, afin de la maintenir chaste, écrivent des livres pour l'instruire des détails de l'acte sexuel.

§ 1389. Il y a surabondance et même pléthore de témoignages prouvant que les théories sur les bonnes mœurs sont loin de concorder toujours avec les faits relatifs à la conduite des adeptes de ces théories. Nous devons nous tenir sur nos gardes au sujet de ces faits, et en exclure plusieurs. En attendant, ceux qui sont rapportés par les adversaires sont suspects, parce qu'ils peuvent, même si l'on admet la bonne foi, manifester uniquement la malveillance, qui, pour se donner libre cours, se sert des armes efficaces fournies par les résidus sexuels. Les témoignages des indifférents ne sont pas toujours acceptables sans réserve, parce que l'effet sur notre esprit, du contraste entre les discours vertueux et la mauvaise conduite, nous fait voir avec un verre grossissant les vices de celui qui prêche la vertu. Il ne faut pas non plus toujours accueillir sans réserve les témoignages des croyants d'une religion contre leurs prêtres, parce que la tendance à exagérer le mal pour le corriger et à substituer le prêche à la froide observation, est naturelle à l'homme. Mais, autant pour l'indifférent que pour le croyant, notre remarque s'applique aux commentaires des faits plutôt qu'aux faits eux-mêmes. Tout est possible, mais il est peu probable qu'un croyant invente de toutes pièces un fait, pour le seul plaisir de médire des gens qui ont la même foi que lui, et qu'un indifférent qui a le désir de bien observer les faits, les invente. Enfin, ce sont là les causes d'erreur qu'on trouve dans tous les documents historiques ; et si nous voulons absolument les exclure, nous devons aussi renoncer à nous occuper de toute recherche historique, quelle qu'elle soit.

§ 1390. Voyons un cas concret, à l'appui des observations théoriques que nous venons de faire. Saint Jérôme nous apprend que, de son temps déjà, il y avait des prêtres ressemblant aux petits abbés galants que vit le XVIII^e siècle, de même qu'il y avait des femmes

ressemblant beaucoup à nos *vertuistes* contemporaines, lesquelles, par seul amour de la vertu, ne se lassent jamais d'étudier la prostitution. Ces observations du saint et les lois que les empereurs durent rendre pour faire disparaître la trop grande familiarité des ecclésiastiques avec les femmes, écartent le doute qu'il y ait une calomnie dans ce qu'écrit Ammien Marcellin, des pontifes romains de son temps [FN: § 1390-1] : « En considérant le faste de cette dignité dans la ville de Rome, je comprends l'avidité à l'obtenir et pourquoi on se la dispute de toutes ses forces ; car celui qui l'obtient sera sûr de s'enrichir par les oblations des matrones, et de se promener en voiture, vêtu avec recherche, jouissant de banquets splendides, à tel point que leurs tables surpassent celles des rois ».

§ 1391. Dans le code Théodosien, nous avons une loi qui défend aux ecclésiastiques et à ceux qui se disent « continents » d'aller dans les maisons des veuves et des pupilles, et de recevoir d'elles des libéralités sous prétexte de religion [FN: § 1391-1]. Une autre loi leur défend de garder dans leurs maisons des femmes avec lesquelles la vie en commun était un scandale [FN: § 1391-2]. On trouve des lois de ce genre dans d'autres législations ; nous en avons dans les Capitulaires de Charlemagne [FN: § 1391-3] . La longue lutte des papes contre le clergé concubinaire, au moyen âge, est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en apporter ici des preuves.

§ 1392. Le mal était ancien ; et si l'on veut qu'avoir commerce avec les femmes soit une décadence et une corruption du christianisme, il faut avouer que cette décadence et cette corruption commencèrent bientôt. Saint Cyprien, qui vivait au III^e siècle, en traite longuement. Dans une lettre qu'il écrit à Pomponius, avec d'autres prêtres, il s'exprime ainsi [FN: § 1392-1] : « Très cher frère, nous avons lu la lettre que tu nous as envoyée par Paconius, notre frère, demandant et désirant que nous te répondions ce que nous pensions de ces vierges qu'on trouve dans le même lit que des hommes, tandis qu'elles avaient décidé de demeurer en leur état et d'observer fermement la continence. Tu dis que, parmi ces hommes, il y a un diacre, et que ces vierges, tout en confessant ouvertement avoir dormi avec un homme, certifient être intactes. » Le saint, s'appuyant sur des citations bibliques, réprovoque ces mœurs : « ... On ne peut souffrir que les vierges habitent avec des hommes, je ne dis pas seulement qu'elles dorment avec eux, mais aussi qu'elles vivent ensemble... Enfin, combien de ruines graves voyons-nous se produire ici chez beaucoup de gens, et que de vierges voyons-nous avec la plus grande douleur être corrompues par cette union illicite et dangereuse... Si vraiment elles ne veulent ou ne peuvent persévérer, il vaut mieux qu'elles se marient, plutôt que de tomber dans le feu, pour leur péché [FN: § 1392-2] ». Les femmes mariées et les veuves qui fréquentaient trop les prêtres ne faisaient pas mieux [FN: § 1392-3].

