

Vilfredo PARETO (1848-1923)

(1917)

Traité de sociologie générale

Chapitres I, II et III

Édition française par Pierre Boven revue par l'auteur.
Traduit de l'Italien.

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>
site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

à partir de :

Vilfredo Pareto (1917)

Traité de sociologie générale.

Édition française par Pierre Boven, 1917
Traduit de l'Italien.

Chapitres I, II et III. (pp. 1 à 204)

Une édition électronique réalisée du livre de Vilfredo Pareto, **Traité de sociologie générale**.
Édition française par Pierre Boven. Traduit de l'Italien. 1^{re} édition, 1917. Paris - Genève :
Librairie Droz, 3^e tirage français, 1968, 1 volume, 1818 pages. Collection : Travaux de droit,
d'économie, de sociologie et de sciences politiques, no 65.

Polices de caractères utilisée :

- Pour le texte: Times, 12 points.
- Pour les citations : Times 10 points.
- Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 10 décembre 2003 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Présentation](#) de l'œuvre et de l'auteur

[Remarques sur la présente édition numérique](#), décembre 2003

[Dédicace](#) de l'auteur

Chapitre I. – [Préliminaires](#) (§1 à §144)

Énoncé des règles suivies dans cet ouvrage. - Les sciences logico-expérimentales et les sciences non-logico-expérimentales. - Leurs différences. - Le domaine expérimental est absolument distinct et séparé du domaine non-expérimental. - Dans cet ouvrage, nous entendons demeurer exclusivement dans le domaine expérimental. - Notre étude est essentiellement contingente, et toutes nos propositions doivent être entendues avec cette restriction : dans les limites du temps, de l'espace et de l'expérience à nous connus. - Cette étude est un perpétuel *devenir* ; elle procède par approximations successives, et n'a nullement pour but d'obtenir la certitude, le nécessaire, l'absolu. - Considérations sur le langage des sciences logico-expérimentales, des sciences non logico-expérimentales, sur le langage vulgaire. - Définition de divers termes dont nous faisons usage dans cet ouvrage. - Les définitions sont de simples étiquettes pour désigner les choses. - Les noms ainsi définis pourraient être remplacés par de simples lettres de l'alphabet.

[Notes de fin du chapitre I](#)

Chapitre II. – [Les actions non-logiques](#) (§145 à §248)

Définition et classification des actions logiques et des actions non-logiques. - Comment celles-ci sont parfois capables d'atteindre très bien un but qui pourrait être logique. - Les actions non-logiques chez les animaux. - Les actions non-logiques chez les hommes. - La formation du langage humain. - Chez les hommes, les actions non-logiques sont en partie manifestées par le langage. - La théologie et le culte. - Les théories et les faits dont elles sont issues. - Différence d'intensité, chez des peuples différents, des forces qui unissent certaines tendances non-logiques, et des forces qui poussent à innover. - Exemple des peuples romain et athénien, anglais et français. - Pouvoir occulte que les mots semblent avoir sur les choses ; type extrême des théories théologiques et métaphysiques. - Dans les manifestations des actions non-logiques, il y a une partie presque constante et une partie très variable. - Exemple des orages provoqués ou conjurés. - Les interprétations s'adaptent aux tendances non-logiques du peuple. - L'évolution est multiple. - Premier aperçu de la nécessité de distinguer entièrement la vérité logico-expérimentale d'une doctrine, de son utilité sociale, ou d'autres utilités. - Forme logique donnée par les hommes aux actions non-logiques.

[Notes de fin du chapitre II](#)

Chapitre III. – [Les actions non-logiques dans l'histoire des doctrines](#) (§249 à §367)

Si les actions non-logiques ont autant d'importance qu'il est dit au chapitre précédent, comment se fait-il que les hommes éminents qui ont étudié les sociétés humaines ne s'en soient pas aperçus ? - Le présent chapitre fait voir qu'ils s'en sont aperçus ; souvent ils en ont tenu compte implicitement ; souvent ils en ont parlé sous d'autres noms, sans en faire la théorie ; souvent ils n'ont considéré que des cas particuliers, sans s'élever au cas général. - Exemples de divers auteurs. - Comment l'imperfection scientifique du langage vulgaire contribue à étendre les interprétations logiques d'actions non-logiques. - Exemples. - Les hommes ont une tendance à éliminer la considération des actions non-logiques, qui sont, de ce fait, recouvertes d'un vernis logique ou autre. - Classification des moyens employés pour atteindre ce but. - Examen des différents genres. - Comment les hommes pratiques considèrent les actions non-logiques.

[Notes de fin du chapitre III](#)

[Additions](#) : notes ajoutées par l'auteur aux chapitres I, II et III.

[[Pour la suite du livre, voir le fichier : Pareto_traite_socio_02](#)]

Chapitre IV. – Les théories qui dépassent l'expérience (§368 à §632)

Les termes courants de *religion*, de *droit*, de *morale*, etc., correspondent-ils à quelque chose de précis ? - Examen du terme *religion*. - Examen des termes : *droit naturel*, *droit des gens*. - La *droite raison*, le *juste*, *l'honnête*, etc. - Les doctrines types et les déviations. - Les matériaux des théories et les liens par lesquels ils sont unis. - Exemples divers. - Comment la sociologie fait usage des faits. - L'inconnu doit être expliqué par le connu, le présent sert à expliquer le passé, et, d'une manière subordonnée, le passé sert aussi à expliquer le présent. - La probabilité des conclusions. - Classification des propositions qui ajoutent quelque chose à l'uniformité expérimentale, ou qui la négligent. - Examen des genres de la catégorie dans laquelle les êtres abstraits sont connus indépendamment de l'expérience.

Chapitre V. – Les théories pseudo-scientifiques (§633 à §841)

Comment, une théorie étant donnée, on remonte aux faits dont elle peut tirer son origine. - Examen de la catégorie de théories dans laquelle les entités abstraites reçoivent explicitement une origine étrangère à l'expérience. - Résumé des résultats obtenus par l'induction. - Les principaux consistent en ce que, dans les théories non logico-expérimentales (*c*), il y a une partie peu variable (*a*) et une partie très variable (*b*) ; la première est le principe qui existe dans l'esprit de l'homme ; la seconde est constituée par les explications données de ce principe et des actes dont il procède. - Éclaircissements et exemples divers. - Dans les théories qui ajoutent quelque chose à l'expérience, il arrive souvent que les prémisses sont au moins partiellement implicites ; ces prémisses constituent une partie très importante du raisonnement. - Comment de certains principes arbitraires (*a*) on s'est efforcé de tirer des doctrines (*c*). - Exemples divers.

Chapitre VI. – les résidus (§842 à §1088)

Si l'on suivait la méthode déductive, ce chapitre devrait figurer en tête de l'ouvrage. - Ressemblances et différences, quant aux parties (*a*) et (*b*), entre les sciences logico-expérimentales et les sciences non logico-expérimentales. - La partie (*a*) correspond à certains instincts, mais ne les embrasse pas tous ; en outre, pour déterminer les formes sociales, il faut ajouter les intérêts. Aspect objectif et aspect subjectif des théories. - Exemples de la méthode à suivre pour séparer (*a*) de (*b*). - On donne des noms (arbitraires) aux choses (*a*), (*b*) et (*c*), simplement pour faciliter l'exposé. - Les choses (*a*) sont appelées *résidus*, les choses (*b*) *dérivations*, les choses (*c*) *dérivées*. - Correspondant aux instincts, les résidus manquent de précision. - Analogie entre notre étude des phénomènes sociaux et celle de la philologie. - Cette analogie provient du fait que le langage est un des phénomènes sociaux. - Classification des résidus. - Examen des résidus de la I^e et de la II^e classes.

Chapitre VII. – Les résidus (suite) (§1089 à §1206)

Examen des III^e et IV^e classes.

Chapitre VIII. – Les résidus (suite) (§1207 à §1396)

Examen des V^e et VI^e classes.

Chapitre IX. – Les dérivations (§1397 à §1542)

Les hommes se laissent persuader surtout par les sentiments (résidus). - Comment les dérivations se développent. - Les dérivations constituent le matériel employé tant dans les recherches non logico-expérimentales que dans les recherches logico-expérimentales ; mais les premières supposent aux dérivations le pouvoir d'agir directement sur la constitution sociale, tandis que les secondes les tiennent uniquement pour des manifestations des forces ainsi agissantes ; elles recherchent, par conséquent, les forces auxquelles correspondent, plus ou moins rigoureusement, les dérivations. - La part que nous attribuons ici au sentiment a été reconnue, bien qu'assez peu distinctement, par plusieurs des auteurs qui ont étudié les sociétés humaines. - La logique des sentiments. - La démonstration des dérivations n'est très souvent pas le motif qui les fait accepter. - Classification des dérivations. - Examen des I^e, II^e et III^e classes.

Chapitre X – Les dérivations (suite) (§1543 à §1686)

Examen de la IV^e classe.

Chapitre XI. – Propriétés des résidus et des dérivations (§1687 à §2059)

Deux problèmes se posent : Comment agissent les résidus et les dérivations ? Dans quel rapport cette action se trouve-t-elle avec l'utilité sociale ? - Les raisonnements vulgaires soutiennent que les dérivations sont la cause des actions humaines, et parfois aussi des sentiments ; tandis que fort souvent les dérivations sont au contraire un effet des sentiments et des actions. - Les résidus en rapport avec les êtres concrets auxquels ils appartiennent. - Répartition et changements dans l'ensemble d'une société. - Les classes des résidus sont peu variables, les genres en sont beaucoup plus variables. - Formes et oscillations du phénomène. - Rapport entre les résidus et les conditions de la vie. - Action réciproque des résidus et des dérivations. - Influence des résidus sur les résidus. Influence des résidus correspondant à un même ensemble de sentiments. Influence des dérivations sur les résidus. - Considération des différentes classes sociales. - Les grands journaux. - Souvent nous nous imaginons que les dérivations sont transformées en résidus, tandis que c'est le contraire qui se produit. - Influence des dérivations sur les dérivations. - Rapport des résidus et des dérivations avec les autres faits sociaux. - Comment le désaccord entre les résidus et les principes logico-expérimentaux agit sur les conclusions. - Exemples. - Dans les matières non logico-expérimentales, le fait de raisonner en toute rigueur logique peut conduire à des conclusions ne concordant pas avec les faits, et le fait de raisonner avec une logique très défectueuse, en se laissant guider par le sentiment, peut conduire à des conclusions qui se rapprochent beaucoup plus des faits. - Différences entre la pratique et la théorie. - Comment des dérivations indéterminées s'adaptent à certaines fins (buts). - Exemples. - Mesures prises pour atteindre un but. - L'action exercée sur les dérivations a d'habitude peu ou point d'efficacité pour modifier les résidus. - Comment les mesures sociales sont acceptées. - Les mythes et, en général, les fins idéales. - Les fins idéales et leurs rapports avec les autres faits sociaux. - Classification des problèmes auxquels donnent lieu ces rapports. - Examen de ces problèmes. - Rapport entre le fait d'observer les règles de la religion et de la morale, et le fait de réaliser son propre bonheur. - Classification des solutions de ce problème. - Examen de ces solutions. - L'étude ainsi accomplie fournit un exemple de la vanité expérimentale de certaines doctrines fondées sur une prétendue grande utilité sociale. - Propagation des résidus. - Propagation des dérivations. - Les intérêts. - Le phénomène économique. - L'économie pure. - L'économie appliquée. - Plutôt que de déduire les théories de l'économie, il faut y faire des adjonctions. - Hétérogénéité sociale et circulation entre les diverses parties de la société. - Les élites de la population et leur circulation. - La classe supérieure et la classe inférieure, en général.

Chapitre XII. – Forme générale de la société (§2060 à §2411)

Les éléments et leurs catégories. - L'état d'équilibre. - Organisation du système social. - Composition des résidus et des dérivations. - Divers genres de mutuelle dépendance. - Comment on en peut tenir compte en sociologie. - Les propriétés du système social. - L'utilité et ses différents genres. - Maximum d'utilité d'un individu ou d'une collectivité. - Maximum d'utilité pour une collectivité. - Résidus et dérivations en rapport avec l'utilité. - Presque tous les raisonnements dont on use en matière sociale sont des dérivations. - Exemples. - Composition des utilités, des résidus et des dérivations. - L'histoire. - L'emploi de la force dans la société. - La classe gouvernante et la classe gouvernée en rapport avec l'emploi de la ruse et l'emploi de la force. - Comment la classe gouvernante s'efforce d'organiser sa défense. - La stabilité et la variabilité des sociétés. - Les cycles de mutuelle dépendance des phénomènes sociaux. - Le protectionnisme. - Divers genres de *capitalistes*. - Les *spéculateurs* et les *rentiers*. - Le régime politique. - La *démocratie*. - L'influence des gouvernements est d'autant plus efficace qu'ils savent mieux se servir des résidus existants ; elle est très souvent vaine, lorsqu'ils s'efforcent de les modifier. - Le consentement et la force sont le fondement des gouvernements. - Les gouvernements modernes. - La ploutocratie démagogique. - Dépenses pour consolider les divers régimes politiques. - Les partis politiques. - Les diverses proportions des résidus de la I^e classe et de ceux de la II^e chez les gouvernants et chez les gouvernés. - Les résultats économiques des différents régimes politiques. - Gouvernements qui font usage principalement de la force. - Gouvernements qui font usage principalement de la ruse. - Combinaisons de divers types. - Périodes économiques et périodes sociales. - Forme ondulatoire des phénomènes. - Oscillations des dérivations en rapport avec les oscillations sociales. - Erreurs habituelles qu'on commet en voulant les provoquer à dessein. - Mutuelle dépendance des oscillations. - Exemples. - L'ensemble social.

Chapitre XIII. – L'équilibre social dans l'histoire (§2412 à §2612)

La proportion des résidus de la I^e classe et de ceux de la II^e, considérée comme l'un des facteurs principaux de l'équilibre social. - Indices de l'utilité sociale. - Exemples divers. - L'équilibre des diverses couches sociales. - Comment les moyens employés pour le conserver agissent sur la proportion des résidus de la I^e classe et de la II^e, par conséquent sur l'équilibre social. - Exemples divers. - Étude de l'évolution sociale à Rome. - Analogies avec l'évolution de nos sociétés. - Comment la souplesse et la cristallisation des sociétés sont des phénomènes qui se succèdent mutuellement. - C'est là un cas particulier de la loi générale des phénomènes sociaux, qui ont une forme, ondulatoire.

Notes ajoutées par l'auteur à l'édition française

Table analytique des matières (contenues dans les deux volumes)

- I. Généralités
- 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

Supplément

Additions

Vilfredo Pareto (1917)

Traité de sociologie générale.

Édition française par Pierre Boven. Traduit de l'Italien. 1re édition, 1917.
Paris - Genève : Librairie Droz, 3e tirage français, 1968, 1 volume, 1818 pages.
Collection : Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, no 65.

1re édition italienne 1916 en 2 vol.
1re édition française 1917-1919 en 2 vol.
2e édition italienne: 1923 en 3 vol.
1re édition anglaise: 1935 en 4 vol.
2e tirage anglais : 1963 en 2 vol.
3e édition italienne: 1964 en 2 vol.
2e tirage français : 1965 en 2 vol.
3e tirage français: 1968 en 1 vol.

1968 by librairie Droz - 11, rue Massot - 1211 Genève (Suisse)
Imprimé en Suisse

[Retour à la table des matières](#)

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Présentation

[Retour à la table des matières](#)

Vilfredo Pareto, né à Paris en 1848 et mort à Céligny (Genève) en 1923, succéda à Léon Walras dans la chaire d'Économie politique de l'Université de Lausanne. Dans cette Université, il enseigna aussi la sociologie et la science politique.

Comme Marx et Freud, Pareto, bien que partant de points différents et ne visant aucun but concret, nous a montré un processus d'exploration de l'inconscient collectif. Il est indubitable qu'il l'a fait sans aucun respect de la raison, avec passion et violence polémique. Le fait que, comme le dit Raymond Aron, « il pense simultanément contre les barbares et contre les civilisés, contre les despotes et contre les démocrates naïfs, contre les philosophes qui prétendent trouver la vérité dernière des choses et contre les savants qui s'imaginent que seule la science a du prix », signifie-t-il vraiment que Pareto a voulu construire « la science contre la raison » ?

On peut en douter, si l'on croit que le fait d'indiquer les contingences, de montrer les contradictions, de mettre en évidence les irrationalités est déjà en soi une manière de les surmonter et donc de les vaincre. La critique de la raison ne démontre pas que Pareto la déprécie; au contraire, elle montre que la raison est intégrée dans une vision dans laquelle trouvent place, sans être soumis à un examen qualitatif et hiérarchisant, tous les éléments qui constituent concrètement l'action de l'homme.

Pareto qui nous montre, par son langage apocalyptique, que la vie est un enfer, que la cruauté est éternelle, que nous sommes les victimes de nos propres illusions et de nos propres mythes, Pareto qui nous pousse à voir comment les conflits et les équivoques sont ou peuvent être, ne nous aide-t-il pas à vivre en hommes sans préjugés, responsables et courageux, insensibles à la rhétorique, aux utopies et aux mythes, à être jaloux et orgueilleux de notre liberté ?

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Remarque sur la présente édition numérique

[Retour à la table des matières](#)

Pour faciliter la lecture du texte de Pareto, nous avons placé en fin de chapitre les notes de bas de page très longues, certaines s'étalant parfois sur plusieurs pages. Les notes plus courtes se retrouvant en bas de page.

On peut accéder aux longues notes de bas de page par hyperlien et revenir à l'appel de note également par hyperlien.

L'auteur avait ajouté, à la fin du texte de l'édition française parue en 1917, d'autres notes. Nous les avons insérées dans le texte en mentionnant qu'il s'agissait de notes ajoutées à l'édition française par l'auteur lui-même.

On retrouve aussi, à la fin du volume une section **ADDITIONS** comprenant plusieurs notes. Le texte original ayant été achevé en 1913, l'éditeur n'a pas permis à l'auteur de modifier le texte. Ces notes se retrouvaient donc à la fin du volume. Nous les avons insérées à la fin de chacun des chapitres concernés en mentionnant qu'il s'agissait d'additions. Nous avons inséré ces notes dans le texte, avec la mention appropriée. Le lecteur pourra accéder à ces **ADDITIONS** par des hyperliens appropriées, ces additions ayant été placées à la fin de chacun des chapitres concernés.

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Préface

Par Raymond Aron
Membre de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne

[Retour à la table des matières](#)

Voici donc, grâce aux Éditions DROZ, offert de nouveau aux lecteurs de langue française, cet ouvrage, monumental ou monstrueux – peut-être monumental et monstrueux – qui ne suscite plus les passions qu'il éveillait jadis mais qui n'a pas encore trouvé sa place dans l'histoire de la sociologie ou de la philosophie politique. Peut-être cette réédition va-t-elle, comme je le souhaite, rouvrir un débat auquel la lassitude ou l'indifférence, mais non un accord, même partiel, ont provisoirement mis fin. Je crains pourtant que ce débat demeure, une fois de plus, sans conclusion. Partisans et ennemis échangeront leurs arguments faute d'avouer leurs émotions. Les centristes, parmi lesquels je me range, ceux qui refusent l'excès d'honneur – chef-d'œuvre de l'esprit humain – ou d'indignité – collection d'âneries – ne parviendront pas à s'imposer tant, à première vue, un jugement extrême paraît, en cette circonstance, plus probable qu'un jugement mesuré.

Les savantes introductions de Giovanni Busino décourageraient un préfacier, même plus érudit que je ne le suis, de toute tentative pour rivaliser avec lui. D'autre part, le *Traité* n'a plus besoin de présentation, un demi-siècle après sa publication. Qu'il me soit donc permis de poser une question et une seule : pourquoi le *Traité* continue-t-il à partager le destin hors série de son auteur ? Pourquoi les passions mal éteintes ? Pourquoi tant de gloire et tant d'obscurité ? Pourquoi livre maudit ? Pourquoi n'est-il ni reconnu, comme les livres de ses contemporains, Max Weber ou Émile Durkheim, ni méconnu comme ceux de tant d'autres,

Duprat, Worms ou même Tarde, que les historiens de la sociologie lisent par obligation mais dont les sociologues ignorent l'enseignement ?

À cette question, de multiples réponses s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit. La première m'a été donnée par un des plus brillants sociologues de la jeune génération qui avait découvert Pareto par l'intermédiaire des leçons que je lui avais consacrées dans *Les grandes doctrines de sociologie historique*, version primitive des *Étapes de la pensée sociologique*. « Il est ennuyeux », m'a-t-il dit. La remarque m'a intéressé parce qu'elle m'a surpris. Ma surprise surprendra peut-être à son tour le lecteur. Personne a-t-il jamais lu le Traité d'un bout à l'autre, sans sauter une seule ligne ? Bien entendu, je ne m'étonne pas que la répétition indéfinie, sous des formes diverses, du même argument, l'accumulation des exemples ou des illustrations fasse naître l'ennui. Mais si ma mémoire ne me trompe pas, j'échappais à l'ennui, au temps de ma jeunesse, en sautant les paragraphes, ou en parcourant les pages qui n'apportaient rien de nouveau. L'importance des thèmes ou l'irritation que me causait l'agressivité de ton soutenait l'attention en quête de l'essentiel – cet essentiel que Pareto, curieusement, s'ingénie à dissimuler sous le foisonnement de son érudition ou de sa verve. Il n'en reste pas moins que le *Traité* risque d'ennuyer dès le moment où il cesse d'exaspérer (le petit groupe des admirateurs mis à part).

Au-delà de cette première réponse se dessine, en contre-point, la réponse classique : Pareto, aujourd'hui comme de son vivant, demeure victime de ceux qu'il a brocardés, les intellectuels et, en particulier, les moralistes et les philosophes d'un côté, les idéalistes, révolutionnaires, démocrates (disons, en langage moderne, les hommes de gauche) de l'autre. Je distingue les deux groupes parce que Pareto les maltraite également mais non de la même manière.

Ayant posé, une fois pour toutes, que seule la pensée logico-expérimentale avait une valeur scientifique ou ressortissait à la catégorie de la conduite logique, Pareto se refuse à entrer dans l'univers intellectuel de la philosophie. Qu'il s'agisse de Platon, de Kant ou de Hegel, « il fait l'idiot », il cite telle ou telle phrase obscure pour le commun des mortels de la *Phénoménologie* ou de la *Logique* (il n'a que l'embarras du choix) et il en fait des gorges chaudes, il la tourne en ridicule. Les philosophes qui se sont donnés tant de peine au long des années, pour comprendre ce que Hegel a voulu dire, supportent impatiemment – qui ne les comprendrait ? – le souverain mépris affecté par le Marquis, moins incapable de comprendre qu'il ne vent le paraître et peut-être plus engagé qu'il ne se l'avoue à lui-même dans la compétition avec le Prince de la culture italienne de l'époque, Benedetto Croce. En tout cas, je connais maints philosophes qui rectifieraient ma formule : « il faisait l'idiot » en ajoutant : « il n'avait pas besoin d'effort pour y parvenir ».

Certes, la critique des philosophies, rabaisées au niveau des idéologies, Marx ou Nietzsche l'avait pratiquée bien avant Pareto. Pourquoi donc ceux qui glosent infatigablement sur la critique marxiste ou nietzschéenne marquent-ils tant de répulsion (ou d'indifférence) à l'égard de la critique parétienne ? Un disciple de Pareto donnerait, je crois, deux raisons qui toutes deux comportent une part de vérité. Marx et Nietzsche *démasquent* la philosophie en un langage suffisamment philosophique pour suggérer une nouvelle philosophie ou, du moins, une nouvelle manière de philosopher. *Le Capital* qui, en tant que traité d'économie, appartient à l'économie classique anglaise, n'a cessé, depuis un siècle, d'être enrichi, éclairé ou obscurci de commentaires, grâce à un vocabulaire dont Pareto n'a pas de peine à montrer les équivoques. Qu'est-ce que la substance de la valeur ? En quoi la valeur se confond-elle avec le prix ou s'en distingue-t-elle ? Nulle obligation pour les philosophes parisiens, de rien savoir de l'économie ou d'interroger le réel : la formation rhétorique suffit pour prendre part à la controverse dont Pareto (et sur ce point il a raison) a montré l'insignifiance. De même, le

retour éternel, le renversement des valeurs, le surhomme, tous les thèmes auxquels aboutit la réflexion nietzschéenne renouvellent, à la faveur de leur obscurité (pour d'autres raisons peut-être) l'interrogation philosophique. Peut-être n'en va-t-il pas autrement de la non-philosophie parétienne. Peut-être toute non-philosophie porte-t-elle en filigrane une philosophie. Mais la philosophie impliquée par la non-philosophie parétienne, il est vrai, se discerne malaisément et, à supposer qu'elle existe, repousse les philosophes.

Ajoutons que le ton de cette non-philosophie reste autrement insupportable pour les philosophes que celui de la non-philosophie de Marx ou de Nietzsche. Ces derniers prennent les philosophes au sérieux. Ni l'un ni l'autre ne les tournent en dérision. Ils donnent tous deux à la rupture avec la tradition un accent pathétique. Pareto, fidèle à sa décision « de faire l'idiot » traite les philosophes comme Voltaire faisait de Leibniz, sans le charme et surtout la brièveté du conteur. Un philosophe tolère à la rigueur la non-philosophie mais non l'idée que la philosophie ne tire pas à conséquence.

La conclusion politique de la non-philosophie marxiste se situe à gauche, celle de la non-philosophie nietzschéenne prête à controverse. La conclusion parétienne passe, à juste titre, pour aussi équivoque que la conclusion nietzschéenne. Mais, de toute manière, quelle que soit l'interprétation que l'on retienne, elle tape sur les nerfs des intellectuels en général et des intellectuels de gauche en particulier. Selon une des interprétations, possibles et courantes, le parétisme remplit, pour la bourgeoisie, la fonction du marxisme pour la classe ouvrière mais avec une différence, et fondamentale : elle invite la bourgeoisie à la violence (ou, si l'on préfère à la résistance et, en cas de besoin, à la résistance violente) mais elle ne lui ouvre pas, à l'horizon, la perspective d'une société sans classes ou sans exploitation. Classe dirigeante en une société qui, semblable à toutes les sociétés, comprend une minorité maîtresse du pouvoir et de ses privilèges, elle est contrainte, dès lors qu'elle a le courage de regarder en face son destin, de choisir entre la défense de son pouvoir et le consentement au sort qui, à travers l'histoire, « cimetière des aristocraties », fut celui de tant d'autres classes dirigeantes : périr par l'abus des jouissances, de l'humanitarisme, de la ruse, voire par l'excès de la civilisation ou des résidus de la première classe. L'appel à l'énergie nationale, dans le style de Barrès, rallie certains intellectuels de droite, tout en indisposant la plupart des intellectuels de gauche, les *Réflexions sur la violence*, avec les distinctions, plus subtiles que convaincantes, entre la force et la violence gardent une clientèle, limitée mais fidèle, de tous les côtés. Pareto a pu inspirer des fascistes et, pour cette raison, il provoquait en moi, il y a trente ans, des sentiments plus hostiles qu'aujourd'hui (comme le professeur Busino l'a remarqué). Cependant, à l'époque même, je ne niais pas que n'importe quel parti, ouvrier ou bourgeois, conservateur ou révolutionnaire, pouvait se réclamer de lui, avec plus ou moins de raison. Extrémiste par le ton et le style, agressif à l'égard de tout et de tous, Pareto, finalement, professe des opinions modérées ; le régime le moins mauvais, et aussi le moins probable (ou le moins durable) combine, en proportions convenables, résidus de la première et de la deuxième classe, libertés intellectuelles pour le petit nombre et valeurs morales ou patriotiques dans le peuple.

Bien plus, n'importe quel lecteur composera aisément un florilège de citations à la gloire des socialistes. « Si les 'bourgeois' étaient animés du même esprit d'abnégation et de sacrifice en faveur de leur classe que le sont les socialistes en faveur de la leur, le socialisme serait loin d'être aussi menaçant qu'il l'est actuellement. La présence de la nouvelle élite dans ses rangs est précisément attestée par les qualités morales que ses adeptes déploient et qui leur a permis de traverser victorieusement les rudes épreuves de nombreuses persécutions » (*Systèmes socialistes*, 1, pp. 61-62). Et, de la lutte de classes, Pareto donne au même endroit, une définition que n'aurait désavouée ni Georges Sorel ni même un libéral de vieille souche : « Le sentiment de bienveillance qu'éprouvent les hommes envers leurs semblables, et sans

lequel la société n'existerait probablement pas, n'est nullement incompatible avec le principe de la lutte des classes. Une défense même très énergique de ses propres droits peut parfaitement s'allier au respect de ceux du voisin. Chaque classe, si elle veut éviter d'être opprimée, doit avoir la force de défendre ses intérêts, mais cela n'implique point qu'elle doive avoir pour but d'opprimer les autres classes ; au contraire, l'expérience pourrait lui apprendre qu'un des meilleurs moyens de défendre ses intérêts est précisément de tenir compte avec justice, équité et bienveillance de ceux des autres. »

Toutes les raisons de l'antiparetisme – et rien n'empêche d'en trouver d'autres – ne suffisent pas à expliquer la destinée posthume du *Traité*. D'autres raisons, proprement intellectuelles, déterminent, me semble-t-il, la réticence des sociologues. Je n'ai pas la prétention, en quelques pages, de découvrir le secret qui échappe depuis tant d'années aux commentateurs les plus qualifiés. Je voudrais seulement, à mon tour, proposer quelques hypothèses.

Pareto, en tant que sociologue, se définit, me semble-t-il, à la fois par l'audace de l'amateur et le goût du syncrétisme (ou, si l'on est plus favorable, par une tentative de synthèse). Bien qu'il ait enseigné à Lausanne et qu'il ait eu une carrière académique, il n'est pas de formation universitaire et il n'a jamais eu le style ou l'esprit d'un professeur. Ingénieur de formation, frustré dans ses ambitions ou ses illusions politiques, disciple de Walras et passionné d'économie mathématique, lecteur infatigable des auteurs latins et grecs en même temps que des livres et des journaux de son temps, il appartient à une catégorie sociale en voie de disparition : l'aristocrate qui se voue à la science sans pour autant se tenir lui-même pour un professionnel ou s'enfermer à l'intérieur d'une discipline académique. Le mépris qu'il affiche à l'égard de tant de ses collègues tient peut-être moins à la misanthropie qu'à l'humeur de l'homme de qualité.

Amateur de vieille famille, causeur de bonne compagnie, il se réclame de la science comme ses deux illustres contemporains, Émile Durkheim et Max Weber, qui se sont ignorés l'un l'autre et dont les historiens depuis T. Parsons ont pris l'habitude de le rapprocher. En un sens, ils peuvent être caractérisés tous les trois comme *scientistes* si l'on définit le mot équivoque par l'affirmation que la science, et la science seule, atteint à la vérité ou à la validité universelle. En ce sens particulier, les Trois, que j'ai appelés la *génération du tournant du siècle*, sont tous les trois scientistes. En revanche, ni Max Weber ni Vilfredo Pareto ne sont scientistes, si ce terme implique une confiance totale ou exclusive dans la science, qu'il s'agisse de réorganiser la société ou de convertir à la rationalité la conduite des hommes. Seul des Trois, Durkheim espérait fonder sur la science une morale ou une politique. Max Weber opposait radicalement jugements de fait et jugements de valeur selon l'enseignement du kantisme ou du néokantisme : il pensait soustraire la sociologie à la subjectivité des jugements de valeur en opposant ces derniers à la *référence aux valeurs*, première démarche de la constitution de l'objet scientifique. Il comptait sur la science pour éclairer l'action, pour aider à prévoir les moyens adaptés aux fins, les conséquences probables de nos décisions mais, en dernière analyse, il invitait chacun à choisir librement son dieu ou son démon. Quant à Pareto, il jugeait bien inutile d'inciter ses lecteurs à réserver les droits de la décision ou de la passion : à cet égard, les hommes n'avaient pas besoin d'encouragement, ils obéiraient toujours aux sentiments plus qu'au savoir logico-expérimental. Bien plutôt conviendrait-il de les aider à élargir la place, toujours et inévitablement limitée, qu'ils donnent aujourd'hui à ce savoir.

Le problème central qui se posait aux Trois du tournant du siècle – et qui peut-être continue à se poser – se formulait dans les termes suivants : à quelle sorte d'intelligibilité peut atteindre la science des sociétés ou encore la science des conduites sociales, conduites dont le sociologue qui assimile rationalité et vérité scientifique devra reconnaître la non-rationalité ?

En quoi consiste la connaissance scientifique de conduites non-scientifiques ? Quel est le « cadre » qui rendra intelligible l'apparence incohérente du social ? Quelle est la spécificité de l'intelligibilité proprement sociologique ?

La réponse donnée par Durkheim à ces questions oscille entre deux pôles que marque, à une extrémité *De la division du travail social*, à une autre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Dans le premier de ces livres, il prolonge la tradition saint-simonienne ou comtiste et il tend à construire le fait social macroscopique de telle sorte que la totalité soit posée la première et que les conduites des individus paraissent déterminées par le contexte ou les institutions. Dans le deuxième de ces livres, le fait social lui-même, parcellaire ou global, tend à se confondre avec les valeurs collectives elles-mêmes, avec les significations immanentes aux expériences vécues par les consciences, socialisées par leur rassemblement ou leurs relations.

Les réponses de Max Weber et de Vilfredo Pareto ont, me semble-t-il, un même point de départ : la conduite économique conçue comme modèle de la conduite que l'un appelle rationnelle par rapport à une fin (*zweckrational*) et l'autre *logique*. (Peut-être Max Weber, qui avait reçu une formation juridique, prenait-il aussi certaines relations légales pour modèle de la rationalité.) Weber et Pareto visent également à construire un objet scientifique à partir des conduites non-logiques et, en même temps, à mesurer l'efficacité causale, dans le cours de l'histoire, des conduites non-logiques. Or la construction weberienne demeure au centre des spéculations philosophiques ou méthodologiques, la construction paretienne n'intéresse presque plus personne bien que Parsons, dans son premier grand livre *The structure of social action*, décèle plusieurs erreurs chez Weber sans en apercevoir aucune chez Pareto. Faut-il imputer cette proscription à la seule antipathie, politique ou idéologique, des sociologues ?

Reprenons pour point de départ la conduite que Pareto appelle logique, celle du sujet économique en son type idéal : le consommateur ou le spéculateur emploie un moyen – son argent – en vue d'une fin à la fois définie et consciente, la satisfaction que lui apporteront les biens acquis. La délibération – le rapport moyen-fin – se déroule dans la conscience comme les événements – l'acte et ses conséquences – se produisent dans la réalité. En fait, le sujet économique se trompe maintes fois dans ses spéculations et il ne connaît pas lui-même clairement ses échelles de préférence. La conduite économique n'en reste pas moins la plus proche du modèle logique, défini par la congruence entre l'aspect subjectif et l'aspect objectif du rapport moyen-fin. À partir de là, on conçoit d'un côté l'économie pure, élaboration rigoureuse et schématique de l'équilibre économique dans l'hypothèse d'une conduite logique des acteurs (il faut ajouter d'autres hypothèses relatives à la fluidité du marché) ; de l'autre côté la sociologie avec la double fonction d'étudier les conduites non-logiques aussi bien que les conduites logiques et de saisir l'ensemble du système social et non par le seul sous-système économique, les « intérêts » ne figurant plus qu'à titre d'une des variables entre les quatre variables principales (résidu, dérivation, hétérogénéité sociale, intérêts) et représentant pour ainsi dire le sous-système économique.

L'édifice du *Traité* repose donc tout entier sur une base étroite et peut-être fragile : l'opposition du logique et du non-logique. La première difficulté apparaît dans la définition même. Les actions dites logiques « sont logiquement unies à leur but, non seulement par rapport au sujet qui accomplit les opérations, mais encore pour ceux qui ont des connaissances plus étendues » (paragraphe 149). Pareto n'aurait pas hésité à reconnaître que les connaissances progressent et que, selon les connaissances des observateurs, le rapport moyen-fin peut sembler logique ou non-logique. Mais, du même coup, surgit une difficulté que Pareto, selon toute probabilité, n'ignorait pas pour la simple raison qu'elle saute aux yeux : le sociologue a-t-il le droit de mesurer le caractère logique ou non-logique des actions

humaines en les rapportant à des connaissances non accessibles aux acteurs ? Ce qui, dans les actions non-logiques, ne ressortit pas à la pensée logico-expérimentale s'explique-t-il nécessairement, en dernière analyse, par le sentiment ?

Deux remarques, faites en passant dans les quelques paragraphes du chapitre II consacrés aux actions non-logiques, révèlent certains présupposés de l'analyse. « Il est probable », écrit-il, « qu'il existe chez les sauvages et les barbares plusieurs actions du 1^{er} genre [l'action n'a ni but objectif ni but subjectif] et du 3^e genre [but objectif mais non subjectif], mais les voyageurs voulant coûte que coûte connaître la cause des actions qu'ils observent, finissent par obtenir, d'une manière ou d'une autre, quelque réponse qui les fait passer dans le 2^e et le 4^e genre (non-oui et oui-non) (paragr. 154). Exemple d'une action du 1^{er} et du 3^e genre, une citation d'Hésiode : «N'urine pas à l'embouchure d'un fleuve qui se jette dans la mer ni dans une fontaine. Il faut l'éviter. N'y soulage pas ton ventre : cela vaut mieux. » Le précepte de ne pas souiller les fleuves à leur embouchure appartient au 1^{er} genre. On ne voit aucun but objectif ni subjectif à l'action d'éviter cette souillure. Le précepte de ne pas souiller les fontaines appartient au 3^e genre. Il a un but objectif qu'Hésiode ne pouvait connaître mais que les modernes connaissent : c'est le fait d'éviter la diffusion de certaines maladies ». N'importe quel ethnologue d'aujourd'hui sera embarrassé par une telle remarque ou tenté de sourire à la lecture de ces lignes. Sous une forme extrême, celles-ci trahissent le préjugé de la philosophie des Lumières ou d'un certain positivisme : seul relève du raisonnement ou de la raison la pensée de type logico-expérimental, (qui paraît telle à nos yeux), tout le reste appartient au sentiment dont les résidus sont l'expression. La logique secrète qui se dissimule derrière la végétation exubérante des mythes et les coutumes apparemment bizarres, Pareto ne veut pas et ne peut pas les découvrir puisqu'il l'élimine au point de départ, d'abord en postulant que le non-logique obéit aux sentiments, ensuite en se livrant à une analyse à la fois générale et parcellaire. Il classe les résidus, eux-mêmes mêmes isolés grâce à un découpage des ensembles de conduites ou de croyances.

Certes, il n'ignore pas la logique inconsciente de certaines conduites humaines : au paragraphe 158, quand il cherche l'équivalent de l'instinct animal, il prend l'exemple des phénomènes linguistiques: « La formation du langage humain n'est pas moins merveilleuse que les actions instinctives des insectes. Il serait absurde de prétendre que la théorie grammaticale ait précédé la pratique du langage... On ne saurait admettre que les Grecs se soient réunis, un beau jour, pour décréter la conjugaison de leurs verbes. L'usage seul en a fait un chef-d'œuvre. » La logique inconsciente des langues, Pareto la connaît mais il s'en désintéresse. Trois thèmes, dans le *Traité*, retiennent son attention : *la validité exclusive de la pensée logico-expérimentale* et la critique des théories qui dépassent l'expérience ou ne méritent pas d'être considérées comme scientifiques, l'analyse et la classification des *résidus* et des *dérivations*, enfin le thème de *l'équilibre social général*.

Si pertinentes que puissent être les critiques des théories qui ne se soumettent pas aux règles de la pensée logico-expérimentale, elles me semblent, aujourd'hui encore, lasser la patience du lecteur pour une raison simple : le critère employé implique « logiquement » les conclusions de la critique. Avec la méthode qu'il emploie, Pareto n'a évidemment aucune peine à moquer tour à tour Platon, Aristote ou Hegel et à recourir à la logique des sentiments (paragr. 513) pour rendre compte de ce qui lui paraît échapper à la seule logique valable, celle du raisonnement et de l'expérience.

La distinction logique non-logique, appliquée sans référence aux métaphysiques, aux systèmes de croyance des diverses époques, prolonge la tradition comtiste et la loi des trois états. Supérieur à Comte par la connaissance et la maîtrise de la méthode logico-expérimentale, il pousse plus loin encore un postulat rationaliste : passant de la structure de la

pensée à la motivation, il attribue au sentiment ce dont la méthode logico-expérimentale ne rend pas compte et il manque ainsi ce que les ethnologues et les historiens philosophes, tel Bachelard, nous ont aidé à comprendre : le devenir de l'esprit humain.

La partie centrale du *Traité*, de toute évidence, est constituée par les chapitres VI, VII, VIII, IX, X, XI, qui traitent des résidus et des dérivations. Rien n'interdit au lecteur de passer du chapitre II au chapitre VI, en sautant les chapitres intermédiaires qui enrichissent le livre mais rendent plus difficile à suivre la ligne de la démonstration. Sur ce point encore, pourquoi Pareto a-t-il si peu de disciples bien que la plupart de ses idées directrices puissent être aisément acceptées ? Une fois de plus, j'ai tendance à trouver la solution du problème, la force et la faiblesse de Pareto, dans un certain refus de la visée historique et même de la visée sociologique, dans une certaine application de la méthode analytique et généralisante.

J'appelle *analytique* la méthode parietienne par opposition à la méthode dite aujourd'hui celle des *systèmes*. Pareto établit une classification des résidus à la manière dont les linguistes établissaient une classification des radicaux d'une langue (il use lui-même de la comparaison). Il ne cherche pas le système des résidus en une société singulière ou même dans l'histoire tout entière, il ne dispose, pour mettre en lumière l'originalité d'une société ou d'une époque, que d'une notion vaguement quantitative, la prédominance des résidus d'une classe ou d'une autre, en particulier des résidus de la première ou de la deuxième classe.

T. Parsons qui, parmi les sociologues contemporains, a marqué le plus de bienveillance à Pareto, est parvenu à discerner les lignes maîtresses de *la structure de l'action sociale* dans le *Traité* ; il a suggéré qu'une étude détaillée de la classification des résidus rétribuerait largement la peine qu'elle imposerait, il n'a pas procédé lui-même à cette étude que le Professeur Busino appelle lui aussi de ses vœux. Je voudrais ici moins trancher le débat que l'ouvrir.

Première remarque, évidente mais de portée considérable. Comme le caractère logico-expérimental ne s'applique qu'au rapport moyen-fin, la détermination des fins échappe, par définition, à la pensée logico-expérimentale. Aucun ordre social ne se fonde sur la seule raison scientifique, aucune conduite n'est tout entière logique, elle est logique par référence à des buts dont le choix échappe à la science ou à la pensée logico-expérimentale. À cet égard, la conduite économique ne diffère pas des autres conduites. L'économiste prête aux acteurs des échelles de préférence qu'il tient pour des données. Le calcul économique intervient à partir de ces données. L'ophélimité ne se prête à une quantification que par l'intermédiaire de la monnaie, signifiant universel des biens entre lesquels les individus choisissent librement, selon leurs échelles de préférence. En théorie, la conduite de celui qui, consciemment, limite son effort sans ignorer qu'il limite par là même son revenu mérite d'être appelé logique au même titre que la conduite de l'entrepreneur, en quête de la maximisation de son profit ou du boursier qui accepte le risque de perte en vue d'un gain éventuellement considérable.

Sur cette ligne de pensée, Pareto apparaît comme ayant opéré une discrimination entre la logique de l'action (ou de la relation moyen-fin) et la discrimination des fins qui elle-même renvoie soit aux motivations (ou sentiments) soit au contexte social ou au milieu naturel. Mettons l'accent sur la discrimination, explicite dans le *Traité* entre non-logique et illogique : les résidus apparaissent, sous cet angle, comme l'équivalent des volontés valorisantes, ou des affirmations de valeurs à partir desquelles le raisonnement oriente la conduite. Du même coup Pareto prend sa place dans l'histoire des doctrines : il surmonte le rationalisme selon lequel la pensée logico-expérimentale pourrait offrir le modèle d'un ordre social ou régler la conduite des individus, il surmonte aussi le darwinisme social, enclin à interpréter le devenir et les conflits sociaux à la lumière des phénomènes biologiques. Les acteurs sociaux ne se confondent ni avec des êtres de raison ni avec des êtres d'instinct. La raison n'enseigne pas

aux hommes ce qu'ils doivent vouloir ; les hommes n'obéissent ni à des impulsions aveugles, ni même à la raison inconsciente, responsable du chef-d'œuvre des langues. Individus et sociétés ont une nature mixte, toujours portés à donner une apparence logique à des actions ou à des pensées qui ne le sont pas effectivement, toujours mus par des résidus (ou des sentiments qui s'expriment dans des résidus) mais toujours aussi dissimulant leurs résidus sous des raisonnements et donnant peu à peu, lentement, une place accrue à la méthode logico-expérimentale dans la pensée et dans l'action. Max Weber, il est loisible de le plaider, a moins clairement saisi la discrimination nécessaire entre la structure interne de l'action (coordination des moyens en vue d'une fin) et la détermination des fins ou la motivation de la conduite. Une action affective ou traditionnelle n'exclut pas, en théorie, un rapport logique entre moyen et fin. Le plus souvent une action traditionnelle ne comportera pas cette congruence entre le déroulement de la délibération et le déroulement des faits, entre la subjectivité et l'objectivité. Il demeure que la rationalité finale (*Zweckrationalität*) porte sur la structure interne de l'action plutôt que sur la motivation, tandis que les types affectif ou traditionnel se caractérisent par une certaine motivation.

Si Pareto avait écrit dans le même style que Parsons, cette interprétation, vraie en tant que telle, convaincrait plus aisément. Certes, aucun des moments de la démonstration ne prête à contestation : non-logique ne signifie pas illogique ; aucun but en tant que tel ne peut être dit logique puisque seul le rapport entre le moyen et la fin tombe sous l'alternative de logique et de non-logique. Toutes les motivations, tous les idéaux sont en tant que tels non-logiques. Un ordre social, quel qu'il soit, a pour fondement la logique des sentiments, non la méthode logico-expérimentale. Mais Pareto dit-il la même chose que Weber ou Parsons en utilisant le terme de non-logique et non celui des systèmes de valeurs ou de volonté d'idéal ?

Un paretien me répondra que le maître ne cesse de mettre en garde contre les mots. Combien de fois ne répète-t-il pas que les lettres remplaceraient avantageusement les mots si cette substitution n'entraînait pas pour le lecteur une peine inutile. Mais il s'agit ici de beaucoup plus que du choix des mots. La catégorie du non-logique englobe à la fois les erreurs (même commises par les savants), les mythes, les coutumes symboliques, les illusions ou utopies politiques ou sociales, les affirmations de valeur, les croyances religieuses ou humanitaires. Inévitablement cet amalgame accentue la résonance irrationaliste du *Traité*. De plus et surtout, Pareto, pas plus que ses partisans ou adversaires, ne s'intéresse à ce que Parsons recherche avec une patience infatigable, la structure de l'action sociale, il s'intéresse à la classification des résidus et des dérivations, d'une part, à l'équilibre social de l'autre.