§ 1393. Aux reproches que les Pères de l'Église et ses dignitaires font au sujet des mauvaises mœurs du clergé, on a l'habitude d'objecter que ces reproches ne correspondent pas à la vérité, parce que les Pères et les dignitaires de l'Église feignent le mal pour obtenir le bien. Cette objection a été faite, parmi beaucoup d'autres, au cardinal Damien [FN: § 1393-1]. Mais est-il possible d'admettre que Saint Cyprien ait inventé la lettre de Pomponius à laquelle il répond ? que tout ce qu'il dit soit fiction ? Même si l'on faisait cette concession, on ne saurait admettre l'objection, parce qu'il y a les actes des conciles et un très grand nombre d'autres documents qui confirment que des femmes vivaient avec les clercs. Mais, pour défendre le clergé, il n'est pas nécessaire de taxer toutes ces preuves de fausseté : il suffit d'observer qu'en somme les mœurs du clergé n'étaient pas pires, et paraissent au contraire avoir été meilleures que les mœurs générales du temps.

§ 1394. On appelait les femmes qui vivaient avec les clercs *sousintroduites, étrangères, sœurs, agapètes* [FN: § 1394-1]. Il en est souvent fait mention dans les actes des conciles. Saint Jean Chrysostôme a deux homélies entières contre ces femmes. Dans la première [FN: § 1394-2] , il dit qu'autrefois nos ancêtres connurent deux causes pour lesquelles les femmes cohabitaient avec les hommes : l'une, juste et rationnelle, le mariage ; l'autre, plus récente, injuste et illégale, la fornication, qui est l'œuvre des mauvais démons. À son époque, on a vu une troisième cause, étrange et paradoxale. Il y a des hommes, en effet, qui, sans mariage et sans rapports charnels, introduisent des jeunes filles dans leurs maisons et vivent avec elles jusqu'à la vieillesse. Les motifs qu'ils en donnent, le saint les tient pour imaginaires, et pense que la principale cause consiste en ce qu'« il y a une certaine volupté à habiter avec une femme, non seulement avec le lien conjugal, mais aussi sans mariage ni commerce charnel [FN: § 1394-3] ». Il ajoute que cette volupté est même plus grande que celle de l'union conjugale, car dans celle-ci, par ses continuels rapports sexuels, l'homme se rassasie de la femme, qui d'ailleurs se fane plus vite que la vierge. Il paraît que l'intimité était poussée assez loin, puisque le saint, après avoir rappelé un dicton qui met en lumière le danger du baiser, ajoute : « Et moi, je ne devrais pas aussi dire cela à ceux qui embrassent et caressent la femme qui habite avec eux ! » [FN: § 1394-4] Il continue longuement et réfute les prétextes qu'on invoquait pour justifier cette cohabitation. Dans la seconde homélie [FN: § 1394-5] , le saint s'en prend aux femmes qui cohabitent avec l'homme. Il ne veut pas que les vierges se vêtent avec recherche. Quant à celles qui vivent avec un homme, le saint voudrait qu'elles fussent ensevelies vivantes. Il parle de certaines preuves honteuses qu'elles prétendent donner de leur virginité [FN: § 1394-6] . Il réfute, il prêche, il gémit, il reconforte. Il serait vraiment étrange que de si longs discours n'eussent aucun fondement dans les faits réels. Au contraire, ils démontrent à l'évidence que le scandale existait et ne devait pas être des moindres. D'ailleurs, il ne manque pas d'un grand nombre d'autres témoignages de faits semblables.

§ 1395. En l'année 314, le concile d'Ancyre, en Galatie, par son 19^e canon, interdit aux vierges d'habiter avec les hommes sous le nom de *sœurs*. En l'année 325, le concile de Nicée défend aux clercs d'avoir des femmes *sousintroduites* [FN: § 1395-1], excepté la mère, la sœur, la tante et d'autres personnes insoupçonnables. Ensuite, l'Église ne cessa de lutter, mais avec peu de succès, pour empêcher que ses prêtres n'eussent des maîtresses ou des concubines. On sait combien grave et difficile devint, au moyen âge, la répression du clergé concubinaire. Il y eut certainement des papes qui se préoccupèrent peu de la morale sexuelle ; mais il y en eut, non moins certainement, d'autres qui, de tout leur pouvoir, voulurent l'imposer sévèrement. Enfin, à grand'peine, on put obtenir que le scandale public cessât ; mais on n'obtint pas grand'chose quant au fond [FN: § 1395-2].

§ 1396. Si l'on réfléchit à la puissance des armes spirituelles, morales, matérielles, dont disposait l'Église, et aux résultats presque insignifiants qu'elle a obtenus, on ne tardera pas à voir quelle est la force considérable des résidus sexuels, et combien sont ridicules ces pygmées qui, aujourd'hui, s'imaginent pouvoir les réfréner.