Je me suis souvent interrogé sur la portée que Pareto attribuait ou qu'il convient d'attribuer à la classification des résidus. Les textes, à cet égard, laissent place à l'équivoque. Les résidus ne sont pas les sentiments, ils en sont l'expression. Ils résultent d'une construction scientifique et parfois on a l'impression que la distinction entre résidus n'a qu'une signification toute relative. Aussi bien dans l'*Introduction des Systèmes socialistes* que dans le premier chapitre du Manuel, Pareto évoque les familles de sentiments qui se transforment simultanément, soit qu'une variété de sentiments se renforce alors qu'une autre s'affaiblit, soit qu'une famille (ou, selon le vocabulaire du *Traité*, une classe de résidus) l'emporte à une période donnée. De ces deux cas, une page de l'introduction des *Systèmes socialistes* (I, p. 33) nous donne des exemples. Commentant les remarques d'Alexis de Tocqueville sur l'irrégion à la veille de la Révolution française, il écrit : « L'ampleur de l'oscillation des sentiments religieux en général était bien moindre que celle qui s'observait pour une des formes spéciales de ces sentiments, c'est-à-dire pour la religion chrétienne. » Et, un peu plus loin : « Actuellement, en 1901, nous sommes encore dans la période ascendante de l'intensité des sentiments religieux. Leur recrudescence n'a profité qu'en faible partie aux anciennes religions ; une nouvelle religion : le socialisme, et d'autres croyances humanitaires du même

genre, le spiritisme, etc. en ont eu presque tout le bénéfice ». En d'autres termes, il semble bien que l'interprétation quasi réaliste des résidus, presque confondus avec les sentiments qui font mouvoir les hommes tels des marionnettes (mais des marionnettes qui parlent et raisonnent), ait précédé l'élaboration subtile du concept des résidus dans le *Traité*. Dans la deuxième partie de celui-ci, Pareto tend à revenir à la formulation première. Le facteur décisif de l'équilibre social ou de la forme générale de la société, c'est la proportion des résidus de la première et de la deuxième classe, dans les masses et dans l'élite. Or ces deux classes, selon l'usage qui en est fait pour l'explication du devenir historique, ne diffèrent pas essentiellement de ce que l'on appellerait, dans le langage courant, esprit de science, de critique, de scepticisme d'un côté, esprit religieux, patriotique, familial, traditionnel de l'autre. Les classes de résidus ou les familles de sentiments constituent *le fond*, la spécificité religieuse ou politique, scientifique ou littéraire de ces résidus, la forme.

En bref, si la classification des résidus n'a pas, me semble-t-il, suscité autant de commentaires et de recherches que d'autres parties du *Traité*, c'est qu'elle ne remplit pas une fonction majeure dans la théorie sociologico-politique, origine à la fois de la gloire et de la malédiction de Pareto. Tout, dans cette classification, tend au premier abord à surprendre. Les mots employés varient de classe à classe, Pour la première, le terme employé est instinct, pour la troisième besoin, pour la quatrième et la cinquième le terme de résidus, pour la deuxième et la cinquième, persistance des agrégats et intégrité de l'individu et de ses dépendances. Faut-il ou non attacher de l'importance à ces nuances (peut-être inconscientes) de vocabulaire ? Les résidus en rapport avec la sexualité constituent une classe à part, ils se rapprochent du pur instinct qui, dans la mesure où il ne donne pas lieu à des mises en forme pseudo-logique, sortent du champ qu'explore Pareto. De même, le besoin de manifester ses sentiments paraît plutôt une condition quasi instinctive de la conduite sociale qu'une classe particulière de résidus. Il reste donc essentiellement quatre classes, les deux premières, instinct de combinaison et persistance des agrégats qui constituent la conceptualisation d'une antithèse que Pareto avait cru observer depuis longtemps et qui obsédait l'homme politique frustré autant que le sociologue. Les classes IV et V se rapportent l'une et l'autre à la dualité individu-collectivité que l'économiste, disciple de Walras et influencé par le darwinisme social, ne pouvait pas ne pas tenir pour l'antinomie fondamentale et de la sociabilité et des oscillations historiques.

La distinction des quatre classes présente une signification immédiatement saisissable : les résidus de la première dérivent d'un instinct qui incite l'homme à multiplier les combinaisons, les unes accidentelles et superstitieuses (le vendredi 13 est de mauvais augure) les autres susceptibles de frayer la voie à la science. Par l'instinct de combinaison l'homme progresse, innove, apprend, diffère des animaux (qui n'ont qu'une faible capacité d'apprendre) et devient proprement humain. De même, tout aussi clairement, la persistance des agrégats (qui n'est pas appelée instinct) couvre l'ensemble des résidus qui tendent à maintenir les rapports multiples entre les hommes et les hommes, les hommes et les choses. La première classe permet l'invention, la deuxième fonde la conservation.

Les deux classes les plus importantes – l'humanité ne peut se passer ni de l'invention (on de l'apprentissage) ni de la conservation (ou de la tradition) – ont été probablement conçues par Pareto avant l'élaboration du *Traité*, elles apparaissent déjà clairement dans le *Manuel* et les *Systèmes socialistes* et elles interviennent seules, ou presque, dans la dernière partie du *Traité*, dans la théorie de *l'équilibre général*. Mais la discrimination des genres laisse l'esprit incertain tant ceux-ci paraissent hétérogènes.

Prenons l'exemple de la première classe. Le deuxième genre (I-_) groupe les combinaisons de choses semblables ou contraires. Il est donc défini par la nature des combinaisons,

par la signification des contenus. Il fait songer aux vieilles lois de l'association des idées. En revanche les trois derniers genres (I-, I-, I-) s'appellent *besoin d'unir les résidus*, *besoin de développement logique*, *foi en l'efficacité des combinaisons*, ils apparaissent donc comme des modalités de l'instinct de combinaison, plus proches du fond que de la forme, différents des résidus que caractérise la spécificité des objets combinés, choses ou idées. Certes, l'énumération des genres ne m'apparaît pas quelconque et la distinction des genres permet à Pareto de proposer une interprétation d'innombrables pratiques, mythes, sacrifices, magie. Mais de même que les lois de l'association des idées n'expliquent aucune association de manière satisfaisante parce qu'elles expliquent toutes les associations, de même le recours à des résidus donne tout à la fois un sentiment d'intelligibilité et d'insatisfaction. D'une certaine manière, Pareto procède à la manière de Levy-Brühl : il oppose la pensée affective à la pensée logico-expérimentale, mais il va plus loin que Levy-Brühl. Le même instinct de combinaison anime la pensée logico-expérimentale et « les divagations » mythiques et magiques ; la méthode par laquelle les hommes, à travers les siècles, ont condamné ce qu'ils n'aimaient pas et exalté ce qu'ils aimaient n'a pas changé. « Longtemps, en Europe, tout ce qui était bien était placé sous la protection de la « sagesse des ancêtres ». Aujourd'hui tout ce qui passe pour bon est attribué au 'Progrès'... Pour désigner des hommes dangereux, voués au mal, on disait autrefois que c'étaient des « hérétiques » ou des « excommuniés ». Aujourd'hui on dit que ce sont des « réactionnaires ». Tout ce qui est bon est « démocratique » ; tout ce qui est mauvais est « aristocratique » (paragr. 933) ».

Le texte, caractéristique de la manière paretienne, aide à saisir les deux réactions que suscite ce genre d'analyse. Réaction politique ou idéologique d'abord : ceux qui traitent leurs adversaires de réactionnaires appartiennent le plus souvent au nombre des laïcs ou des anticléricaux. Ils en veulent à Pareto d'être « mis dans le même sac » que les prêtres ou les croyants, ils n'acceptent pas d'être assimilés à ceux dont ils dénoncent la superstition. Or, en un sens, Pareto a évidemment raison : progressistes ou marxistes disqualifient leurs adversaires en les appelant « réactionnaires » ou « impérialistes » exactement comme les cléricaux s'efforçaient de ruiner moralement et parfois de persécuter ceux qu'ils accusaient d'hérésie. L'esprit d'orthodoxie n'a pas disparu avec la foi transcendante. Mais, en dehors de toute irritation, une autre critique vise, et peut-être légitimement, la méthode paretienne. Que vaut la distinction du fond et de la forme ? Jusqu'à quel point l'explication par la logique des sentiments atteint-elle l'essentiel ou, plus simplement, les aspects les plus intéressants ? Les ethnologues n'auraient aucune peine à retrouver, dans toutes les sociétés qu'ils étudient, les classes et les genres de résidus, en particulier les genres classés dans les deux premières classes. Mais la mise au jour de ces résidus équivaldrait-elle, à leurs yeux, à la compréhension ou à l'explication de ce que Pareto nomme « extravagances » (il s'agit de propriétés exceptionnelles prêtées à certains hommes) ?

En d'autres termes, quelle est la valeur explicative de la référence aux « résidus » ? Quelle est la valeur logique de la séparation des « résidus » ? En quel sens ces résidus peuvent-ils être dits séparables ? La discrimination de la partie constante – résidus ou sentiments – et de la partie variable – dérivations –, même admise pour vraie, favorise-t-elle l'interprétation scientifique des conduites non-logiques ? Il va sans dire que ces interrogations ne présentent pas un caractère rhétorique mais scientifique. De la réponse qui leur est donnée dépend moins la vérité que la portée des propositions générales que Pareto ne se lasse pas de répéter. La plupart des sociologues et ethnologues suivent un autre chemin que celui de Pareto moins parce qu'ils nient les affirmations de ce dernier que parce qu'ils recherchent d'autres sortes d'intelligibilité.

La même sorte d'analyse, appliquée aux genres des résidus de la deuxième classe, conduirait, me semble-t-il, à des résultats analogues. La tendance qui commande la deuxième

classe s'oppose à l'instinct de combinaison et en constitue la contre-partie ou le complément nécessaire. Les différents genres d'agrégats qui persistent se définissent d'abord par le contenu des termes qui forment l'agrégat (comme le contenu des termes combinés), rapports des hommes avec des hommes, avec des lieux, rapports des vivants et des morts, des morts avec des objets qui leur ont appartenu. Ensuite, viennent des résidus tout proches des dérivations, *objectivation des sentiments, personnification*. Inévitablement, Pareto termine sur la similitude fondamentale des phénomènes religieux à toutes les époques. « Le terme de *socialisme*, a représenté et représente encore quelque chose de grand, de puissant, de bien-faisant ; 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 'social' participent à l'essence divine. »

Les classes IV et V exigeraient une étude plus complexe et méritent plus d'attention qu'elles n'en ont reçue, bien qu'elles ne jouent pas de rôle dans la théorie de l'équilibre général. Les deux classes se répondent manifestement l'une à l'autre comme la première et la deuxième, et de manière tout aussi imparfaite. En effet, toutes les combinaisons de la première classe pourraient être conservées par la tendance à la persistance des agrégats. La IV^e classe englobe les résidus en rapport avec la sociabilité, autrement dit qui rendent la société possible, cependant que la V^e comprend ceux qui animent l'individu soucieux de maintenir ou retenir son intégrité.

La subdivision en genres de la IV^e classe, sans s'imposer avec évidence, s'explique par la question que se pose, semble-t-il, Pareto : quels sentiments rendent possible la vie en commun, pacifique, des membres d'une collectivité ? Dès lors, il reprend des concepts, plus ou moins courants dans le vocabulaire de la philosophie ou de la sociologie politique : *uniformité, pitié et cruauté, dévouement* (tendance à imposer à soi-même un mal pour le bien d'autrui), *hiérarchie* et enfin *ascétisme* (qui intéresse et irrite Pareto, aristocrate porté à l'hédonisme). Ces différents thèmes renvoient tantôt à *l'instinct de combinaison*, tantôt à la *persistance des agrégats* et, simultanément, ils ont pour origine les réflexions (ou passions) de Pareto, observateur de son époque. Les sociétés doivent imposer une discipline (persistance des agrégats) mais la néophobie ou refus de la nouveauté les met en danger par refoulement excessif de l'instinct de combinaison. Les sociétés profitent de la bienveillance que l'homme éprouve à l'égard de son semblable, mais la sensiblerie humanitaire compromet l'ordre, annonce l'avènement des violents et permet de prévoir les grandes tueries.

Quant à la V^e classe – intégrité de l'individu et de ses dépendances elle est le complément de la précédente, l'accent mis cette fois sur la personnalité et ses biens, non sur la sociabilité et ses exigences. « Cet ensemble de sentiments qu'on appelle les « intérêts » est de la même nature que les sentiments auxquels correspondent les résidus du présent genre. » Ces résidus, eux aussi, se conjuguent parfois avec les résidus de la II^e classe (paragr. 1216) pour susciter des « sentiments vifs et puissants » (« idéal de justice ») ; quand ils expriment le sentiment d'égalité – « sentiment vif, actif, puissant précisément parce qu'il ne se rapporte pas à une abstraction... mais aux intérêts directs des personnes qui veulent se soustraire à des inégalités qui leur sont contraires et en instituer d'autres en leur faveur » (paragr. 1227), ils s'opposent non à tout ordre social mais à un ordre social établi et tendent à s'unir à des résidus de la première classe : conscience critique et égoïsme vont normalement, sinon nécessairement, ensemble.

Si brèves soient-elles, ces analyses autorisent les conclusions, provisoires et interrogatives, que je soumets au lecteur. La distinction des classes et des genres de résidus ne me paraît ni arbitraire ni rationnellement inéluctable. Suggestive et personnelle, elle reflète la personnalité de Pareto, ses catégories, ses problèmes, les jugements portés sur son époque et sur l'humanité. Elle présente, grossis pour ainsi dire, les qualités et les défauts de la synthèse paretienne. Il vise le fond et non la forme, le général et non le particulier, les résidus qui constituent la nature même de l'homme social ou qui créent les antinomies de tout ordre communautaire, non la structure d'un homme historique ou d'une communauté. Les propositions que l'auteur lui-même présente comme une première approximation, comparable à la simplification de la théorie économique, sont-elles vraies ou fausses ? À supposer même qu'elles soient vraies, quelle en est la portée ? Que vaut l'explication des innombrables rites de purification par les résidus de la V^e classe, c'est-à-dire par les résidus de l'intégrité de l'individu et de ses dépendances ? La méthode qui va des conduites non-logiques aux résidus, ceux-ci étant l'intelligibilité que dissimulent les apparences et que découvre le savant, peut-elle être suivie par l'ethnologue ou l'historien ? Ou cette méthode a-t-elle servi, une fois pour toutes, à l'homme qui la conçut pour édifier le système dans lequel se réconcilient les talents et les passions, multiples et contradictoires, d'une personnalité hors série ?

La dernière partie du *Traité* dans laquelle s'unissent une philosophie sceptique de l'histoire et la tradition machiavélienne s'intègre au système paretien grâce aux mêmes postulats de méthode : l'opposition de la forme et du fond (ou, en un autre langage, du superficiel et de l'essentiel, de la diversité des expériences vécues d'une part, de la constance des phénomènes fondamentaux de l'autre), le concept d'équilibre, emprunté à la mécanique et à l'économie, la notion d'action réciproque substituée à celle de causalité. Il suffit ensuite de tenir l'hétérogénéité sociale (ou distinction de l'élite et de la masse) pour un trait structurel de toute société connue, de caractériser les élites par la prédominance de la I^{re} ou de la II^e classe de résidus ou la propension à l'emploi d'une technique ou d'une autre (les renards et les lions), de tirer de l'expérience statistique la courbe de la répartition des revenus (constance économique qui confirme la constance de l'hétérogénéité sociale et s'explique probablement, d'après Pareto, par les inégalités biologiques entre individus) pour aboutir non pas au fascisme ou à la démocratie mais, indifféremment, selon les circonstances on l'humeur du disciple, à celle-ci ou celui-là.

Les résidus constituaient le plan de l'intelligibilité, au-delà des conduites non-logiques. Les cycles de mutuelle dépendance remplissent la même fonction scientifique dans la théorie de l'équilibre général et des fluctuations de la société prise globalement. Là encore, les mêmes questions s'élèvent : l'interprétation s'accorde-t-elle avec l'expérience ? À supposer que cet accord existe, quelle est la force explicative, la portée de la théorie ?

Toutes ces interrogations par lesquelles j'aimerais orienter le débat tendent vers un point central : Pareto ne s'est-il pas fait de la pensée logico-expérimentale une conception trop étroite ? Or cette conception commande à la fois le sujet et l'objet du *Traité*, la curiosité du sociologue et l'interprétation de la société. Celui qui « possède des connaissances plus étendues » définit le non-logique. La congruence du subjectif et de l'objectif, donc la méthode logico-expérimentale, délimite le domaine du logique et, par exclusion, les résidus et dérivations. Les sentiments meuvent les individus et les groupes, la logique de la science élargissant avec peine, au long des siècles, la zone toujours étroite de son efficacité. Cette même logique des sentiments anime à leur insu les réformateurs sociaux et les révolutionnaires, tous ceux qui, en quête d'une société idéale, reconstitueront, sur les ruines d'une organisation abattue et sur le cadavre d'une élite vaincue, une nouvelle hiérarchie et une autre classe dirigeante. Enfin, la constance de la hiérarchie et l'hétérogénéité sociale condamnent, pour cause d'illusion, de cynisme ou d'hypocrisie, les humanitaires ou les prophètes.

La science de Pareto vise et atteint le fond – mouvement de circulation des élites – par delà la forme – celle qui domine dans la société où le mouvement a lieu, « dispute des lettrés en Chine, lutte politique à Rome, controverse religieuse au Moyen-Âge, lutte sociale de nos jours » (*Systèmes socialistes*, I, p. 55). À n'en pas douter, la plupart de ceux qui critiquent cette dichotomie du fond et de la forme, de la circulation des élites, tenue pour essentielle, et des spécificités de cette lutte, considérées comme secondaires, admirent le procédé équivalent lorsque Marx l'applique, appelant lutte de classes ce que Pareto appelle circulation des élites. La fureur qu'éveille ce dernier s'explique, bien souvent, par la logique des sentiments : le *Traité* semble fournir des arguments aux bourgeois partisans de la répression violente ; à la différence de Marx, il n'allume aucune lueur d'espoir, « la circulation des élites durera aussi loin que peuvent s'étendre nos prévisions dans l'avenir » (*Systèmes socialistes*, I, p. 73). Mais une raison scientifique justifie aussi la critique du *Traité* : Pareto s'interdit pour ainsi dire l'accès aux expériences vécues qui retiennent l'attention de l'historien, dont Max Weber s'efforçait de ressaisir la signification ou la structure inconsciente. En présentant une esquisse de l'organisation, propre à toute société, il tend implicitement, sinon explicitement, à réduire l'importance des formes diverses qui dissimulent le fond commun ou constant. Or l'équivalence du constant et de l'essentiel ne va pas de soi. Bien loin d'être évidente, elle traduit une vision du monde, un système de valeurs que Pareto lui aussi, à la manière de ceux qu'il dénonce si volontiers, transfigure en vérité scientifique.

Certes, je n'ignore pas la réponse que me fera un disciple de Pareto : le *Traité* ne prétend pas épuiser la matière, il s'offre à nous comme une reconstruction simplifiée, il n'interdit ni l'analyse d'une société en sa totalité singulière ni la critique des dérivations ou des conduites non-logiques (rites ou mythes) en leurs particularités. Réponse valable à condition d'ajouter qu'en cette éventualité l'ethnologue ou le sociologue cherchera moins les résidus ou la proportion des résidus des diverses classes ici ou là que le système des relations intelligibles, sous-jacentes aux conduites ou au système social. La méthode paretienne répond mieux aux exigences de la synthèse qu'aux recherches particulières, que mèneraient les disciples mêmes du maître.

Nous voici au terme de ce long itinéraire, avec une réponse hésitante à la question que nous nous étions posée. Pareto a, dans le *Traité*, uni en une seule œuvre tous les éléments de sa pensée, tout l'acquis d'une vie de savant, de politicien frustré, d'aristocrate amer, d'observateur lucide, de misanthrope et d'épicurien. Par la discrimination radicale de la vérité et de l'utilité, il se donne le droit de soumettre les dérivations à une critique impitoyable sans pour autant leur dénier un rôle, inévitable et légitime, dans la pratique. Par l'affirmation de la constance des phénomènes fondamentaux, il condamne les rêves ou les ambitions des réformateurs, sans exclure que la violence des révolutionnaires ou la foi des pseudo-prophètes n'ait finalement un effet bienfaisant : l'indignité d'une élite affecte plus gravement la société que tout autre mal. Or l'indignité d'une élite ne tient pas à l'immoralité mais à l'oubli des rudes leçons de la science. « L'être vivant qui craint de rendre coup pour coup et de répandre le sang de son adversaire, se met, par là même, à la merci de cet adversaire... Il n'est peut-être pas, sur notre globe, un seul pied de terre qui n'ait été conquis par le glaive et où les peuples qui l'occupent ne se soient maintenus pas la force. Si les nègres étaient plus forts que les Européens, ce seraient les nègres qui se partageraient l'Europe, et non les Européens l'Afrique » (*Systèmes socialistes*, I, p. 38). Et, un peu plus loin : « Le droit a commencé par la force d'individus isolés, il se réalise maintenant par la force de la collectivité, mais c'est toujours par la force » (*Ibid.*, I, p. 39). De Machiavel à Darwin, de Walras à la ploutocratie parlementaire, Pareto a mis, dans ce *Traité* monumental et monstrueux, toutes ses idées et toutes ses humeurs, l'invocation à la méthode logico-expérimentale conférant une

unité, réelle ou apparente, à un rassemblement, synthétique ou syncrétique. Comment la réaction à l'œuvre ne prendrait-elle pas un caractère aussi personnel que l'œuvre elle-même ?

Tous les thèmes scientifiques du *Traité*, résidus et dérivations, circulation des élites, lions et renards, spéculateurs et rentiers, lutte de classes, décadence de la bourgeoisie, condamnation, ironique ou indignée, des métaphysiques et de la démoploutocratie, le sociologue d'aujourd'hui les trouve ou les retrouve dans d'autres livres de Pareto, chez d'autres auteurs. Marx, Nietzsche, Max Weber, enseignent à « démasquer » tout aussi radicalement que Pareto les complaisances intéressées ou les volontés de puissance. Après le fascisme et le national-socialisme, après Staline et la « nouvelle classe », les Européens n'ont plus besoin de leçons sur les nécessités éternelles de l'énergie ou de la violence. Quant à l'instrument de la synthèse, la méthode logico-expérimentale telle que l'interprète Pareto pour saisir les résidus, la distinction de l'élite et du grand nombre, pour opposer la constance du fond et la diversité des formes, la plupart des sociologues, même les plus soucieux de scientificité, l'utiliseraient autrement ou, du moins, affirmeraient qu'il comporte un autre usage. Ils ne se résigneraient pas à une vision du monde plus désenchantée que celle de Max Weber, et qui se donne pour la conclusion de la science.

Je viens d'affirmer que toutes les réactions au *Traité* gardent un caractère personnel : je ne saurais sans me contredire mettre cette préface en dehors de la loi commune. Qu'il me soit permis d'avouer que les événements, en leur grossièreté, ont donné trop souvent, depuis un demi-siècle, raison à Pareto pour que j'ose méconnaître la clairvoyance que l'observateur doit souvent au pessimisme. Quant aux sentiments de Pareto, il en est un au moins avec lequel je n'ai pas de peine à sympathiser. À la fin du chapitre IX des *Systèmes socialistes*, nous lisons les lignes suivantes : « Le problème de l'organisation sociale ne peut se résoudre par des déclarations reposant sur un idéal plus ou moins vague de justice mais seulement par des recherches scientifiques. » Combien souscriraient, en dépit de toutes les discussions, à cette profession de foi ! Pareto ajoute : « pour trouver le moyen de proportionner les moyens au but, et, pour chaque homme, l'effort et la peine à la jouissance, en sorte que le minimum de peine et d'effort assure au plus grand nombre possible d'hommes le maximum de bien-être ». Le rationaliste se mue en économiste – et ce dernier précise que cet énoncé du problème, « loin d'être précis et rigoureux, ne deviendrait tel que grâce aux théories de l'économie pure ». Je doute que l'économie pure résolve jamais le problème de l'organisation sociale et l'auteur du *Traité* n'en doutait pas moins que moi. N'importe : l'homme de la philosophie des Lumières, qui met au-dessus de tout la science et la vérité, perce d'un coup sous le sceptique ou le pamphlétaire. Pareto n'est devenu le caricaturiste impitoyable d'une humanité déraisonnable et raisonneuse qu'après les démentis infligés par la vie à ses espoirs rationalistes. La science logico-expérimentale des conduites non-logiques est issue de la contradiction entre l'espoir rationaliste et l'expérience de la vie sociale. Quel sociologue ne se reconnaîtrait dans cette contradiction, immanente tout à la fois à son projet et à son objet ?

À Madame JANE RÉGIS

Hommage de

Vilfredo Pareto

[Retour à la table des matières](#)

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Chapitre I

Préliminaires

[Retour à la table des matières](#)

§ 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 par l'auteur : [A1](#)] ; peu et même pas du tout les moyens qu 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 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

¹ Dans le premier chapitre du *Manuel*, on trouvera exposés, spécialement au point de vue de l'économie politique, certains sujets touchés ici à propos de la sociologie.

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 prémisse 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 ¹.

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

¹ Pour plus de détails, voir : GUIDO SENSINI : La teoria della Rendita. – PIERRE BOVEN : Les applications mathématiques à l'économie politique.

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 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 v 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.

¹ Cette classification, à peine ébauchée ici, sera amplement étudiée dans les chapitres suivants.

§ 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 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 ;

¹ Il y a des théories qui n'ont que l'apparence logico-expérimentale, mais dont le fond ne possède pas ce caractère. Voir § 407 et sv., un exemple particulier et très important de ces théories pseudo-logico-expérimentales. Proprement, elles ont leur place parmi les théories non logico-expérimentales.

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

10

dépasse en quelque sorte les limites de ce domaine 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 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 ».

¹ Manuel, I, 36 et sv.

² Manuel, I, 41 : « Il est absurde d'affirmer, comme certains le font, que leur foi est plus scientifique que celle d'autrui. La science et la foi n'ont rien de commun, et celle-ci ne peut pas contenir plus ou moins de celle-là. »

§ 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 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'expriment ces termes aussi admirables qu'incompréhensibles pour moi, ici je ne m'occupe pas de science.

¹ A. VERA : Introduction à la philosophie de Hegel.

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 » 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.

¹ Manuel, I, 33.

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.

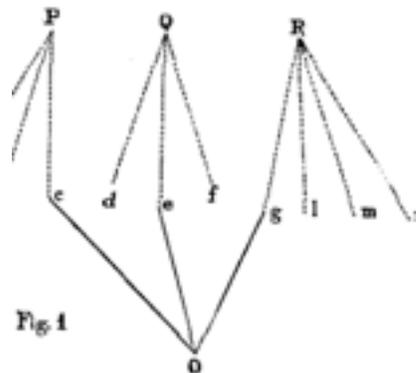


Figure 1

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

Soit O , un phénomène concret (Fig. 1). Séparons-y, par analyse, divers faits : c, e, g, \dots . Le fait c et ceux qui lui sont analogues, c'est-à-dire a, b, \dots 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, \dots donnent une autre théorie Q ; et les faits g, l, m, n, \dots 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, \dots 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, \dots . C'est une erreur de vouloir englober dans l'économie politique les parties sociologiques C, g, \dots , 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, \dots .

§ 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 but¹.

§ 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.

¹ *Manuel*, III, 228.

§ 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 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 ou 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 t ; 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 discours 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,

¹ *Manuel*, III, 226 ; *Systèmes*, t. I, p. 338 et sv.

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 incontestablement 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 ¹. Nous tiendrons aussi pour certain, – davantage ou moins ? je ne sais – que les croisés durent leur

¹ CIC. ; *De div.*, 1, 85 (77) : Quo tempore, cum signifer primi hastati signum non posset movere loco, nec quidquam proficeretur, plures cum accederent, Flaminius, re nuntiata, suo more neglexit. Itaque tribus bis horis concisus exercitus, atque ipse interfectus est.

victoire d'Antioche à la protection céleste, dont le signe concret fut la sainte lance ¹. 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 ².

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 ³.

§ 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 ⁴.

§ 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

¹ MICHAUD ; *Hist. des croisades*, t. I, 1. III « (p. 356) Beaucoup de croisés attribuèrent la victoire remportée sur les Sarrasins à la découverte de la sainte lance. Raymond d'Agiles atteste que les ennemis n'osaient approcher des bataillons au milieu desquels brillait l'arme miraculeuse. » En note : « Raymond d'Agiles ajoute qu'aucun de ceux qui combattaient autour de la sainte lance, ne fut blessé. Si quelqu'un me dit, ajoute-t-il, que le comte d'Héraclé, porte-étendard de l'évêque, fut blessé, c'est qu'il avait remis l'étendard à un autre et qu'il s'était un peu éloigné. »

² *Manuel*, I, 45, 51.

³ L'expérience règne jusque dans la mathématique. Il est en effet bien connu que l'analyse moderne a démenti plusieurs théories tenues pour certaines, à cause de l'intuition de l'espace.

⁴ *Systèmes socialistes*, II, p. 71 et sv. *Manuel*, p. 35, note 1 ; p. 14, note 1.

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 épars 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 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.

¹ Par exemple, à propos d'Héraclite, ZELLER, *Phil. der Griech.*, I, p. 658, note justement que lorsque ce philosophe est conduit à des hypothèses qui sont en contradiction avec les résultats connus par nos sens, il ne reconnaît pas la fausseté de ces hypothèses, comme aurait fait un empirique, mais déclare que les sens nous trompent, et que la raison seule nous donne des connaissances certaines.

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*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.

¹ P. BOVEN ; *Les appl. math. à L'éc. pol.* : « (p. 106) D'abord quelques définitions [de Walras]. Celle de la valeur est intéressante : « La *valeur d'échange* est la propriété qu'ont certaines choses de n'être pas obtenues ni cédées gratuitement, mais d'être *achetées* ou *vendues*, reçues et données en certaines proportions de quantité contre d'autres choses. » (p. 107). Cette « propriété qu'ont certaines choses » paraît être du domaine de la physique ou de la métaphysique. Ce n'est pas la même chose que le prix.... On sent que l'auteur est embarrassé de nous dire ce que c'est que cette propriété ; il tourne autour de la chose, la qualifie, la classe, indique les conditions dans lesquelles on la rencontre et comment elle se comporte ; mais il ne nous la montre que sous un verre dépoli. »

§ 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 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.

¹ V. PARETO : *L'Économie et la Sociologie*, dans *Rivista di Scienza*, 1907, n. 2 : « Ce terme [valeur] a fini par indiquer une entité métaphysique, mystique, qui peut tout signifier, parce qu'elle ne signifie plus rien du tout. Déjà Stanley Jevons, voyant les équivoques sans nombre auxquelles donnait lieu ce terme, avait proposé de le bannir de la science. Depuis lors le dégât est encore devenu plus grand, si c'est possible, * et l'usage de ce terme pourrait peut-être à l'avenir servir à distinguer les ouvrages d'économie politique non scientifiques, des ouvrages scientifiques. »

* « Nous avons trouvé dans un traité d'économie politique publié récemment que « le prix est une manifestation concrète de la valeur ». Nous connaissions déjà les incarnations du Bouddha ; il faut y ajouter les incarnations de la valeur. Avec cette admirable phraséologie, on pourra dire que le chat est la manifestation concrète de la félinité, et l'eau la manifestation concrète du principe liquide. Mais qu'est le *principe liquide* ? Hélas ! nous l'ignorons. »

§ 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 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 ². 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 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

¹ La façon dont Boèce, traduisant Porphyre, pose le problème, est très connue : *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis undis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia dicer recusabo.*

² Voir ce raisonnement au §485.

proposition : « A doit 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 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 par l'auteur : [A2](#)]

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 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 [voir : (§ 69 note 4)]. Mais nous étudierons ces raisonnements comme des faits sociaux, et nous aurons même à résoudre un problème singulier : trouver comment de prémisses

¹ Manuel, I, 39, 40, pp. 26-27.

² Manuel, I, 42-48.

³ Manuel, I, 4 et sv.

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) ¹.

§ 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 ² ; 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.

¹ *Manuel*, I, 14, 30. J'ai donné de nombreux exemples de cette méthode des approximations successives, dans le *Cours* et le *Manuel*. Pour la sociologie, on en trouvera un bon, dans : MARIE KOLABINSKA ; *La circulation des élites en France*. L'auteur a eu le mérite de ne s'occuper que des parties principales du phénomène, en laissant de côté les secondaires. C'est la seule façon dont on peut construire une théorie scientifique, au mépris des divagations faciles de la littérature éthique, qu'on persiste à nommer Sociologie. On trouvera beaucoup d'autres exemples d'approximations successives, dans le présent ouvrage.

² Par conséquent, nous nous abstenons de porter aucun jugement sur la discussion engagée entre l'orthodoxie catholique et les modernistes, au sujet de cette inspiration. C'est une chose qui sort du domaine expérimental où nous voulons rester. Nous devons seulement observer que l'interprétation des *modernistes* ne saurait être rattachée aux sciences positives.

§ 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 [voir : (§ 75, note 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 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 [voir : (§ 77 note 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 [voir : (§ 77 note 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. [voir : (§ 77 note 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 ² 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 ³.

¹ *Cours*, t. I, 198, p. 102.

² *Cours*, t. II, 965, pp. 322-323.

³ La définition de la « diminution de l'inégalité des revenus » est donnée dans le *Cours*, t. II, 965 ¹, p. 320.

Voir en outre Manuel, p. 389 et sv. – G. SENSINI ; La teoria della Rendita p. 342 à 353 et spécialement la note 185 ⁴, p. 350.

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*¹, 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

¹ Édition italienne du *Manuel*.

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 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 ², 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).

¹ Voir à ce propos Le mythe vertuiste.

² Allant contre le courant général des sciences sociales actuelles, ce livre sera sévèrement blâmé par tous ceux qui, habitués à suivre ce courant, ferment leur esprit aux innovations. Ces personnes jugent une théorie en se posant cette question : « Est-elle d'accord avec les doctrines que je tiens pour bonnes ? » Si oui, elles la placent, elle aussi, parmi les bonnes ; sinon parmi les mauvaises. Il est donc manifeste que le présent ouvrage, étant en plein désaccord avec leurs théories, est certainement mauvais. Il trouvera peut-être plus d'indulgence parmi les jeunes gens qui n'ont pas encore l'esprit encombré des préjugés de la

§ 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 (§ 87 note 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 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

science officielle, et chez ceux qui jugent une théorie en se posant la question : « Est-elle d'accord avec les faits ? »

Je crois m'être assez clairement exprimé pour que le lecteur sache désormais que je recherche exclusivement cet accord, et que je ne m'occupe pas d'autre chose, ni de près ni de loin.

¹ Un savant personnage demandait à l'un de mes élèves si *ma science* était démocratique ! On a dit et écrit qu'elle était *socialiste* ; un autre a prétendu qu'elle était *réactionnaire*. La science qui recherche seulement les uniformités (lois) des faits n'est rien de tout cela : elle n'a aucune épithète ; elle se contente de rechercher ces uniformités et rien d'autre. Personnellement, j'ai été partisan de la liberté économique, dans le *Cours* ; mais dans le *Manuel*, j'ai abandonné cette attitude et m'en abtiens, quand je m'occupe de science.

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 ¹ ; pourtant, en certains cas,

¹ Manuel 1, 20.

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 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

¹ Il y a encore des professeurs d'économie politique qui répètent comme des perroquets que les lois physiques n'ont pas d'exceptions, tandis que les lois économiques en ont. Telle est leur ignorance ! Et, comme par un fait exprès, il y en a qui, en disant que les lois physiques sont dépourvues d'exceptions, citent celle des corps qui diminuent de volume en se refroidissant !

voulons avoir quelque chose de moins variable, de plus, constant. Pour procéder scientifiquement, on considère certaines moyennes ; on fait certaines interpolations 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* 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.

Par exemple, en mathématique, il est déjà utile de savoir que $\frac{22}{7}$ 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 $\frac{22}{7}$ et $\frac{333}{106}$.

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 ³. 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

¹ C'est une des nombreuses formes de la méthode des approximations successives (§69-9°, 540).

² *Manuel*, III, 29, 30 (p. 156 et sv.) ; .35 (p. 159).

³ *Manuel*, p. 10. On pourrait dire, pour contenter les hégéliens : on a observé que de nouveaux concepts s'ajoutent sans cesse à celui que les hommes se créent d'un phénomène, à un moment donné et cette série paraît, autant qu'on peut le connaître, devoir être indéfinie.

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 psychique¹. 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

¹ Cette empreinte, à vrai dire très peu nette, des faits dans notre esprit, constitue tout ce qu'il y a de vrai (expérimentalement) dans les théories qui attribuent une valeur scientifique à l'intuition. Elle sert à connaître la réalité, comme une mauvaise, parfois une très mauvaise photographie peut servir à connaître un endroit quelconque. Quelquefois, au lieu d'une photographie, même très mal faite, on n'a qu'une image fantaisiste.

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 (§143¹). 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, reparait 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 »¹ ; et tandis qu'il affirme l'existence de l'inconnaissable, il veut, par une plaisante contradiction, en connaître au moins quelque chose².

§ 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

¹ *Premiers Principes*, II, chap. III, §46: « Troisièmement, la pensée n'étant possible que sous relation, la réalité relative ne peut être conçue comme telle qu'en connexion avec une réalité absolue ; et la connexion de ces deux réalités étant également persistante dans la conscience, est réelle au même sens que les termes qu'elle unit sont réels. » Toute l'œuvre de Spencer est pleine de semblables concepts.

² Voici un exemple pris au hasard. *Premiers Principes*, II, chap. III, §48 : « Si telle est notre connaissance de la réalité relative, qu'avons-nous à dire de l'absolue ? Une seule chose : c'est qu'elle est un mode de l'Inconnaissable uni à la matière par la relation de cause à effet. » Il y a des gens qui croient comprendre cela.

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 diminuait, 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 (§62¹) ; 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 [voir : (§ 118 note 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 ¹. 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).

¹ Au point de vue historique pur, cela a lieu seulement pour les choses nouvelles. Pour celles qui ressemblent déjà plus ou moins à des choses déjà connues, on choisit le plus souvent le nom de ces choses, en se contentant de lui donner un sens plus précis, qui peut souvent différer considérablement du sens admis par le langage vulgaire

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 précis¹ ; 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*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 politique³.

§ 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

¹ On voudra bien se rappeler ce qui a été dit déjà au §108. Il n'y a rien d'absolu dans la science logico-expérimentale, et le terme *précis* signifie ici: avec *la plus petite erreur possible*. La science s'efforce de rendre la théorie aussi proche que possible des faits, tout en se rendant compte qu'on ne peut obtenir une coïncidence *absolue*. Si, parce qu'elle est irréalisable, quelqu'un repousse aussi la coïncidence approximative, il n'a qu'à émigrer de ce monde concret, où tout n'est qu'approximatif.

² *Manuel*, édit. franc., p. 556, note 1.

³ Sur d'autres erreurs nées du défaut de précision des mots et sur les logomachies de l'économie littéraire, voir *Manuel*, p. 219, note 1 (III, 178) – p. 246 (III, 227) – p. 329, note 1 (V, 70) – p. 333, note 1 (V, 81) – p. 391, note 1 (VII, 24), – p. 414 (VII, 79) – p. 439, note 1 (VIII, 11) – p. 544, note 1 (Appendice, 6) – p. 636, note 1 (Appendice, 108) – p. 638, note 1 (Appendice, 108). – Mais voir surtout GUIDO SENSINI; *La teoria della Rendita* ; et PIERRE BOVEN ; *Les applications mathématiques à l'Économie politique*.

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*.

§ 122. L'état intermédiaire, dans lequel l'individu, ayant bu un premier verre de vin, se dispose à en boire un second, c'est-à-dire dans lequel l'action de *A* et de *B* n'est pas encore achevée, s'exprime en mécanique, en disant que l'équilibre n'est pas encore atteint. L'état dans lequel le désir et la crainte ont produit leur effet de telle manière que notre homme ne boit plus de vin, s'exprime en mécanique, en disant que l'équilibre est atteint. On peut, par analogie – non par identité – employer aussi ce terme d'équilibre, pour le phénomène économique ou social.

§ 123. Mais une analogie n'est pas une définition ; et nous en contenter, pour indiquer le sens de l'équilibre économique ou social, serait nous exposer volontairement à des erreurs aussi nombreuses que faciles. Il faut donc donner une définition précise de cet équilibre économique ou social. Le lecteur la trouvera au chapitre XII.

§ 124. En maintenant cette définition, on peut changer comme on veut le mot *équilibre* ; les raisonnements restent les mêmes. Par exemple, au lieu d'appeler *A* et *B* *forces*, ou pourrait leur donner le nom de *choses agissantes* ou bien encore de *choses* (1) ; au lieu d'*équilibre*, on pourrait désigner l'état défini tout à l'heure par [mot grec :] ou bien encore par état *X*; et tous les raisonnements où figurent les termes *forces* et *équilibres* subsisteraient tels quels.

§ 125. C'est donc une grande erreur que de dire, comme l'a fait certain auteur, que quand je traite d'équilibre, je parle d'un état qui me paraît meilleur qu'un autre, parce que l'équilibre est meilleur que le manque d'équilibre !

§ 126. On peut employer par analogie d'autres termes de la mécanique, en économie et en sociologie. Considérons une société dans laquelle existe la propriété privée. Nous pouvons nous proposer d'étudier les formes possibles de cette société, en maintenant la condition de l'existence de la propriété privée. De même, d'autres relations existant entre les phénomènes nous donnent d'autres conditions que l'on peut supposer respectées ou non. Il existe, en mécanique, des phénomènes analogues, et ces conditions se nomment liaisons. Par analogie, nous pouvons nous servir de ce terme en économie politique ou en sociologie. Il serait d'ailleurs inutile de le faire, et mieux vaudrait ne pas employer le mot liaisons, s'il n'y avait pas d'autres analogies.

§ 127. Considérons un système de points matériels, réunis par certains liens, et sur lequel agissent certaines forces *A*, *B*, *C*,... Les positions successives des points seront déterminées

par les forces, dans la mesure compatible avec les liaisons. Supposons une collectivité d'individus. On y trouve certaines conditions, comme la propriété privée, la liberté ou l'esclavage, des connaissances techniques, des richesses, des connaissances scientifiques, une religion, etc. ; en outre, certains désirs, certains intérêts, certains préjugés des hommes, etc. On peut supposer que les états successifs de cette collectivité sont déterminés par l'action de ces éléments et dans la mesure compatible avec les conditions posées.

§ 128. Nous pourrions donc, par analogie – non par identité – appeler cette collectivité un système social ou un système économique, et dire que certaines forces agissent sur lui, qui déterminent les positions des points du système, compatibles avec les liens. L'emploi de ces termes n'a d'autre motif que la brièveté, et, comme toujours, on peut leur en substituer d'autres, à volonté.

§ 129. En mécanique, le passage d'un état à un autre s'appelle mouvement. On peut user du même terme en sociologie. Si, en mécanique, nous supposons donnés les liens et les forces, les mouvements du système sont déterminés ; de même, si nous supposons donnés, en sociologie, les conditions et les facteurs agissants, les différents états successifs de la collectivité sont déterminés. De tels mouvements sont dits réels, en mécanique ; on peut aussi leur donner ce nom en sociologie.

§ 130. Si, dans un but de recherche, nous supprimons, par hypothèse, un lien en mécanique, une condition en sociologie, le système mécanique pourra être affecté d'autres mouvements que les réels, et la collectivité sociologique pourra présenter des états différents de ceux qu'on observe en réalité ; ces mouvements sont appelés virtuels, en mécanique, et peuvent porter le même nom en sociologie. Par exemple, rechercher comment serait la société, si la propriété privée venait à y être supprimée, constitue une étude de mouvements virtuels.

§ 131. On peut réunir les liaisons et les forces du système social ; et si nous donnons à cet ensemble le nom de conditions ¹, la théorie qui porte le nom de déterminisme s'exprimera en disant que l'état du système est entièrement déterminé par les conditions, et que, par conséquent, cet état ne peut changer qu'avec les conditions.

§ 132. La science n'a pas de dogmes ; elle ne doit et ne peut donc pas admettre le déterminisme *a priori* ; et, quand elle l'admet, ce ne doit être, comme toujours, que dans les limites de l'espace et du temps considérés. Cela posé, l'expérience nous enseigne qu'en des cas très nombreux, les phénomènes sociaux paraissent justement être déterminés par les conditions, et qu'ils ne changent qu'avec celles-ci ; aussi admet-on le déterminisme pour ces cas, mais sans nier le moins du monde qu'il en puisse être d'autres, où il ne soit pas admissible. [Voir Addition par l'auteur : A3]

§ 133. En nous plaçant dans l'hypothèse du déterminisme, nous avons à résoudre un problème qui se présente à chaque instant, sous différentes formes, en sociologie et dans

¹ Le mot *condition* a donc ici un sens différent et plus étendu que celui qu'il avait au §126.

l'histoire. D'après le déterminisme, tout ce qui arrive ne saurait être autrement ; les termes possible, impossible, du langage ordinaire n'ont donc aucun sens, puisque n'est possible que ce qui arrive, impossible que ce qui n'arrive pas. Nous ne voulons pas discuter sur les mots ; par conséquent, si quelqu'un trouve bon de supprimer ces termes, supprimons les pour le contenter ; mais, cela fait, les choses différentes qu'ils désignaient n'en subsistent pas moins, et nous devons leur trouver d'autres noms.

Paul n'a pas déjeuné hier. On dit couramment qu'il était *possible* qu'il déjeunât. Il ne s'est pas coupé la tête ; mais il était *impossible* qu'il se la coupât, puis se la remît sur les épaules avec un peu de colle forte et fût aujourd'hui encore vivant et en bonne santé. Il est bien entendu qu'au point de vue du déterminisme, les deux faits sont également *impossibles* ; d'autre part, il est évident qu'ils ont tous deux des caractères distincts, et qu'il est indispensable de pouvoir séparer les genres différents auxquels ils appartiennent. Appelons pour un moment (I) le premier genre de faits, (II) le second. Nous voyons immédiatement que la différence entre (I) et (II) consiste en ce qu'on a vu déjà des faits semblables à (I), et que l'on n'a jamais vu de faits semblables à (II).

§ 134. Pour être plus précis, nous dirons que dans l'un et l'autre cas, on traite de mouvements *virtuels*, et qu'en les déclarant tous deux *impossibles*, le déterminisme leur assigne simplement le caractère de mouvements *virtuels*, par opposition aux mouvements *réels*. Mais il y a plusieurs genres de mouvements *virtuels*. L'un d'eux apparaît, quand on supprime, par hypothèse, quelque liaison qui ne faisait pas défaut lorsqu'on a observé le mouvement réel considéré, mais dont on a constaté l'absence, en d'autres occasions où l'on a remarqué un mouvement réel égal au mouvement virtuel que l'on vient d'indiquer. Celui-ci fait donc partie du genre que nous avons nommé (I), et que le langage courant appelle : des choses *possibles*. Il est un autre genre de mouvements *virtuels*. On les observe seulement quand on supprime, par hypothèse, une liaison dont on n'a jamais constaté le défaut ; par conséquent, ils sont tels qu'on n'a jamais observé de mouvements réels qui leur fussent égaux. Nous avons ainsi le genre que nous avons appelé (II), et que le langage courant appelle : des choses *impossibles*.

Maintenant que nous avons défini avec précision les choses auxquelles correspondent ces termes *possible* et *impossible*, il n'y a aucun inconvénient à les employer aussi dans l'hypothèse du déterminisme.

§ 135. À quoi peut bien servir l'étude des mouvements *virtuels*, s'ils sont en dehors de la réalité, et si les mouvements réels seuls se produisent ? On peut entreprendre une telle étude pour deux motifs : 1° Si nous considérons des mouvements *virtuels*, qui n'ont pu être classés parmi les réels, à cause de certaines liaisons dont la présence a été observée en d'autres occasions, autrement dit, quand on considère des mouvements qui se présentent comme *virtuels* dans un cas et réels dans un autre, leur étude peut servir à prévoir ce que seront des mouvements réels. De ce genre sont les prévisions faites sur les effets d'une loi ou de tout autre mesure sociale. 2° La considération des mouvements *virtuels* peut servir à trouver les caractères et les propriétés d'un certain état social.

§ 136. Dire : « A détermine B », ou bien : « sans A, B manquerait », exprime le même fait, dans le premier cas, sous forme de propriété de A, dans le second, sous forme de mouvements *virtuels*. Dire : « dans cet état, la société obtient le maximum de A » ou bien : « si la

société s'éloigne de l'état considéré, A diminue », exprime le même fait ; dans le premier cas, sous forme de propriété de cet état ; dans le second, sous forme de mouvements virtuels.

§ 137. Dans l'étude des sciences sociales, il convient de n'avoir recours à la considération des mouvements virtuels qu'avec beaucoup de précaution, parce que nous ignorons très souvent quels seraient les effets de la suppression d'une condition ou d'une liaison. Quand on dit, par exemple : « Si l'empereur Julien avait régné longtemps, la religion chrétienne n'aurait pas duré », on suppose que la mort seule de Julien donna la victoire au christianisme ; et quand on répond : « Si l'empereur Julien avait régné longtemps, il aurait pu retarder, mais non empêcher le triomphe du christianisme », on suppose l'existence d'autres conditions qui assuraient cette victoire. En général, les propositions de cette seconde catégorie se vérifient plus souvent que celles de la première ; c'est à-dire que très souvent le développement social est déterminé par l'ensemble d'un grand nombre de conditions, et qu'en supprimer une ne modifie la marche du phénomène que dans une faible mesure.

§ 138. Ajoutons que les conditions ne sont pas indépendantes ; beaucoup agissent les unes sur les autres. Ce n'est pas tout. Les effets de ces conditions agissent à leur tour sur les conditions elles-mêmes. En somme, les faits sociaux, c'est-à-dire conditions et effets, sont mutuellement dépendants ; une modification de l'un se répercute sur une partie plus ou moins grande des autres, avec une intensité plus ou moins forte.

§ 139. Aussi ne compose-t-on que des romans, quand on essaie de refaire l'histoire, en cherchant à deviner ce qui serait arrivé, si un certain fait n'avait pas eu lieu. Nous n'avons aucun moyen de connaître toutes les modifications qu'aurait apportées l'hypothèse choisie ; par conséquent, nous ne savons rien de ce qui serait advenu, si elle s'était réalisée. Que se serait-il passé, si Napoléon 1^{er} avait été victorieux à Waterloo ? On ne peut donner qu'une seule réponse : « Nous n'en savons rien ».

§ 140. Il est possible d'acquérir quelques connaissances, en limitant les recherches à des effets tout proches, dans un domaine très restreint. Le progrès de la science sociale aura justement pour effet de reculer peu à peu ces frontières si rapprochées. Chaque fois que nous réussissons à découvrir, dans les faits sociaux, une relation jusqu'alors inconnue, nous devenons plus à même de connaître les effets de certaines modifications dans l'état social ; et, en suivant cette voie, nous faisons un nouveau pas, si petit qu'il soit, vers la connaissance du développement probable des faits sociaux.

C'est pourquoi l'on ne peut qualifier d'inutile aucune étude ayant pour but de trouver une uniformité dans les relations des faits sociaux entre eux. Elle peut l'être aujourd'hui, même dans un avenir prochain ; mais nous ne pouvons savoir si un jour ne viendra pas où, jointe à d'autres, elle permettra de prévoir le développement social probable.

§ 141. Le phénomène social étant très complexe, grandes sont les difficultés inhérentes à la recherche de ses uniformités ; elles croissent outre mesure et deviennent insurmontables, quand on s'adonne à cette étude, non dans le seul et unique but de découvrir ces uniformités, mais avec l'intention avouée ou masquée par le sentiment, de confirmer un principe, une doctrine, un article de foi ; c'est à cause de tels obstacles que les sciences sociales sont encore si arriérées.

§ 142. Il n'existe pas d'homme qui ne subisse l'influence des sentiments, qui soit entièrement dépourvu de préjugés et d'une foi quelconque. S'il fallait à tout prix satisfaire à ces conditions, pour se livrer à une étude profitable des sciences sociales, autant vaudrait dire que cette étude est impossible. Mais l'expérience montre que l'homme peut se dédoubler en une certaine mesure, et, quand il étudie un sujet, faire abstraction, au moins en partie, de ses sentiments, de ses préjugés, de sa foi, quitte à s'y livrer ensuite, quand il abandonne son étude. C'était, par exemple, le cas de Pasteur qui, hors de son laboratoire, se montrait fervent catholique, et dans son laboratoire, employait exclusivement la méthode expérimentale. On pourrait encore citer avant lui Newton, qui, certes, usait de méthodes bien différentes, quand il rédigeait ses commentaires sur l'Apocalypse et quand il écrivait ses *Principia*.

§ 143. Un tel dédoublement est beaucoup plus facile dans les sciences naturelles que dans les sciences sociales. Il est aisé d'étudier les fourmis avec l'indifférence sceptique de la science expérimentale ; il est beaucoup plus difficile d'envisager les hommes de cette façon. Toutefois, s'il est impossible d'y arriver entièrement, on peut du moins tâcher d'y réussir en partie, en réduisant au minimum l'influence et le pouvoir des sentiments, des préjugés, de la foi. C'est à ce prix seulement que les sciences sociales peuvent progresser.

§ 144. Les faits sociaux sont les éléments de notre étude. Nous tâcherons tout d'abord de les classer, ayant en vue le seul et unique but que nous indiquons, c'est-à-dire la découverte des uniformités (lois), des rapports qui existent entre ces faits. En groupant ainsi des faits semblables, l'induction fera ressortir quelques-unes de ces uniformités, et quand nous nous serons suffisamment avancés dans cette voie, avant tout inductive, nous en suivrons une autre, où la déduction aura plus d'importance. Nous vérifierons ainsi les uniformités auxquelles nous avait conduits la méthode inductive ; nous leur donnerons une forme moins empirique, plus théorique ; nous en tirerons les conséquences et verrons comment elles représentent le phénomène social.

En général, on étudie des choses qui varient par degrés insensibles ; et plus la représentation qu'on s'en fait approche de la réalité, plus elle tend à devenir *quantitative*. On exprime souvent ce fait, en disant qu'en se perfectionnant, les sciences tendent à devenir quantitatives. Cette étude est beaucoup plus difficile que celle des différences simplement qualitatives¹ ; et le premier progrès qu'on réalise consiste justement en une grossière approximation quantitative. Il est facile de distinguer le jour de la nuit, avec une certaine approximation. Bien qu'il n'y ait pas à proprement parler d'instant précis auquel le premier cesse et la seconde commence, on peut toutefois dire, d'une façon générale, qu'il y a là une différence de qualités. Il est plus difficile de diviser ces espaces de temps en parties définies. On y arrive,

¹ Nous emploierons toujours les termes *qualité*, *quantité*, *qualitatif*, *quantitatif*, dans un sens qui n'a rien de métaphysique ; c'est tout simplement celui qui est adopté en chimie, quand on oppose l'analyse *qualitative* à l'analyse *quantitative*. La première nous fait connaître, par exemple, qu'un corps donné est un alliage d'or et de cuivre : la seconde nous apprend quel poids d'or et quel poids de cuivre se trouvent dans un poids donné de cet alliage. Quand nous indiquerons un certain élément, dans un phénomène sociologique, nous dirons que notre proposition est *qualitative* ; quand nous pourrions indiquer la quantité de cette chose, même d'une façon très grossière, nous dirons que c'est une proposition *quantitative*. Malheureusement, nous manquons de balances capables de poser les choses dont traite la sociologie, et nous devons, en général, nous contenter d'en indiquer la quantité, au moyen de certains indices qui croissent ou diminuent avec la chose elle-même. En économie politique, nous avons un exemple remarquable de cet usage, à propos de l'ophélimité (*Manuel*, Appendice).

avec une très grossière approximation, quand on dit : « peu après le lever du soleil, vers midi, etc. »; et tant bien que mal, plutôt mal que bien, en divisant la nuit en *veilles*. Quand on eut les horloges, on put obtenir une mesure quantitative du temps, dont la précision augmenta avec celle des horloges, et devint très précise avec les chronomètres. Longtemps les hommes se contentèrent de savoir que la mortalité était plus grande chez les vieillards que chez les jeunes gens, sans que l'on sût, comme il arrive généralement, le point précis où finissait la jeunesse et où commençait la vieillesse. Puis on apprit quelque chose de plus ; on eut ensuite des tables de mortalité très imparfaites, puis meilleures, aujourd'hui passables et qui chaque jour deviennent plus parfaites.

Longtemps l'économie politique fut presque entièrement qualitative ; puis avec l'économie pure, elle devint quantitative, au moins théoriquement. Nous tâcherons donc de réaliser, en sociologie aussi, un semblable progrès, et de substituer autant que possible des considérations quantitatives aux considérations qualitatives ; car, bien qu'imparfaites, voire très imparfaites, les premières valent du moins toujours un peu mieux que les secondes. Nous ferons ce que nous pourrons; d'autres ensuite feront mieux. Ainsi progresse la science.

Dans cet ouvrage, nous nous contenterons d'une représentation très générale, semblable à celle qui assigne à la terre la forme d'un sphéroïde ; c'est pourquoi notre livre porte le nom de Sociologie générale. Les détails resteront à étudier, comme on dessine les océans, les continents et les montagnes sur le sphéroïde terrestre ; ce qui constituera une étude de sociologie spéciale. Toutefois nous devons examiner en passant quelques-uns de ces détails, parce que nous les rencontrerons sur la route que nous aurons à parcourir pour arriver à la connaissance du phénomène général.

Notes du Chapitre I

Préliminaires

[Retour à la table des matières](#)

§ 69 (note 4) ([retour à l'appel de note](#))

Comme toujours, nous employons les termes : *précision, précis*, dans le sens indiqué aux § 108 et 119 ¹; c'est-à-dire qu'ils expriment une désignation aussi exacte que possible des choses. Par exemple, le chimiste ne refuse pas d'employer le mot eau pour désigner l'eau pure, comme il est possible de l'obtenir avec les moyens aujourd'hui en notre pouvoir ; mais il refuserait d'en user pour désigner l'eau de mer. Le mathématicien sait fort bien qu'il n'y a aucun nombre qui, multiplié par lui-même, donne deux, c'est-à-dire qui soit racine de deux ; mais il se sert sans scrupules d'une valeur approchée autant que l'exige son calcul, par exemple 1,414214 ; cependant il refuserait d'employer la valeur 5, pour le même calcul. Les mathématiciens ont longtemps raisonné comme s'il existait un nombre dont le carré soit 2 (en général un nombre irrationnel) ; aujourd'hui, ils ont reconnu la nécessité de recourir à deux classes de nombres réels ; la première comprend tous les nombres rationnels dont le carré est plus petit que deux : la seconde, tous les nombres rationnels dont le carré est plus grand que deux. Cet exemple est remarquable pour deux raisons : 1° Il montre le continuel devenir de la science, faisant voir que dans une discipline pourtant déjà si parfaite, comme est la mathématique, on a pu maintenant atteindre une perfection et une précision plus grande encore. Il y a des exemples analogues pour les séries et pour un très grand nombre de démonstrations. 2° C'est un exemple d'approximations successives, c'est-à-dire atteignant toujours une plus grande précision. Les mathématiciens anciens firent bien de ne pas s'égarer dans ces subtilités, et les modernes ont eu raison de s'en occuper ; les premiers préparèrent la voie aux seconds, et ceux-ci la prêtèrent à leurs successeurs. Hipparque, Kepler, Newton,

Laplace, Gauss, Poincaré nous donnent en mécanique céleste des approximations successives. Hegel, au contraire, trouve du premier coup l'absolu ; mais il y a cette différence entre ses élucubrations et les théories des savants, qu'avec les premières on ne peut calculer, même très en gros, la position d'un astre ; on est dans le cas de celui qui donnerait 100 pour racine de 2 ; tandis qu'avec les secondes, on peut calculer ces positions avec une approximation croissante ; c'est le cas de celui qui donne à 2 pour racine une valeur comme 1,414214. En sociologie, nous tâcherons de parcourir le chemin suivi par les astronomes, les physiciens, les chimistes, les géologues, les botanistes, les zoologistes, les physiologistes et, en somme, par tous ceux qui cultivent les sciences naturelles modernes, et de fuir, autant qu'il est en notre pouvoir, la route qui amena les Pères de l'Église à nier les antipodes, et Hegel à arguer à propos de mécanique, de chimie et d'autres sciences semblables ; route suivie en général par les métaphysiciens, les théologiens, les littérateurs, dans une étude qu'ils disent être des faits naturels et qui n'est autre qu'un vain discours sur des sentiments.

§ 75 (note 1) ([retour à l'appel de note](#))

Je fais ici une seule exception ; elle est d'ailleurs plus apparente que réelle, puisque, tel un exemple, elle vise à mieux expliquer le fait objectif relevé. Il m'arrivera de dire du mal, beaucoup de mal, de certains actes des démagogues athéniens. Je crois qu'il importe fort peu au lecteur de savoir ce que je pense de cette république ancienne ; mais s'il m'est permis de l'exprimer, je dirai que personne, je crois, ne l'admire plus que moi et n'aime davantage l'esprit grec. De même, je me moquerai de la Sainte Science ; ce qui ne m'empêche pas d'avoir consacré ma vie à la science expérimentale. On peut rire de l'humanitarisme démocratique de certains politiciens français, et avoir un grand respect pour les savants de ce pays ; penser même que la république est peut-être le régime qui lui convient le mieux. On peut relever la liberté de mœurs de certaines femmes émancipées, des États-Unis, et avoir un grand respect pour les excellentes mères de famille que l'on trouve dans ce pays. Railler les hypocrisies des dominicains de la vertu, en Allemagne, se concilie très bien avec l'admiration pour cette puissante nation et le respect de la science allemande. J'estime superflu de faire des distinctions semblables pour l'Italie et d'autres pays. En voilà assez : le lecteur voudra bien se rappeler que cette exception restera unique, et il se gardera de chercher dans cet ouvrage ce qui n'y est pas, c'est-à-dire l'expression des sentiments de l'auteur ; mais exclusivement des relations objectives entre des choses, des faits et des uniformités expérimentales.

§ 77 (note 2) ([retour à l'appel de note](#))

Cours, t. I, 196, p. 100 : « il est donc bien évident que la population des trois états considérés ne saurait continuer à croître indéfiniment avec le taux actuel. » Les trois états dont on parle sont la Norvège, l'Angleterre avec le Pays de Galles et l'Allemagne. Pour le premier, la raison annuelle d'accroissement géométrique, qui était de 13,9 0/00, de 1861 à 1880, est tombée à 5,7 0/00, de 1905 à 1910. Pour l'Angleterre avec le Pays de Galles et l'Allemagne, on a les nombres suivants :

Années	Angleterre et Pays de Galles	Allemagne
1880-1885.....	11,1	7,1
1885-1890.....	13,4	10,7
1890-1895.....	11,5	11,3
1895-1900.....	11,5	15,2
1900-1905.....	10,6	14,7
1905-1910.....	10,4	13,7

On voit qu'après avoir atteint son maximum entre 1895 et 1900, l'accroissement (le la population allemande est maintenant en baisse.

Le phénomène prévu, du ralentissement dans l'accroissement de la population ressort encore mieux, à l'examen des naissances annuelles par mille individus :

Années	Norvège	Angleterre et Pays de Galles	Allemagne
1875	31,2	35,4	40,6
1885	31,3	32,9	37,0
1895	30,5	30,3	36,1
1900	29,9	28,7	35,6
1905	27,4	27,3	33,0
1910	26,1	25,1	31,1

Le fait du ralentissement dans l'accroissement de la population allemande est surtout remarquable dans les grandes villes, où la richesse s'est beaucoup accrue.

	Nombre de naissances pour 100 habitants	
	1902	1912
Munich	35,1	21,9
Leipzig	31,5	22,1
Dresde	31,5	20,3
Cologne	37,8	26,7
Magdebour	29,2	22,8
^g		
Stettin	35,3	22,7
Danzig	34,7	27,6

Cela confirme ce qui est dit dans le *Cours*, t. I, 198, p. 102 : « Il est donc évident que des forces limitant l'accroissement de la population ont dû s'opposer à la force génésique dans le passé, ou s'y opposeront dans l'avenir. »

§ 77 (note 3) ([retour à l'appel de note](#))

Cours, t. I, 211¹, p. 111. Si P est la population dans l'année t, comptée depuis 1801, on a :

$$\log P = 6,96324 + 0,005637 t.$$

Cette formule nous donne la loi théorique de la population, de 1801 à 1891. Les chiffres suivants sont donnés dans le *Cours* :

Années	Population (millions)		
	réelle	calculée	différences
	8. 892	9. 188	+0,296
1811	10. 164	10. 294	+ 0,130
1821	12. 000	11. 912	-0,088
1831	13. 897	13. 563	-0,334
1841	15. 914	15. 443	-0,471
1851	17. 928	17. 583	-0,345
1861	20. 066	20. 020	-0,046
1871	22. 712	22. 795	+0,083
1881	25. 975	25. 953	-0,022
1891	29. 001	29. 551	+0,550

La plus grande différence, c'est-à-dire l'erreur maximale de la formule, est 0,550. Si l'on calcule la population de 1910 au moyen de cette formule, on trouve 37,816 ; tandis que la population réelle est de ; 35,796. La différence est 2,020, beaucoup plus grande que l'erreur la plus forte. Il est donc démontré que la population ne suit plus la loi observée de 1801 à 1891, et qu'elle augmente moins.

§ 77 (note 4) ([retour à l'appel de note](#))

Cours, t. I, 211², p. 111. Il convient de tenir compte de ce qui est dit plus haut : « (179... (p. 92) les mouvements de la transformation des capitaux personnels dépendent en partie du mouvement économique. (180) Il faut faire attention que nous n'avons pas démontré (p. 93) qu'ils dépendent explicitement de l'état économique, mais seulement de ses variations... » En note : « Si l'état économique est caractérisé par une fonction F d'un nombre quelconque de variables qui sont fonction du temps t ; nous avons démontré que les nombres des mariages, des naissances, et jusqu'à un certain point des décès, sont fonction de

$$\frac{dF}{dt} ;$$

mais nous n'avons pas démontré que ces nombres sont des fonctions explicites de t ...»

§ 87 (note 1) ([retour à l'appel de note](#))

Le prof. Charles Gide, qui avait sous les yeux le *Manuel*, publié en 1906, imprimait ce qui suit, en 1909. *Histoire des doctrines économiques* : « (p. 623) Mais les hédonistes [parmi lesquels l'auteur place V. Pareto. Pourquoi ? Dites-le moi] sont très réservés en ce qui concerne les possibilités de réalisation de leur monde économique, ils sont au contraire très affirmatifs, un peu trop même, en ce qui concerne les vertus de leur méthode et ne sont pas exempts sur ce point d'un orgueil dogmatique qui rappelle celui des socialistes utopistes. On croit entendre Fourier quand on lit que « ce que l'on a déjà trouvé en économie politique n'est rien à côté de ce que l'on pourra découvrir dans la suite » – entendez par la méthode mathématique – » Et en note : « V. PARETO. *Giornale degli economisti*. septembre 1901. »

Encore si la citation était exacte, M. Gide aurait au moins pu remarquer que l'auteur avait changé d'avis, et avait adopté celui qu'on voit clairement exprimé dans le *Manuel*. Mais la citation n'est pas exacte, parce que M. Gide applique à la pratique ce que l'auteur dit seulement de la *théorie pure*! On dirait vraiment que M. Gide n'a pas lu l'article qu'il cite. On y trouve les passages suivants : « (p. 239) Or le caractère principal des nouvelles théories économiques est seulement de nous avoir donné, jusqu'à présent, une image générale du phénomène complexe ; cette image n'est qu'approximative, comme le serait celle d'une sphère, comparée au globe terrestre ; mais en attendant nous ne connaissons rien de mieux. » « (p. 241) *Les équations de l'économie pure*. » Il est bien entendu qu'elles servent seulement d'instrument d'étude, au même titre qu'il est, par exemple, utile de connaître les dimensions de l'ellipsoïde terrestre. « (p. 242)... on peut dire qu'elle [l'économie pure], a bien trouvé l'instrument nécessaire à ses recherches, mais que c'est à peine si elle l'a employé : il y a presque tout à faire, dans cette voie sur laquelle devraient se mettre les économistes qui veulent vraiment faire progresser la science. » Il s'agit de science et de science pure, non de pratique, comme on voudrait l'insinuer par la comparaison avec Fourier ! Voici la conclusion de la citation que M. Gide a séparée du reste de l'article, en la tronquant par-dessus le marché : « (p. 252) Là encore, il convient de répéter que nous ne sommes qu'aux débuts de la science nouvelle et que ce qu'elle a déjà trouvé n'est rien en comparaison de ce qu'elle pourra découvrir dans la suite. On ne peut même pas comparer l'état actuel de l'économie pure à celui de l'astronomie après la publication des *Principia* de Newton. » On remarquera la comparaison avec une science abstraite comme l'astronomie et non avec une science concrète. Dans la suite de son ouvrage, le prof. Charles Gide, continue à me gratifier d'opinions et de théories qui ne m'ont jamais appartenu, que souvent même j'ai combattu, parce qu'elles étaient tout à fait contraires à celles qui sont effectivement les miennes. Pour d'autres détails, voir V. PARETO; *Économie mathématique*, dans *l'Encyclopédie des Sciences mathématiques*.

§ 118 (note 1) ([retour à l'appel de note](#))

§ 118 ¹ J'ai fait voir dans le *Manuel* que l'on peut aussi exposer les théories économiques sans employer les mots : *valeur*, *prix*, *capital*, etc. Les économistes littéraires ne peuvent comprendre cela. Ils ont raison, à un certain point de vue ; parce que pour eux, par exemple, *capital* ne désigne pas une chose, mais bien un ensemble de sentiments ; et il est naturel qu'ils veuillent conserver un nom pour le désigner. Pour leur faire plaisir, on pourrait appeler *capital objectif*, la chose et *capital subjectif*, l'ensemble de sentiments. On pourrait dire alors : Celles des théories économiques qui se bornent à la recherche des rapports existant entre les faits économiques n'ont que faire de la notion de *capital subjectif*, elles peuvent, selon le cas, admettre ou non celle de *capital objectif*. Les théories économiques dont le but est de persuader autrui en vue d'un résultat pratique, tirent grand profit de la notion de *capital subjectif*, car c'est par les sentiments qu'on persuade autrui. C'est pourquoi il leur est utile de créer une confusion entre le *capital objectif* et le *capital subjectif*, afin que le raisonnement scientifique ne s'oppose pas au raisonnement de sentiment. Sur quelques points, ces théories s'approchent plus du cas concret que celles de l'économie pure, parce que dans la notion de *capital subjectif*, elles introduisent des notions de sociologie qui ne trouvent pas place en économie scientifique. Elles ont cependant un énorme défaut : celui du manque de précision. Pour approcher la réalité, au lieu d'employer implicitement et presque à la dérobée, des notions sociologiques, il vaut mieux les adopter ouvertement, ce qui force à donner au moins quelque précision au discours. On se rendra mieux compte de tout cela dans GUIDO SENSINI ; *La teoria della Rendita*. La notion de *capital subjectif* est la plus importante pour la sociologie, qui étudie justement les sentiments que ces mots expriment. Comme le

phénomène concret est à la fois économique et sociologique, si on l'étudie en économie appliquée, on rencontre des notions analogues à celle du *capital subjectif*. C'est pourquoi, dans le *Manuel*, j'ai étudié les phénomènes concrets, non seulement sous leur aspect économique et intrinsèque, mais aussi au point de vue de la manière dont ils sont compris par les hommes qui s'y trouvent mêlés. (Voir dans l'index du *Manuel* : *Vue subjective*.)

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Chapitre II

Les actions non-logiques.

[Retour à la table des matières](#)

§ 145. Au chapitre précédent, nous avons exprimé les conditions que nous nous imposons en écrivant cet ouvrage, et indiqué dans quel domaine nous voulions demeurer. Maintenant nous allons étudier les actions humaines, l'état d'esprit auquel elles correspondent et les façons dont il se manifeste ; cela pour arriver finalement à notre but, qui est la connaissance des formes sociales.

Nous suivons la méthode inductive, écartant toute opinion préconçue et toute idée *a priori*. En présence des faits, nous les décrivons, les classons, étudions leurs propriétés, et cherchons à découvrir quelque uniformité (loi) dans leurs relations.

Dans ce chapitre, nous commencerons par nous occuper d'une distinction fondamentale des actions ¹.

¹ Ce chapitre, écrit une première fois en français, fut en partie traduit en italien par une autre personne, et publié dans la *Rivista italiana di Sociologia*, maggio-agosto, 1910.

§ 146. C'est notre premier pas dans la voie de l'induction. Si, par exemple, nous trouvons que toutes les actions humaines correspondent aux théories logico-expérimentales, ou encore que ces actions sont les plus importantes, les autres devant être considérées comme des déviations d'un type normal, comme des phénomènes de pathologie sociale, il est manifeste que notre voie divergerait entièrement de celle qu'il conviendrait de suivre, si, au contraire, un grand nombre d'actions humaines, parmi les plus importantes, correspondent aux théories qui ne sont pas logico-expérimentales.

§ 147. Étudions donc les actions au point de vue du caractère logico-expérimental. Dans ce but, nous devons tout d'abord tâcher de les classer ; et pour le faire, nous nous proposons de suivre les principes de la classification dite naturelle, en botanique et en zoologie, d'après laquelle on groupe les objets ayant un ensemble de caractères semblables. C'est ainsi qu'en botanique la classification de Tournefort a été abandonnée avec raison. Elle divisait les plantes en « herbes » et en « arbres », séparant ainsi des végétaux qui sont au contraire fort semblables. La méthode dite naturelle, que l'on suit maintenant, élimine toute division de ce genre, prend pour critère l'ensemble des caractères des végétaux, réunit ceux qui sont semblables, sépare ceux qui diffèrent. Nous allons tâcher de trouver des divisions analogues pour les actions humaines.

§ 148. Ce ne sont pas les actions concrètes, que nous avons à classer, mais leurs éléments. De même, le chimiste classe les corps simples et leurs combinaisons, alors que dans la nature on trouve des mélanges de ces combinaisons. Les actions concrètes sont synthétiques ; elles proviennent de mélanges, en proportions variables, des éléments que nous avons à classer.

§ 149. Tout phénomène social peut être envisagé sous deux aspects, c'est-à-dire comme il est en réalité ou tel qu'il se présente à l'esprit de certains hommes. Nous appellerons le premier aspect : objectif, le second : subjectif (§94 et sv.). Cette division est nécessaire, parce que nous ne pouvons mettre dans une même classe, par exemple, les opérations que le chimiste exécute dans son laboratoire, et celles de l'individu qui s'adonne à la magie, les actions qu'accomplissaient les marins grecs, ramant pour chasser leur navire sur l'eau, et les sacrifices qu'ils offraient à Poséidon pour obtenir une navigation propice. À Rome, la loi des XII Tables punissait celui qui opérât des sortilèges contre les moissons. Nous voulons distinguer cette action de celle qui consiste à incendier les moissons.

Les noms donnés à ces deux classes ne doivent pas nous induire en erreur. En réalité, elles sont toutes les deux subjectives ; parce que toute connaissance humaine est subjective. Elles se distinguent, non par une différence de nature, mais par une somme plus ou moins grande de connaissances des faits. Nous savons – ou croyons savoir – que les sacrifices à Poséidon n'ont aucune influence sur la navigation. Nous les séparons donc d'autres actions qui, d'après nos connaissances, peuvent avoir une influence sur la navigation. Si l'on venait à découvrir, un jour, que nous nous trompons, et que les sacrifices à Poséidon sont très utiles pour obtenir une navigation favorable, il faudrait replacer ces sacrifices parmi les autres actions qui ont ce caractère. À vrai dire, tout cela n'est qu'un pléonisme et revient à affirmer que l'individu qui établit une classification, la fait d'après les connaissances qu'il possède. On ne comprend pas comment il pourrait en être autrement.

§ 150. Il y a des actions qui sont des moyens appropriés au but, et qui s'unissent logiquement à ce but. Il en est d'autres auxquelles ce caractère fait défaut. Ces deux classes d'actions sont très différentes, suivant qu'on les considère sous leur aspect objectif ou sous leur aspect subjectif. Sous ce dernier aspect, presque toutes les actions humaines font partie de la première classe. Pour les marins grecs, les sacrifices à Poséidon et l'action de ramer étaient des moyens également logiques de naviguer.

Il convient de donner des noms à ces classes d'actions, afin d'éviter des longueurs qui deviendraient fastidieuses. Comme nous l'avons dit déjà aux §116 et sv., il vaudrait peut-être mieux se servir de noms qui n'aient par eux-mêmes aucun sens, par exemple des lettres de l'alphabet. D'autre part, un tel procédé nuirait à la clarté de l'exposition. Il faut donc se résigner à employer les termes du langage commun ; mais le lecteur voudra bien se souvenir que ces noms – ou leurs étymologies – ne servent à rien, si l'on veut savoir ce qu'ils désignent. Ces classes doivent être étudiées directement, et leur nom n'est qu'une étiquette quelconque servant à les indiquer (§119). Cela dit une fois pour toutes, nous appellerons « actions logiques », les opérations qui sont logiquement unies à leur but, non seulement par rapport au sujet qui accomplit ces opérations, mais encore pour ceux qui ont des connaissances plus étendues ; c'est-à-dire les actions ayant subjectivement et objectivement le sens expliqué plus haut. Les autres actions seront dites « non-logiques »; ce qui ne signifie pas illogiques. Cette classe se divisera en différents genres.

§ 151. Il convient de donner un tableau synoptique de cette classification.

GENRE ET ESPÈCES		LES ACTIONS ONT-ELLES UNE FIN LOGIQUE ?	
		Objectivement	Subjectivement
I ^e CLASSE <i>Actions logiques.</i> Le but objectif est identique au but subjectif.			
		<i>Oui</i>	<i>Oui</i>
II ^e CLASSE <i>Actions non-logiques.</i> Le but objectif diffère du but subjectif.			
1 ^{er}	Genre	<i>Non</i>	<i>Non</i>
2 ^d	»	<i>Non</i>	<i>Oui</i>
3 ^e	»	<i>Oui</i>	<i>Non</i>
4 ^e	»	<i>Oui</i>	<i>Oui</i>
ESPÈCES DU 3 ^e ET DU 4 ^e GENRES			
3 ∞, 4 ∞.....		Le sujet accepterait le but objectif, s'il le connaissait.	
3 ∞, 4 β		Le sujet n'accepterait pas le but objectif, s'il le connaissait.	

Le but dont nous parlons ici est un but direct ; la considération d'un but indirect est exclue. Le but objectif est un but réel, rentrant dans le domaine de l'observation et de l'expérience, et non un but imaginaire, étranger à ce domaine, et qui pourrait être au contraire un but subjectif.

§ 152. Les actions logiques sont très nombreuses chez les peuples civilisés. Les travaux artistiques et scientifiques appartiennent à cette classe, au moins en ce qui concerne les personnes qui connaissent ces deux disciplines. Pour les exécuteurs matériels de ces travaux, qui ne font qu'accomplir les ordres de leurs chefs, ce sont des actions de la 2^e classe, 4^e genre. Les actions étudiées par l'économie politique appartiennent, elles aussi, en très grande partie, à cette classe. On doit y ranger, en outre, un certain nombre d'opérations militaires, politiques, juridiques, etc.

§ 153. Voilà que l'induction nous amène à reconnaître que les actions non-logiques ont une grande part dans le phénomène social. Donc, procédons à leur étude ; et, ce faisant, nous aurons à effleurer, dans ce chapitre, certains sujets que nous traiterons plus à fond, dans la suite de notre ouvrage, pour revenir enfin sur les questions indiquées ici.

§ 154. Tout d'abord, pour mieux connaître ces actions non-logiques, voyons quelques exemples ; beaucoup d'autres trouveront d'ailleurs leur place dans les chapitres suivants. Voici des exemples d'actions de la 2^e classe.

Le 1^{er} et le 3^e genres, qui n'ont pas de but subjectif, sont très peu importants pour la race humaine. Les hommes ont une tendance très prononcée à donner un vernis logique à leurs actions ; celles-ci rentrent donc presque toutes dans le 2^e et le 4^e genres. Beaucoup d'actions imposées par la politesse ou la coutume pourraient appartenir au 1^{er} genre. Mais très souvent les hommes invoquent un motif quelconque, pour justifier leurs actions ; ce qui les fait passer dans le 2^e genre.

Si nous laissons de côté le motif indirect, résultant du fait que l'homme qui s'écarte des usages communs est blâmé et mal vu, nous trouvons quelques actions à placer dans le 1^{er} et le 3^e genres. Hésiode dit : « N'urine pas à l'embouchure d'un fleuve qui se jette dans la mer ni dans une fontaine. Il faut l'éviter. N'y soulage pas ton ventre ; cela vaut mieux (1). » Le précepte de ne pas souiller les fleuves à leur embouchure appartient au 1^{er} genre. On ne voit aucun but objectif ni subjectif à l'action d'éviter cette souillure. Le précepte de ne pas souiller les fontaines appartient au 3^e genre. Il a un but objectif qu'Hésiode ne pouvait connaître, mais que les modernes connaissent : c'est le fait d'éviter la diffusion de certaines maladies.

Il est probable qu'il existe, chez les sauvages et les barbares, plusieurs actions du 1^{er}, et du 3^e genres ; mais les voyageurs, voulant coûte que coûte connaître la cause des actions qu'ils observent, finissent par obtenir, d'une manière ou d'une autre, quelque réponse qui les fait passer dans le 2^e et le 4^e genres.

§ 155. Chez les animaux, pour autant que nous admettions leur absence de raisonnement, presque toutes les actions dites instinctives prennent place dans le 3^e genre ; quelques-unes peuvent aussi rentrer dans le 1^{er}.

Le 3^e genre est le type pur des actions non-logiques. Leur étude chez les animaux nous aidera à comprendre ces actions chez les hommes. À propos des insectes appelés euménides, Émile Blanchard ¹ [voir : (§ 155 note 1)] dit qu'à l'instar d'autres hyménoptères, ils vont (p. 71) « pomper le miel dans le nectaire des fleurs, quand ils sont adultes, mais leurs larves ne vivent que de proie vivante ; et cependant, aussi bien que celles des Guêpes et des Abeilles, elles sont apodes, incapables de se nourrir ; elles périraient bientôt, si elles étaient abandonnées à elles-mêmes. D'après cela, on devine ce qui arrive ; c'est la mère qui doit procurer la nourriture à ses petits. Cette industrieuse femelle, qui ne vit que du suc des fleurs, va faire la guerre aux insectes pour assurer l'existence de sa progéniture. Presque toujours l'Hyménoptère s'attaque à une espèce particulière pour en approvisionner son nid ; il sait parfaitement trouver ceux qui nous paraissent bien rares, quand nous les cherchons. La femelle pique ses victimes avec son aiguillon et les emporte à son nid. L'insecte ainsi blessé ne meurt pas immédiatement, il demeure plongé dans un état d'engourdissement complet, qui le rend incapable de se mouvoir et surtout de se défendre. Les larves, qui éclosent auprès de ces provisions péniblement amassées par leur mère, trouvent à leur portée une nourriture convenable, en quantité suffisante pour toute la durée de leur existence à l'état de larve. Rien n'est plus surprenant que cette admirable prévoyance sans doute tout instinctive de chaque femelle, qui, au moment de pondre ses œufs, prépare la nourriture de ses larves, qu'elle ne verra jamais ; déjà elle aura cessé de vivre, quand celles-ci viendront à éclore. »

D'autres hyménoptères, les cerceris, s'attaquent aux coléoptères. L'action subjectivement non-logique est ici d'une merveilleuse logique objective. Laissons parler Fabre [voir : (§ 155 note 2)]. Il observe que, pour paralyser sa proie, l'hyménoptère doit trouver des coléoptères chez lesquels les trois ganglions thoraciques sont très rapprochés, contigus, ou chez lesquels les deux derniers sont soudés ensemble « (p. 72) Voilà vraiment la proie qu'il faut aux Cerceris. Ces coléoptères à centres moteurs rapprochés jusqu'à se toucher, assemblés même en une masse commune et de la sorte solidaires l'un de l'autre, seront à l'instant même paralysés d'un seul coup d'aiguillon ; ou bien, s'il faut plusieurs coups de lancette, les ganglions à piquer seront tous là, du moins, réunis sous la pointe du dard. » Et plus loin : « (p. 73) Parmi le nombre immense de Coléoptères sur lesquels sembleraient pouvoir se porter les déprédations des Cerceris, deux groupes seulement, les Charançons et les Buprestes, remplissent les conditions indispensables. Ils vivent loin de l'infection et de l'ordure, objets peut-être de répugnances invincibles pour le délicat chasseur ; ils ont dans leurs nombreux représentants les tailles les plus variées, proportionnées à la taille des divers ravisseurs, qui peuvent ainsi choisir à leur convenance ; ils sont beaucoup plus que tous les autres vulnérables au seul point où l'aiguillon de l'Hyménoptère puisse pénétrer avec succès, car en ce point se pressent, tous aisément accessibles au dard, les centres moteurs des pattes et des ailes. En ce point, pour les Charançons, les trois ganglions thoraciques sont très rapprochés, les deux derniers même sont contigus ; en ce même point, pour les Buprestes, le second et le troisième sont confondus en une seule et grosse masse, à peu de distance du premier. Et ce sont précisément des Buprestes et des Charançons que nous voyons chasser, à l'exclusion absolue de tout autre gibier, par les huit espèces de Cerceris dont l'approvisionnement en Coléoptères est constaté ! »

§ 156. D'un autre côté, une partie des actions des animaux révèle une espèce de raisonnement, ou mieux d'adaptation des moyens au but, quand les circonstances changent. Fabre, que nous citons abondamment, parce que c'est l'auteur qui a le mieux étudié ces questions, dit ² : « (p. 165) Pour l'instinct rien n'est difficile, tant que l'acte ne sort pas de l'immuable (p.

¹ HÉSIODE ; *Op. et dies*, 757-758.

² J.-H. FABRE; *Souv. ent.*, 1^{re} série.

166) cycle dévolu à l'animal : pour l'instinct aussi rien n'est facile si l'acte doit s'écarter des voies habituellement suivies. L'insecte qui nous émerveille, qui nous épouvante de sa haute lucidité, un instant après, en face du fait le plus simple mais étranger à sa pratique ordinaire, nous étonne par sa stupidité. » Et plus loin ¹ : « (p. 65) Dans la psychique de l'insecte, deux domaines, fort différents, sont à distinguer. L'un est l'instinct proprement dit (p. 66), l'impulsion inconsciente qui préside à ce que l'animal accomplit de plus merveilleux dans son industrie... C'est lui, et rien que lui, qui fait construire pour une famille ignorée de la mère, qui conseille des provisions destinées à l'inconnu, qui dirige le dard vers le centre nerveux de la proie... en vue de la bonne conservation des vivres... Mais avec sa rigide science qui s'ignore, l'instinct (p. 67) pur, s'il était seul, laisserait l'insecte désarmé, dans le perpétuel conflit des circonstances... un guide est nécessaire pour rechercher, accepter, refuser, choisir, préférer ceci, ne faire cas de cela, tirer enfin parti de ce que l'occasion peut offrir d'utilisable. Ce guide, l'insecte le possède certes, à un degré même très évident. C'est le second domaine de sa psychique. Là, il est conscient et perfectible par l'expérience. N'osant appeler cette aptitude rudimentaire intelligence, titre trop élevé pour elle, je l'appellerai *discernement*. »

§ 157. Qualitativement (§143³), les phénomènes sont à peu près les mêmes pour l'homme ; mais quantitativement, le champ des actions logiques, très restreint chez l'animal, devient extrêmement étendu chez l'homme. Cependant, un très grand nombre d'actions humaines, même aujourd'hui chez les peuples civilisés, sont accomplies instinctivement, mécaniquement, sous l'empire de l'habitude. On l'observe encore mieux dans le passé et chez les peuples moins avancés. Il y a des cas où l'on observe que l'efficacité de certains actes du culte est admise instinctivement, et non comme conséquence logique de la religion qui professe ce culte (§952).

Fabre dit ² : « (p. 174) Les divers actes instinctifs des insectes sont donc fatalement liés l'un à l'autre. Parce que telle chose vient de se faire, telle autre doit inévitablement se faire pour compléter la première ou pour préparer les voies à son complément [c'est le cas de nombreuses actions humaines] ; et les deux actes sont dans une telle dépendance l'un de l'autre, que l'exécution du premier entraîne celle du second, lors même que, par des circonstances fortuites, le second soit devenu non seulement inopportun, mais quelquefois même contraire aux intérêts de l'animal. »

Mais la logique, qui prend une si grande importance chez l'homme, apparaît en germe chez l'animal. Après avoir raconté comment il déroutait certains insectes qui s'obstinaient à exécuter des actes inutiles, Fabre ajoute : « (p. 176) Rappelons ici que le Sphex à ailes jaunes ne se laisse pas toujours duper dans ce jeu qui consiste à lui reculer le grillon. Il y a chez lui des tribus d'élite, des familles à forte tête, qui, après quelques échecs, reconnaissent les malices de l'opérateur et savent les (p. 177) déjouer. Mais ces révolutionnaires, aptes au progrès, sont le petit nombre ; les autres, conservateurs entêtés des vieux us et coutumes, sont la majorité, la foule. »

Il est utile que le lecteur retienne cette observation ; parce que ce contraste entre la tendance aux combinaisons, laquelle innove, et la tendance à la permanence des agrégats de sensations, laquelle conserve, pourrait nous mettre sur la voie de l'explication d'un grand nombre de faits des sociétés humaines (chap. XII).

¹ J.-H. FABRE; *Souv. ent.*, 4^e série.

² J.-H. FABRE, *Souv. ent.*, 1^{re} série.

158. La formation du langage humain n'est pas moins merveilleuse que les actions instinctives des insectes. Il serait absurde de prétendre que la théorie grammaticale ait précédé la pratique du langage. Elle l'a certainement suivi ; et c'est sans en avoir conscience, que les hommes ont créé de subtiles théories grammaticales. Prenons comme exemple la langue grecque. Si l'on voulait remonter plus haut, à quelque idiome indo-européen dont on ferait dériver le grec, nos observations se vérifieraient *a fortiori*, parce que les abstractions grammaticales deviendraient de moins en moins probables. On ne saurait admettre que les Grecs se soient réunis, un beau jour, pour décréter la conjugaison de leurs verbes. L'usage seul en a fait un chef-d'œuvre. Nous savons que les Attiques avaient l'augment, signe du passé des temps historiques, et que, par une nuance fort délicate, ils distinguaient, outre l'augment syllabique, l'augment temporel, qui consiste dans l'allongement de la voyelle initiale. La conception de l'aoriste et son rôle dans la syntaxe sont une invention qui ferait honneur au logicien le plus expert. Les nombreuses formes du verbe et la précision de leur rôle dans la syntaxe constituent un tout admirable [voir : (§ 158 note 1)].

§ 159. À Rome, le général revêtu de *l'imperium* doit, avant de quitter la ville, prendre les auspices au Capitole. Il ne peut le faire qu'à Rome. Il est impossible d'admettre que cette disposition eût, à l'origine, le but politique qu'elle a fini par atteindre¹. « (p. 114) Tandis qu'il dépendait exclusivement de la volonté des comices de prolonger les *imperia* qui existaient, il ne pouvait en être établi de nouveaux comportant la plénitude du commandement militaire qu'avec la prise des auspices au Capitole, par conséquent avec un acte accompli dans la sphère de la compétence urbaine... et en en organisant une en dehors de la constitution, on aurait franchi les bornes qui s'imposaient même aux comices du peuple souverain. Il n'y a guère de barrière constitutionnelle qui ait aussi longtemps résisté que la garantie qu'on avait trouvée là, dans ces auspices du général, contre les pouvoirs militaires extraordinaires, mais cette prescription a fini par être elle-même écartée ou plutôt tournée. À l'époque récente, on annexait, par une fiction de droit, à la ville de Rome, comme s'il avait été situé dans le *pomerium*, un morceau de terrain quelconque situé hors de la ville, et on y (p. 115) accomplissait *l'auspicium* requis. »

Plus tard, Sulla non seulement abolit cette garantie des auspices, mais la rendit même impossible, grâce à une disposition par laquelle il obligeait le magistrat à ne prendre le commandement qu'à l'expiration de son année de fonctions ; c'est-à-dire quand il ne pouvait plus prendre les auspices de Rome. Le conservateur Sulla n'avait évidemment pas l'intention de préparer ainsi la destruction de sa constitution ; de même qu'en sanctionnant l'obligation de prendre les auspices dans la capitale, on n'avait pas en vue de prévenir les attaques à la constitution républicaine. En réalité, nous avons, dans ce dernier cas, une action non-logique 4∞ ; et, dans le cas de Sulla, une action 4β . Dans le phénomène économique, un fait est remarquable : dans un état de libre concurrence, les entrepreneurs accomplissent en partie des actions non-logiques 4β : c'est-à-dire des actions dont la fin objective n'est pas égale à la fin subjective². Au contraire, si certaines de ces entreprises jouissent d'un monopole, ces actions deviennent logiques.

¹ MOMMSEN : *Le dr. pub. rom.*, t. I.

² *Cours*, 719, t. II, p. 88 : « Il suit de là que, tandis que les entrepreneurs s'efforcent de réduire les prix de revient, ils obtiennent, sans le vouloir, l'autre effet de réduire le prix de vente [cela n'arrive pas sous le régime du monopole], puisque la concurrence ramène toujours l'égalité entre ces deux prix. » Cfr. 151, 718. *Manuel V*, 11, p. 277 ; V, 74 : « (p. 315) De cette façon les entreprises concurrentes aboutissent là où elles ne se proposaient nullement d'aller (§11). Chacune d'elles ne recherchait que son propre avantage, et ne se souciait des consommateurs que dans la mesure où elle pouvait les exploiter, et, au contraire, par suite de

§ 160. Il y a une autre différence très importante entre les actions des hommes et celles des animaux : nous n'observons pas les actions des hommes seulement de l'extérieur, comme nous observons celles des animaux. Souvent nous ne connaissons les premières que par les appréciations qu'en donnent les hommes, par l'impression qu'elles font sur eux, par les motifs qu'il leur plaît d'imaginer on d'attribuer comme causes à ces actions. C'est pourquoi les actions qui appartiendraient au 1^{er} et au 3^e genres, passent dans le 2^e et le 4^e.

Quand d'autres actions ne sont pas ajoutées aux opérations magiques, ces dernières appartiennent au 2^e genre. Les sacrifices des Grecs et des Romains doivent en faire partie, du moins dès qu'on ne croit plus à la réalité de leurs dieux. Hésiode veut qu'on ne traverse jamais un fleuve sans avoir prié et s'y être lavé les mains. Ce serait là une action du 1^{er} genre ; mais il ajoute que les dieux punissent celui qui traverse un fleuve sans se laver les mains ¹. L'action passe ainsi dans le 2^e genre.

Ce procédé est habituel et très répandu. Hésiode dit qu'il ne faut pas semer le treizième jour du mois, mais que ce jour est excellent pour planter ². Il donne encore un très grand nombre de préceptes semblables. Ces actions appartiennent au 2^e genre. À Rome, l'augure qui avait observé les signes célestes, pouvait renvoyer les comices à un autre jour ³. Vers la fin de la République, quand on ne croyait plus à la science augurale, celle-ci donnait lieu à des actions logiques. C'était un moyen d'atteindre un résultat désiré. Mais quand on croyait encore à la science augurale, elle engendrait des actions du 4^e genre, se rattachant à l'espèce 4 ∞, pour les augures qui, avec l'aide des dieux, empêchaient ainsi une délibération, à leurs yeux funeste au peuple romain.

En général, ces actions correspondent, très imparfaitement c'est vrai, aux précautions prises aujourd'hui pour éviter les décisions hâtives d'une assemblée : exigence de deux ou trois délibérations consécutives, accord de deux assemblées, etc. Il se trouve ainsi que les actions des augures appartenaient souvent à l'espèce 4 ∞.

La majeure partie des actes politiques procédant de la tradition, de la prétendue mission d'un peuple ou d'un homme, appartiennent au 4^e genre. Le roi de Prusse, Guillaume 1^{er}, et l'empereur des Français, Napoléon III, se considéraient tous deux comme des hommes « providentiels ». Mais le premier croyait que sa mission était de faire le bien et la grandeur de son pays ; tandis que le second pensait être destiné à faire le bien de l'humanité. Le premier accomplit des actions de l'espèce 4 ∞ ; le second, de l'espèce 4 β.

Les hommes se donnent ordinairement certaines règles générales (morale, coutume, droit) dont dérive un nombre plus ou moins grand d'actions 4 ∞ et aussi d'actions 4 β.

§ 161. Les actions logiques sont, au moins dans leur partie principale, le résultat d'un raisonnement ; les actions non-logiques proviennent principalement d'un certain état psy-

toutes ces adaptations et réadaptations successives imposées par la concurrence, toute cette activité des entreprises tourne au profit des consommateurs. »

¹ *Op. et dies*, 735-739.

² *Op. et dies*, 778-779.

³ CIC. ; *De Leg.*, II, 12, 31: Quid enim maius est, si de iure quaerimus, quam posse a summis imperiis et summis potestatibus comitiatus et concilia vel instituta dimittere, vel habita rescindere ? Quid gravius, quam rem susceptam dirimi, si unus augur *alio die* dixerit ?

chique : sentiments, subconscience, etc. C'est à la psychologie à s'occuper de cet état psychique. Dans notre étude, nous partons de cet état de fait, sans vouloir remonter plus haut.

§ 162. Pour les animaux (fig. 2), supposons que les actes *B*, qui sont les seuls que nous puissions observer, soient unis à un état psychique hypothétique *A* (I). Chez les hommes, cet état psychique ne se manifeste pas seulement par des actes *B*, mais aussi par des

77

expressions *C*, de sentiments, qui se développent souvent en théories morales, religieuses et autres. La tendance très marquée qu'ont les hommes à prendre les actions non-logiques pour des actions logiques, les porte à croire que *B* est un effet de la « cause » *C*. On établit de la sorte une relation directe *CB*, au lieu de la relation indirecte qui résulte des deux rapports *AB*, *AC*.

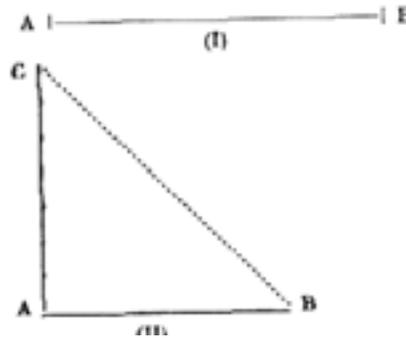


Figure 2

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

Parfois la relation *CB* existe véritablement ; mais cela n'arrive pas si souvent qu'on le croit. Le même sentiment qui pousse les hommes à s'abstenir de faire une action *B* (relation *AB*), les pousse à créer une théorie *C* (relation *AC*). L'un a, par exemple, horreur de l'homicide *B* et s'en abstiendra ; mais il dira que les dieux punissent l'homicide ; ce qui constitue une théorie *C*.

§ 163. Il s'agit ici non seulement de relations qualitatives (143¹), mais aussi de relations quantitatives. Supposons pour un moment une force donnée, qui pousse un homme à exécuter l'action *B* ; elle a un indice égal à 10. L'individu accomplit ou non cette action *B*, suivant que les forces qui agissent pour l'en empêcher ont un indice inférieur ou supérieur à 10. Nous aurons alors les cas suivants : 1° La force de la liaison *AB* a un indice supérieur à 10. Dans ce cas, elle suffit pour empêcher l'homme d'accomplir l'action. Si la liaison *CB* existe, elle est superflue. 2° La force de la liaison *CB*, si elle existe, a un indice supérieur à 10. Dans ce cas, elle suffit à empêcher l'action *B*, même si la force *AB* est égale à zéro. 3° La force résultant de la liaison *AB* a, par exemple, un indice égal à 4 ; celle résultant de la liaison *CB*, un indice égal à 7. La somme des indices est 11 : l'action ne sera pas exécutée. La force

résultant de la liaison AB a un indice égal à 2 ; l'autre force conserve l'indice 7 ; la somme est 9 : l'action sera exécutée.

Par exemple, la liaison AB représente la répugnance qu'éprouve un individu à accomplir l'action B ; AC représente la théorie d'après laquelle les dieux punissent celui qui exécute l'action B . Il y aura des gens qui s'abstiendront de B par simple répugnance (1^{er} cas). Il y en aura d'autres qui s'en abstiendront uniquement parce qu'ils craignent la punition des dieux (2^e cas). Il y en aura aussi qui s'en abstiendront pour ces deux causes ensemble (3^e cas).

§ 164. Les propositions suivantes sont donc fausses, étant trop absolues : « La disposition naturelle à faire le bien suffit pour empêcher les hommes de faire le mal. La menace des châtimens éternels suffit à empêcher les hommes de faire le mal. La morale est indépendante de la religion. La morale est une dépendance nécessaire de la religion. »

Supposons que C soit une sanction édictée par la loi. Le même sentiment qui pousse les hommes à craindre cette sanction, les retient d'accomplir l'action B . Chez quelques-uns, la répugnance pour B suffit à les empêcher d'exécuter cette action; chez d'autres, c'est la crainte de la sanction C ; chez d'autres encore, ce sont ces deux causes réunies.

§ 165. Les relations que nous avons envisagées entre A , B , C sont élémentaires, mais sont bien loin d'être les seules. Tout d'abord, l'existence de la théorie C réagit sur l'état psychique A , et contribue souvent à le renforcer. Elle agit ainsi sur B en suivant la voie $C A B$. D'autre part, l'abstention B de faire certains actes réagit sur l'état psychique A , et par conséquent sur la théorie C , en suivant la voie $B A C$. Puis l'action de C sur B agit sur A et revient ainsi en C . Supposons, par exemple, qu'une sanction C soit jugée excessive pour un délit B . L'application de cette sanction (CB) modifie l'état psychique A , et par l'effet de cette modification, la sanction C est remplacée par une autre moins sévère. Un changement qui vient à se produire dans un état psychique, se manifeste d'abord par une augmentation de certains délits B . Cette augmentation produit une modification de l'état psychique A ; modification qui se traduit par un changement de C .

On peut, jusqu'à un certain point, assimiler le culte d'une religion à B ; sa théologie à C . Toutes deux proviennent d'un certain état psychique A .

§ 166. Considérons certaines actions D (fig. 3), dépendant de cet état psychique A . Le culte B n'agit pas directement sur D , mais sur A et ainsi sur D ; il agit de même aussi sur C , et vice versa, C agit sur B . Il peut aussi y avoir une action directe CD . L'action de la théologie C sur A est ordinairement assez faible ; par conséquent, très faible aussi sur D , puisque l'action CD est de même généralement faible. On commet donc en général une grave erreur, quand on suppose que la théologie C est la cause des actions D . La proposition qu'on émet souvent : « Ce peuple agit ainsi parce qu'il croit cela », est rarement vraie ; elle est presque toujours erronée. La proposition inverse : « Le peuple croit cela parce qu'il agit ainsi », renferme généralement une plus grande somme de vérité ; mais elle est trop absolue et a sa part d'erreur. Il est vrai que les croyances et les actions ne sont pas indépendantes ; mais leur dépendance consiste à être deux branches d'un même arbre (§267). Ce sujet sera amplement développé au chapitre XI.

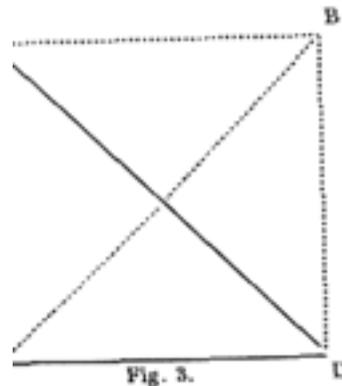


Figure 3

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

§ 167. Avant l'invasion des dieux de la Grèce, l'ancienne religion romaine n'avait pas de théologie *C* ; elle se réduisait à un culte *B*. Mais ce culte *B*, réagissant sur *A*, influait fortement sur les actions *D* du peuple romain. Il y a plus. Quand le rapport direct *BD* existe, il se présente à nous, modernes, comme manifestement absurde. Mais le rapport *BAD* pouvait au contraire être en certains cas très raisonnable et utile au peuple romain. En général, la théologie *C* a sur *D* une influence directe encore plus faible que sur *A*. C'est donc une grave erreur que de vouloir estimer la valeur sociale d'une religion, en considérant uniquement la valeur logique et raisonnable de sa théologie (§14). Sans doute, si cette dernière devient absurde au point d'agir fortement sur *A*, de ce fait elle agira fortement aussi sur *D*. Mais ce cas se présente rarement : ce n'est guère qu'après une modification de l'état psychique *A*, qu'il arrive aux hommes d'apercevoir certaines absurdités, qui leur avaient tout d'abord entièrement échappé.

Ces observations s'appliquent à toute espèce de théories¹. Par exemple, *C* est la théorie du libre échange ; *D* est l'adoption pratique du libre échange dans un pays ; *A* est un état psychique résultant en grande partie des intérêts économiques, politiques, sociaux, des individus et des circonstances dans lesquelles ils vivent. Le rapport direct entre *C* et *D* est généralement très faible. Agir sur *C* pour modifier *D* ne conduit qu'à des résultats insignifiants. Au contraire, une modification de *A* peut se répercuter sur *C* et sur *D*. On les verra donc changer en même temps, et un observateur superficiel pourra croire que *D* a été modifié par le changement de *C* ; mais une étude plus profonde montrera que *D* et *C* ne dépendent pas directement l'un de l'autre, mais que tous deux dépendent d'une cause commune *A*.

§ 168. Les discussions théoriques *C* ne sont donc pas directement très utiles pour modifier *D* ; indirectement, elles peuvent être utiles pour modifier *A*. Mais pour y arriver, il faut recourir aux sentiments beaucoup plus qu'à la logique et aux résultats de l'expérience. Nous exprimerons ce fait d'une manière incorrecte, parce que trop absolue, mais frappante, en disant que, pour agir sur les hommes, les raisonnements ont besoin de se transformer en sentiments.

¹ *Manuel* II, 108 ; IX, 62.

En Angleterre, de nos jours, la *pratique* du libre échange *B* (fig. 3), suivie durant de longues années, a réagi sur l'état *A* (intérêts, etc.), et renforcé par conséquent cet état psychique ; elle s'est ainsi opposée à l'introduction du protectionnisme. Ce n'est donc pas du tout le fait de la *théorie C* du libre échange. Maintenant d'autres faits, tels que les nécessités croissantes du fisc, viennent à leur tour modifier *A*. Ces modifications pourront amener un changement de *B* et imposer le protectionnisme. En même temps, on verra se modifier *C* et se développer des théories favorables au nouvel état de choses.

Une théorie *C* a des conséquences logiques ; un certain nombre de celles-ci se trouvent en *B* ; d'autres ne s'y trouvent pas. Cela ne pourrait arriver si *B* était la conséquence directe de *C*. En ce cas, toutes les conséquences logiques devraient se trouver sans exception en *B*. Mais comme *C* et *B* sont simplement les conséquences d'un certain état psychique *A*, rien n'exige qu'il y ait entre eux parfaite correspondance logique. Nous ferons donc toujours fausse route, quand nous croirons pouvoir déduire *B* de *C*, en établissant cette correspondance. Il faudrait partir de *C* pour connaître *A* et en savoir déduire ensuite *B*. Ici se présentent des difficultés très graves ; et, par malheur, ce n'est qu'en les surmontant qu'on peut espérer acquérir une connaissance scientifique des phénomènes sociaux.

§ 169. Nous ne connaissons pas directement *A*, mais certaines manifestations de *A*, telles que *C* et *B*, et nous devons remonter de celles-ci vers *A*. Les difficultés augmentent, parce que si *B* est susceptible d'observation exacte, *C* est presque toujours exprimé d'une manière douteuse et sans la moindre précision.

§ 170. Le cas que nous considérons est celui d'une interprétation populaire ou du moins appartenant à une collectivité nombreuse. Un cas semblable sur certains points, mais différent sur beaucoup d'autres, est celui dans lequel *C* représente une théorie construite par des hommes de science. Quand le raisonnement n'est pas froidement scientifique, *C* est modifié par l'état psychique des hommes de science qui construisent la théorie. S'ils font partie de la collectivité qui a exécuté les actes *B*, leur état psychique a quelque chose de commun avec celui des membres de cette collectivité, excepté des cas très rares d'hommes qui s'éloignent des chemins battus. *A* agit par conséquent sur *C*. Voilà ce que cet exemple peut avoir de commun avec le précédent.

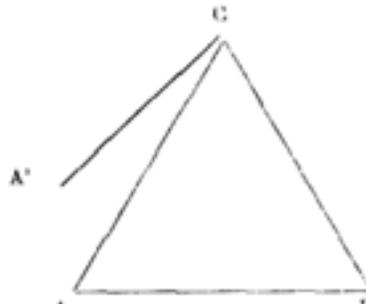


Figure 4

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

Si les hommes de science font la théorie d'actes accomplis par des hommes qui appartiennent à des collectivités complètement différentes de celle dont ils font partie, soit qu'il s'agisse d'un pays étranger ou d'une civilisation très différente, soit qu'il s'agisse de faits historiques remontant à un lointain passé, l'état psychique A' de ces hommes de science n'est pas identique à A ; il peut en différer plus ou moins, être même tout à fait différent, dans certains cas particuliers. Or, c'est cet état psychique qui influe sur C ; par conséquent A ne peut agir sur C que peu ou pas du tout.

Si nous négligeons cette influence de A ou de A' , nous nous trouvons dans le cas des interprétations purement théoriques des faits B . Si C est un principe rigoureux, précis, s'il est uni à B par un raisonnement logique, sans équivoque d'aucune sorte, nous avons des interprétations scientifiques.

§ 171. Mais la catégorie que nous examinons en renferme d'autres. C peut être un principe douteux, manquant de précision et parfois même de sens expérimental. Il peut, en outre, être uni à B par des raisonnements sans consistance logique, procédant par analogie, faisant appel au sentiment et se perdant en divagations nébuleuses. Nous avons alors des théories de peu ou de point de valeur logico-expérimentale, bien qu'elles puissent avoir une grande valeur sociale (§14). Elles sont fort nombreuses, et nous aurons à nous en occuper longuement. Nous touchons ici par induction de nombreux points que nous ne dépasserons pas ; mais nous poursuivrons notre route dans les chapitres suivants, et nous étudierons alors en détail ce que nous effleurons maintenant.

§ 172. Revenons au cas de la figure 3 ; et pour nous familiariser avec cette matière qui n'est rien moins que facile, laissons de côté les abstractions ; examinons un cas concret. De cette manière, nous serons amenés à certaines inductions qui naissent spontanément de l'exposition des faits ; puis nous reviendrons au cas général, et nous continuerons l'étude que nous n'avons fait qu'ébaucher.

Un état psychique très important est celui qui établit et maintient certains rapports entre des sensations ou des faits, par l'intermédiaire d'autres sensations P, Q, R, \dots . Ces sensations peuvent être successives ; c'est probablement une des manières dont se manifeste l'instinct des animaux. Elles peuvent être simultanées ou du moins considérées comme telles, et leur union constitue l'une des forces principales de l'équilibre social.

Ne donnons aucun nom à cet état psychique, pour éviter, si possible, qu'on ne veuille tirer du mot le sens de la chose (§119), et continuons à désigner cet état simplement par la lettre A , comme nous avons fait pour un état psychique en général. Il ne faut pas envisager seulement un état statique ; il faut encore considérer un état dynamique. Il est en effet très important de savoir comment se transforme la partie fondamentale des institutions d'un peuple. 1° Elle peut ne changer que difficilement, lentement, avoir une tendance marquée à se conserver identique. 2° Elle peut changer facilement, dans une mesure appréciable, mais de diverses manières ; c'est-à-dire : ∞) la forme change aussi facilement que le fond : à nouveau fond, nouvelle forme ; les sensations P, Q, R, \dots peuvent être séparées facilement, soit parce que la force x qui les unit est faible, soit parce qu'étant considérable, elle est vaincue par une autre force encore plus puissante ; β) le fond change plus facilement que la forme : à nouveau fond, forme ancienne. Les sensations P, Q, R, \dots se séparent difficilement, soit parce que la force x qui les unit est plus considérable, soit parce qu'étant faible, elle n'entre en lutte avec aucune autre force notable.

Les sensations *P, Q, R,...* peuvent naître de certaines choses et apparaître ensuite à l'individu comme des abstractions de ces choses, des principes, des maximes, des préceptes, etc. Elles constituent un agrégat. L'étude de la persistance de cet agrégat donnera lieu à de longues et importantes considérations, qui seront développées au chapitre VI, quand nous aurons poussé l'induction assez loin pour pouvoir y substituer la déduction. Pour le moment, il serait prématuré de nous y arrêter longuement.

§ 173. Un observateur superficiel pourra confondre le cas (2 β) avec le premier. Mais il y a, en réalité, des différences radicales entre elles. Les peuples qu'on appelle *conservateurs* peuvent l'être seulement quant à la forme (cas 2 β), ou bien quant au fond (cas 1). Les peuples dits *formalistes* peuvent conserver la forme et le fond (cas 1), ou conserver seulement la forme (cas 2 β). Les peuples dont on dit qu'ils se sont cristallisés dans un certain état se rattachent au 1^{er} cas.

§ 174. Quand la force *x* est très considérable et que la force *y* qui pousse à innover est très faible ou nulle, nous avons les phénomènes de l'instinct des animaux ; nous nous rapprochons de Sparte, cristallisée dans ses institutions. Quand *x* est forte, mais que *y* est également importante, et que les innovations se produisent dans le fond tout en respectant la forme, nous avons un état semblable à celui de Rome ancienne. On s'efforce de changer les institutions en dérangeant le moins possible les unions *P, Q, R,...* On y parvient en laissant subsister dans la forme, les rapports *P, Q, R,...* À ce point de vue, on peut considérer le peuple romain comme *formaliste*, à une certaine époque de son histoire, et l'on peut faire la même observation pour le peuple anglais. La répugnance qu'éprouvent ces deux peuples à innover les rapports formels *P, Q, R,...* permet aussi de les appeler *conservateurs* ; mais si l'on fixe son attention sur le fond, on s'apercevra que loin de le conserver, ils le transforment. Chez l'ancien peuple athénien comme chez le peuple français moderne, *x* est relativement faible. Il est difficile d'affirmer que *y* était plus intense chez les Athéniens que chez les Romains, chez les Français que chez les Anglais du XVII^e au XIX^e siècle. Si les effets se manifestent sous une forme différente, cela dépend plutôt du degré de vigueur de *x* que de *y*.

Supposons que chez deux peuples *y* soit identique et *x* différente. Quand il innove, le peuple chez lequel *x* est faible fait table rase des rapports *P, Q, R,...* et leur en substitue d'autres ; le peuple chez lequel *x* est intense laisse subsister autant que possible ces rapports, et modifie la signification de *P, Q, R,...* En outre, on trouvera des survivances moins importantes chez le premier peuple que chez le second. Puisque *x* est faible, rien n'empêche la disparition des rapports *P, Q, R,...* regardés comme inutiles ; mais quand *x* est forte, on les conservera même si on les juge inutiles.

Nous obtenons ces inductions grâce à l'observation des manifestations de l'état psychique A. Pour Rome, les faits abondent. D'abord la religion. Il n'y a plus aucun doute : 1^o qu'aux premiers temps de Rome, la mythologie n'existait pas ou était extrêmement pauvre ; 2^o que la mythologie classique de Rome n'est, en grande partie, autre chose qu'une forme grecque donnée aux dieux romains, ou une invasion de divinités étrangères. L'ancienne religion romaine consistait essentiellement dans l'association de certaines pratiques religieuses avec les faits et gestes de la vie courante ; c'était le type des associations *P, Q, R,...* Cicéron put

dire ¹ que « toute la religion du peuple romain se divise en culte et en auspices (§361), auxquels se sont ajoutées ensuite les prédictions, qui tirent leur origine des explications des présages et des prodiges, données par les interprètes de la Sibylle et les aruspices ».

§ 175. On peut observer de notre temps aussi des types nombreux et variés d'associations P, Q, R,... E. Deschamps ² dit, par exemple, qu'à Ceylan, « dans tous les actes de la vie de l'indigène l'astrologue joue son rôle ; on ne saurait rien entreprendre sans son avis et – ajoutet-il – je me suis souvent vu refuser les moindres services parce que l'astrologue n'avait pas été consulté sur le jour et l'heure favorable pour me les accorder ». Quand on veut défricher et cultiver un terrain, on consulte d'abord l'astrologue, auquel on offre des feuilles de *bétel* et des noix d'*arec* ³. « (p. 159) Si la prédiction est favorable, les feuilles de *bétel* et les noix d'*arec* lui sont renouvelées, un certain jour, et une « heure heureuse » (*nakata*) est choisie pour commencer à couper les arbres et les arbustes. Le jour fixé les cultivateurs de la terre déterminée, après avoir pris part au repas de gâteaux et de riz au lait préparés pour cette occasion, sortent, le visage tourné dans la direction propice dénoncée par l'astrologue. Si un lézard de maison vient à crier au moment où ils sortent, ou si, en route, ils rencontrent quelque objet de mauvaise augure, telle une personne portant du bois mort ou des armes blessantes, un serpent-rat en travers du sentier ou un pivert des bois, ils abandonnent la culture de cette terre ou, le plus souvent, n'y vont pas ce jour-là et décident de repartir à une autre *nakata*. D'un autre côté, s'ils rencontrent des choses agréables, telles qu'une vache à lait ou une femme qui allaite, ils poursuivent avec bonheur et confiance. Quand ils arrivent à la terre, l'heure favorable est attendue. » On met feu aux arbres et aux broussailles. « (p. 160) Laisant quinze ou vingt jours à la terre pour refroidir, une autre *nakata* est fixée pour le nettoyage complet de la terre... (p. 161) un homme, à une *nakata* ordonnée par le même astrologue, sème la première poignée de riz comme prélude... » Les oiseaux et la pluie peuvent porter préjudice à la semence. « (p. 161) Pour éloigner ces méfaits, un *kéma* ou charme appelé *nava-nilla* (« neuf herbes ? ») est préparé... Si ce *kéma* se montre inefficace, une espèce particulière d'huile est distillée pour un autre charme... (p. 162) Au temps du sarclage, on a encore recours au même astrologue, qui doit fixer une heure heureuse pour commencer le travail... Quand la saison de la floraison est passée, a lieu la cérémonie de l'aspersion des cinq sortes de laits ». On continue de la même manière pour toutes les opérations successives, jusqu'à ce qu'enfin le riz soit récolté et mis en magasin.

§ 176. On trouve plus ou moins de pratiques semblables, aux origines de l'histoire de tous les peuples [voir : (§ 176 note 1)]. Les différences sont de quantité, non de qualité. Preller [voir : (§ 176 note 2)] observe qu'à Rome, à côté du monde des dieux, il y avait une famille d'esprits et de génies. « (p. 65) Tous les phénomènes, toutes les actions qui s'y passent, dans la nature comme dans l'humanité, depuis la naissance jusqu'à la mort, toutes les vicissitudes de la vie et de l'activité humaine, tous les rapports des citoyens entre eux, toutes les entreprises, etc., sont du ressort de ces petits dieux. Ils ne doivent même leur existence qu'à ces

¹ CIC. ; De nat. deor., III, 2, 5.

² E. DESCHAMPS ; Au pays des Veddas. En Grèce aussi et à Rome, on faisait dépendre la majeure partie des actions, d'oracles, de présages, etc. Avec le temps, bon nombre de ces pratiques devinrent de simples formalités. CIC. De div.; I, 16, 28 : Nihil fere quondam maioris rei, nisi atiApicato, ne privatim, quideni. gerebatur: quod etiarn nunc nuptiarum auspices declarant, qui, re ommissa, nomen tanturn lenent. Nam ut nunc extis (quanquam id ipsum aliquando minus, quani olim), sic tain- avibus magnie res impetiriri solebant.

³ H.-C.-P. BELL; Superstitions ceremonies connected with the cultivation of alvi or hill paddy. Cité de E. DESCHAMPS.

mille relations sociales auxquelles ils peuvent s'identifier. » C'étaient, à l'origine, de simples associations d'idées, comme celles que nous trouvons dans le fétichisme, et qui produisirent des agrégats auxquels on donna le nom de divinité ou un autre semblable. Pline ¹ observe justement que le nombre de ces dieux est plus grand que celui des hommes. Quand se développa la tendance à donner un vernis logique aux actions non-logiques, on voulut expliquer pourquoi certains actes s'associent à certains autres, et l'on fit alors remonter les actes du culte à un grand nombre de dieux ; ou bien l'on s'imagina que ces actes étaient la manifestation d'un culte des forces de la nature ou de diverses abstractions.

En réalité, nous avons là un cas semblable à celui du §175. Par suite de certaines associations d'idées et d'actes, l'état psychique *A* des Romains (fig. 2) a eu pour conséquence les actes du culte *B*. Plus tard et en certains cas à cette même époque, cet état psychique s'est manifesté par la considération *C*, d'abstractions, de forces de la nature, d'attributs de certaines divinités, etc.; puis, de l'existence concomitante de *B* et de *C*, on a conclu, mais à tort le plus souvent, que *B* était conséquence de *C*.

§ 177. L'interprétation qui voit dans les actes du culte une conséquence de l'adoration de certaines abstractions, qu'elles soient considérées comme des « forces de la nature » ou autrement, est la moins admissible, et doit être absolument rejetée [voir : (§ 177 note 1)] (§158, §996). Des preuves innombrables démontrent que les hommes procèdent généralement du concret à l'abstrait, et non de l'abstrait au concret ². La faculté d'abstraction se développe avec la civilisation ; elle est très faible chez les peuples barbares. Les théories qui la supposent développée aux origines de la société sont gravement suspectes d'erreur. Les anciens Romains, encore incultes, n'avaient certainement pas une puissance d'abstraction assez développée pour découvrir la manifestation d'une force naturelle, sous chaque fait concret souvent même tout à fait insignifiant. Si cette force d'abstraction avait existé, elle aurait laissé quelque trace dans la langue. Les Grecs, à l'origine, ne la possédaient probablement pas plus que les Romains; mais ils l'acquirent de bonne heure, et lui donnèrent un développement considérable ; aussi leur langue en garde-t-elle une profonde empreinte. Grâce à l'article, ils peuvent substantifier un adjectif, un participe, une proposition entière. Les Latins, ne connaissant pas l'article, ne pouvaient avoir recours à ce moyen, mais en auraient trouvé certainement un autre, s'ils en avaient éprouvé le besoin. Au contraire, c'est un fait bien connu, que la faculté d'employer les adjectifs substantivement est beaucoup plus restreinte en latin qu'en grec et même qu'en français [voir : (§ 177 note 3)].

Il est probable qu'il y a de l'exagération dans ce que rapporte Saint Augustin [voir : (§ 177 note 4)], à propos de la multitude des « dieux » romains ; cependant, même si l'on fait une large part à l'exagération, il reste un grand nombre de dieux qui paraissent n'avoir été créés que pour expliquer logiquement l'association de certains actes avec certains autres. En parlant de la conception de l'homme, Varron fait l'énumération des dieux, dit Saint Augustin ³. Il commence par Janus, et, passant successivement en revue toutes les divinités qui prennent soin de l'homme, jusqu'à son extrême vieillesse, il clôt la liste par Nenia, qui

¹ PLINE: *Natur. hist.*, II 5, 3 (7) Quamobrem maior caelitem populis etiam quoniam hominum intelligi potest, cum singuli quoque ex semetipsis totidem deos faciant, lunones Geniosque adoptando sibi, gentes vero quaedam animalia, et aliqua etiam obscena, pro diis habeant, ac multa dictu magis pudenda, per fœtidias caepas, alia et similia iurantes.

² [NOTE DU TRADUCTEUR]. Il est facile de s'en rendre compte chez les enfants. Or l'embryologie et la physiologie admettent que l'ontogénie répète la phylogénie ; autrement dit que le développement de l'individu répète celui de son espèce.

³ D. AUG., ; *loc. cit.* (§177 ³).

n'est autre chose que le chant lugubre dont on accompagne les funérailles des vieillards. D'autre part, il énumère des divinités dont le rôle ne concerne pas directement la personne de l'homme, mais les choses qu'il emploie : vivres, vêtements, etc.

§ 178. Gaston Boissier¹ dit à ce propos : « (p. 5) Ce qui frappe d'abord, c'est de voir combien tous ces dieux sont peu vivants. On n'a pas pris la peine de leur faire une légende, ils n'ont pas d'histoire. Tout ce qu'on sait d'eux, c'est qu'il faut les prier à un certain moment et qu'ils peuvent alors rendre service. Ce moment passé, on les oublie. Ils ne possèdent pas de nom véritable ; celui qu'on leur donne ne les désigne pas eux-mêmes, il indique seulement les fonctions qu'ils remplissent ». Les faits sont exacts ; l'exposé en est légèrement erroné, parce que l'auteur se place au point de vue des actions logiques. Ces dieux n'étaient pas seulement peu vivants ; ils ne l'étaient pas du tout. Autrefois, c'étaient de simples associations d'actes et d'idées ; ce n'est qu'à une époque relativement moderne qu'ils sont devenus des dieux. (§955) « Tout ce qu'on sait d'eux » est ce qu'il suffit de savoir pour ces associations d'actes et d'idées. Quand on dit qu'il faut « les prier » à un certain moment, on donne un nom nouveau à un concept ancien. On s'exprimerait mieux en disant qu'on les invoque, et mieux encore en disant qu'on fait intervenir certaines paroles. Quand, pour empêcher un scorpion de piquer, on prononce le nombre *deux* (§182), dira-t-on qu'on prie le nombre *deux*, qu'on l'invoque ? Est-il étonnant qu'il n'ait pas une légende, une histoire ?

§ 179. Dans *l'Odyssée* (X, 304-305), Hermès donne à Ulysse une plante qui doit le préserver des maléfices de Circé. « Elle est noire dans sa racine et semblable au lait, dans sa fleur. Les dieux l'appellent *moly*. Il est difficile aux mortels de l'arracher ; mais les dieux sont tout-puissants ».

Nous avons là un type pur d'actions non-logiques. On ne peut pas dire qu'il s'agisse d'une opération magique, grâce à laquelle on contraint un dieu d'agir ; car, au contraire, ici c'est un dieu qui donne la plante à l'homme. On n'allègue aucun motif pour expliquer l'action de la plante. Supposons qu'au lieu d'une fiction poétique, il s'agisse d'une plante réelle, employée en vue d'un but réel. Une association d'idées se formerait entre cette plante et Hermès, et l'on tenterait de nombreuses explications logiques. On verrait dans cette plante un procédé pour contraindre Hermès à intervenir ; ce qui est une véritable opération magique. Ou bien on y verrait une manière d'invoquer Hermès ; ou encore une forme d'Hermès ; ou l'un des noms d'Hermès ; ou une façon de reconnaître les « forces de la nature ». Homère désigne cette plante par l'expression [**mots grecs**], qu'on peut traduire par *remède salutaire*. N'est-il pas évident, dira-t-on, qu'il s'agit ici des forces naturelles qu'on invoque pour empêcher les funestes effets des poisons ? Et toute la végétation qu'on peut trouver dans Homère y passerait [**voir** : (§ 179 note 1)].

§ 180. L'homme a une si forte tendance à ajouter des développements logiques aux actions non-logiques, que tout lui sert de prétexte pour s'adonner à cette chère occupation. Il y a eu probablement de nombreuses associations d'idées et d'actes, en Grèce comme à Rome ; mais en Grèce, une grande partie a disparu plus tôt qu'à Rome. L'anthropomorphisme grec a transformé de simples associations d'idées et d'actes en attributs divins. Gaston Boissier dit² : « (p. 4) Sans doute on a éprouvé dans d'autres pays le besoin de mettre les principaux actes

¹ G. BOISSIER: *La religion rom.*, t. I

² BOISSIER ; *La religion rom.*, v. 1.

de la vie sous la protection divine, mais d'ordinaire on choisit pour cet office des dieux connus puissants, éprouvés, afin d'être sûr que leur concours sera efficace. C'est la grande Athéné, c'est le sage Hermès qu'on invoque en Grèce, pour que l'enfant devienne habile et savant. À Rome on a préféré des dieux spéciaux, créés pour cette circonstance même et qui n'ont pas d'autre usage ». Les faits sont exacts ; mais l'exposé est complètement erroné ; toujours parce que l'auteur voit les faits sous l'aspect d'actions logiques. Il s'exprime comme celui qui, voulant expliquer les déclinaisons de la grammaire latine, dirait: « Sans doute on a éprouvé, dans d'autres pays, le besoin de distinguer le rôle des substantifs et des adjectifs dans la proposition, mais d'ordinaire on choisit pour cet office des prépositions, etc. » Non, les peuples n'ont pas choisi leurs dieux, pas plus que les formes grammaticales de leur langue. Les Athéniens n'ont pas délibéré pour savoir s'ils devaient mettre l'enfant sous la protection d'Hermès et d'Athéna, pas plus que les Romains n'ont choisi pour cet office, après mûre réflexion, Vaticanus, Fabulinus, Educa, Potina, etc.

§ 181. Peut-être observons-nous simplement, en Grèce, un état postérieur à celui qu'on remarque à Rome, dans l'évolution qui fait passer du concret à l'abstrait, du non-logique au logique ; peut-être l'évolution a-t-elle été différente dans les deux pays ? Le manque de documents ne nous permet pas de l'établir avec certitude. En tout cas – et c'est ce qui nous importe dans l'étude que nous faisons ici – à l'époque historique, les stades de l'évolution sont différents à Athènes et à Rome.

§ 182. Une très remarquable persistance des associations d'idées et d'actes est celle qui semble accorder un pouvoir occulte aux mots sur les choses ¹.

Même à une époque aussi récente que celle de Pline le Naturaliste, on pouvait lire ² : « Au sujet des remèdes fournis par l'homme, il s'élève d'abord une grande question toujours pendante : les paroles et les charmes magiques ont-ils quelque puissance ? S'ils en ont, il conviendra de les rapporter à l'homme. Consultés en particulier, les gens les plus sages n'en croient rien ; et cependant, en masse, les actes de tous les instants impliquent, sans qu'on s'en aperçoive, la croyance à cette puissance ³. [Pline se montre ici excellent observateur, et décrit très bien une action non-logique.] Ainsi, on pense que sans une formule de prière, il serait inutile d'immoler des victimes, et que les dieux ne pourraient être convenablement consultés ⁴. De plus, il y a des paroles diverses, les unes d'impétration, les autres de dépulSION (Littré), d'autres de recommandation [voir : (§ 182 note 5)]. Nous avons vu que des personnes revêtues de magistratures souveraines ont prononcé des formules déterminées : pour n'omettre ou ne transposer aucun mot, un homme prononce la formule qu'il lit sur le

¹ Ici, l'induction nous met en présence d'un phénomène qui sera longuement étudié au chap. VI, et que nous rencontrerons ailleurs encore. D'autres cas semblables, que nous nous abstenons de citer, se trouveront dans ce chapitre. Parcourons en tout sens notre champ d'investigations ; nous achèverons dans les chapitres suivants, des études que nous ne faisons qu'effleurer ici.

² PLINE ; *Nat. hist.*, XXVIII, 3, 1,12). Trad. LITTRÉ. Cette citation nous servira ailleurs aussi ; c'est pourquoi nous la donnons avec une certaine ampleur.

³ Texte: In universum vero omnibus horis credit vita, nec sentit. *Dalechamps* : Credit vulgi opinio valere verba, nec certa cognitione et rerum sensu id persuasum habet. Cicéron, lui aussi, exclut le raisonnement. Cic. ; *De div.*, 1, 3, 4 : Atque haec, ut ego arbitror, veteres, rerum magis eventis moniti, quam ratione docti, probaverunt.

⁴ Texte : Quippe victimas caedi sine precatione non videtur referre, nec deos rite consuli. La difficulté réside dans le verbe *referre*. GRONOVIVUS dit fort bien : Sine precatione non videtur referre, (id est, nihil iuvare putatur, nihil. prodesse vulgo creditur) caedi victimas, nec *videtur* deos rite consuli. Quo significat necessario preces adhibendas.

rituel, un autre est préposé pour suivre toutes les paroles, un autre est chargé de faire observer le silence, un musicien joue de la flûte pour qu'aucune autre parole ne soit entendue ; et ces deux faits remarquables sont consignés, à savoir : que toutes les fois qu'un sacrifice a été troublé par des imprécations, ou que la prière a été mal récitée, aussitôt le lobe du foie ou le cœur de la victime a disparu ou a été doublé, sans que la victime ait bougé. On conserve encore, comme un témoignage immense, la formule que les Déciius, père et fils, prononcèrent en se dévouant ¹. On a la prière récitée par la vestale Tuccia, lorsque, accusée d'inceste, elle porta de l'eau dans un crible, l'an de Rome 609. Un homme et une femme, Grecs d'origine ou de quelqu'une des autres nations avec qui nous étions alors en guerre, ont été enterrés vivants dans le marché aux bœufs ; et cela s'est vu même de notre temps. La prière usitée dans ce sacrifice, laquelle est récitée d'abord par le chef du collège des Quindécemvirs, arrachera certainement à celui qui la lira l'aveu de la puissance de ces formules, puissance confirmée par huit cent trente ans de succès. Aujourd'hui, nous croyons que nos vestales retiennent sur place, par une simple prière, les esclaves fugitifs qui ne sont point encore sortis de Rome. Si l'on admet cela, si l'on pense que les dieux exaucent quelques prières ou se laissent ébranler par ces formules, il faut concéder le tout ². »

Pline continue en invoquant la conscience, – non pas la raison ; c'est-à-dire qu'il met fort bien en lumière le caractère non-logique des actions. « (5,1) Pour confirmer ce qui vient d'être dit, je veux en appeler au sentiment intime de chacun. Pourquoi, en effet, nous souhaitons-nous réciproquement une heureuse année au premier jour de l'an ? Pourquoi, dans les purifications publiques, choisit-on pour conduire les victimes des gens porteurs de noms heureux ?... Pourquoi croyons-nous que les nombres impairs ont pour toute chose plus de vertu ³, vertu qui se reconnaît dans les fièvres à l'observation des jours ?... Attale (Philométor) assure que si en voyant un scorpion on dit deux, [[Voir Addition par l'auteur : A4](#)] l'insecte s'arrête, et ne pique point ⁴. »

§ 183. Ces actes, grâce auxquels les mots agissent sur les choses, appartiennent à ce genre d'opérations que le langage courant désigne d'une manière peu précise, par le terme d'opérations magiques. Un type extrême est celui de certaines paroles et de certains actes qui, par une vertu inconnue, ont le pouvoir de produire certains effets. Puis, une première couche de vernis logique explique ce pouvoir par l'intervention d'êtres supérieurs, de dieux. En suivant cette voie, on atteint l'autre extrême, qui est celui d'actes entièrement logiques ; par exemple, la croyance qu'on avait, au moyen-âge, que l'être humain qui vendait son âme à Satan acquérait le pouvoir de nuire à autrui.

Quand on ne conçoit que des actions logiques, et qu'on rencontre des phénomènes semblables à ceux de tout à l'heure, on les omet, on les dédaigne, on les considère comme des

¹ Cfr. Liv. VIII, 9 et X, 28.

² Texte : Confitendum sit de tota coniectione. *Gronovius* : Perinde est ac si dixisset, de tota lite, de tota quaestione.

³ Voir plus loin (§960 et suiv.) quelques-unes des nombreuses élucubrations sur les nombres. Notez la tentative de justifier par la logique, l'observation des jours de fièvre, l'imagination non-logique.

⁴ Voir en outre : CIC. ; *De div.*, 1, 45, 102 : Neque solum deorum voces Pythagorei observaverunt, sed etiam hominum, quae vocant omina. Quae maiores nostri quia valere censebant, idcirco omnibus rebus agendis, « Quod bonum, faustum, felix, fortunatumque esset », praefabantur ; rebusque divinis, quae publice fierent, ut « faverent linguis », imperabatur ; inque feriis imperandis, « ut litibus et iurgiis se abstinerent ». Itemque in lustranda colonia, ab eo, qui eam deduceret, et cum imperator exercitum, censor populum lustraret, bonis nominibus, qui hostias ducerent, eligebantur : quod idem in delectu consules observant, ut primus miles fiat bono nomine.

états pathologiques et l'on passe outre sans plus s'en préoccuper. Mais quand on sait quel rôle jouent les actions non-logiques, dans la vie sociale, on s'astreint à les étudier aussi avec soin.

Le lecteur observera qu'en ce cas comme en d'autres, notre induction atteint le seuil de certaines études que nous devons ensuite reprendre longuement. Dans ce chapitre-ci, nous marcherons encore à tâtons, en cherchant à découvrir la voie qui nous permettra de trouver la forme et la nature de la société humaine.

§ 184. Supposons qu'on ne connaisse que les faits qui font dépendre le succès des opérations magiques, de l'intervention du démon. Nous pourrions accepter comme vraie l'interprétation logique, et dire : « Les hommes croient à l'efficacité des opérations magiques, parce qu'ils croient au démon. » Cette conclusion ne serait pas modifiée profondément par la connaissance d'autres faits qui substitueraient une divinité quelconque au démon. Mais elle est réduite à néant, si nous connaissons des faits absolument indépendants de toute intervention divine. Nous voyons alors que, dans ces phénomènes, l'important consiste en actions non-logiques qui unissent certaines paroles, certaines invocations, certaines pratiques, à des effets désirés ¹, et que l'intervention des dieux, des démons, des esprits, etc., n'est que la forme logique donnée à ces faits. Nous avons de nouveau un des nombreux faits envisagés au §162. La forme logique sert à unir *C* à *B*.

Notons que, le fond restant intact, plusieurs formes peuvent coexister chez un même individu, sans que ce dernier ait conscience de la part qui revient à chacune. La magicienne de Théocrite compte sur l'intervention des dieux et sur l'efficacité des pratiques magiques, sans bien distinguer comment agissent ces deux puissances. Elle demande à Hécate de rendre les philtres qu'elle a préparés pires que ceux de Circé, de Médée ou de la blonde Périclète [voir : (§ 184 note 2)]. Si elle ne comptait que sur l'intervention de la divinité, il serait plus simple qu'elle lui demandât directement le résultat qu'elle attend des philtres. Quand elle répète le refrain : « [mot grec] [Oiseau magique], attire cet homme vers ma demeure », elle a évidemment en vue un certain rapport occulte entre l'oiseau magique et l'effet désiré.

Les gens crurent pendant des siècles et des siècles à de semblables fables, présentées sous des formes diverses, et même aujourd'hui, il y a des gens qui les prennent au sérieux. Seulement, depuis deux ou trois siècles, le nombre s'est accru, des gens qui en rient comme en riait déjà Lucien [voir : (§ 184 note 3)]. Mais les faits du spiritisme, de la télépathie, de la *Christian science* (§1965 ¹) et autres semblables suffisent à faire voir quel empire ont encore ces sentiments et d'autres analogues.

§ 185. « Ton bœuf ne mourrait pas si tu n'avais un mauvais voisin ² », dit Hésiode ; mais il n'explique pas comment ce fait a lieu. Les lois des XII Tables parlent de « celui qui jettera un sortilège contre les moissons... » ³ et de « celui qui prononcera un maléfice... », mais sans expliquer en quoi consistent exactement ces opérations. Cette forme d'actions non-logiques subsista pourtant à travers les siècles, et se manifeste encore de nos jours par la foi aux amulettes. Dans le Napolitain, nombreux sont ceux qui portent une corne de corail suspendue

¹ [NOTE DU TRADUCTEUR.] Un exemple entre beaucoup d'autres. On peut entendre des protestants invoquer saint Antoine de Padoue, pour qu'il leur fasse retrouver un objet perdu. Ces mêmes personnes ont une profonde pitié pour les catholiques qui croient aux saints.

² HÉS. Op. et dies, 346.

³ PLIN. Nat. hist., XXVIII, 4, 3 : Qui fruges excantassit... Qui malum, carmen incantassit. Voir en outre SENECA ; Nat. quaest., IV, 6-7 (§194).

à leur chaîne de montre, pour se préserver du mauvais œil. Beaucoup de joueurs possèdent des amulettes ou exécutent certains actes qu'ils estiment capables de les faire gagner ¹.

§ 186. Bornons-nous à examiner une seule des actions non-logiques : celle de provoquer ou d'empêcher les orages et de détruire ou de préserver les récoltes. Laissons de côté ce qui se rapporte à des pays étrangers au monde gréco-latin, pour éviter le doute qui règne, quand on prend au hasard les faits un peu partout, et qu'on les réunit artificiellement. Nous étudierons simplement un phénomène et ses variétés, dans le monde gréco-latin, en citant quelques faits étrangers.

Justement parce qu'ils n'excitent plus les sentiments, qui troubleraient l'œuvre objective que nous voulons accomplir, nous choisirons comme premier exemple une catégorie de faits qui, aujourd'hui du moins, ont peu d'importance sociale. Ces sentiments sont les pires ennemis que rencontre l'étude *scientifique* de la sociologie. Malheureusement, nous ne réussissons pas toujours à les éviter complètement. Il faudra que le lecteur lui-même s'efforce d'éloigner cette cause d'erreur.

La méthode que nous suivons pour la catégorie de faits que nous étudions maintenant est identique à celle que nous emploierons pour d'autres catégories semblables. Les phénomènes de cette catégorie constituent une famille naturelle, semblable à celle des papilionacées en botanique. On peut facilement les reconnaître et les grouper. Leur nombre est considérable ; aussi nous est-il impossible de les rappeler tous ; mais nous parlerons au moins des types principaux.

§ 187. Nous avons beaucoup de cas dans lesquels des gens croient pouvoir susciter ou éloigner des ouragans, grâce à certaines pratiques. Parfois on ne sait pas comment se produit cet effet, qu'on présente comme donné par l'observation ; d'autrefois, on expose des soi-disant motifs, et l'on tient l'effet pour une conséquence théoriquement explicable de l'action de certaines forces. En général, on suppose que les phénomènes météorologiques sont placés sous la dépendance de certaines pratiques, soit directement, soit indirectement, grâce à l'intervention de puissances supérieures.

§ 188. Pallas donne des préceptes sans commentaires. Columelle ajoute un brin d'interprétation logique, en disant que l'usage et l'expérience en ont enseigné l'efficacité [voir : (§ 188 note 1)]. Longtemps auparavant, selon Diogène Laërce (VIII, 59), Empédocle se vantait de commander à la pluie et aux vents. D'après Timée (*loc. cit.* 60), un jour que les vents soufflaient avec violence et menaçaient de détruire les récoltes, il fit faire des outres de peau d'âne et les envoya porter sur les montagnes. De cette manière, les vents, emprisonnés dans ces outres, cessèrent de souffler. Suidas rend cette interprétation un peu moins absurde, en disant qu'Empédocle plaça des peaux d'âne tout autour de la ville. Plutarque (*adv. Colot.*) donne des interprétations moins invraisemblables, bien que toujours telles, lorsqu'il dit qu'Empédocle a délivré une contrée de la stérilité et de la peste, en fermant les gorges des montagnes, par lesquelles les vents soufflaient dans la plaine. Il répète à peu près la même

¹ Maintenant encore on compose des philtres amoureux, par des procédés qui ne diffèrent guère de ceux employés anciennement. Un arrêt du tribunal de Lucera, commenté par l'avocat VITTORIO PASOTTI – *Monitore dei Tribunati*, Milano, 9 août 1913 – nous apprend que trois femmes avaient pris dans un cimetière des os humains, pour en composer un philtre qui devait induire un homme à épouser une certaine femme.

chose ailleurs (*De curios.*), mais seulement à propos de la peste. Clément d'Alexandrie [voir : (§ 188 note 2)] dit qu'Empédocle fit cesser un vent qui rendait les habitants malades et les femmes stériles ; et là paraît un élément nouveau, puisque ce fait serait une contrefaçon faite par les Grecs, des miracles israélites ; ce qui nous donne ainsi une interprétation théologique.

§ 189. Il est évident que nous avons là comme un tronc duquel partent de nombreuses ramifications : un élément constant et beaucoup d'interprétations différentes. Le tronc, l'élément constant est la croyance qu'Empédocle a empêché les vents de nuire à une contrée ; les ramifications, les interprétations sont les conceptions différentes de la manière dont cet effet s'est produit ; naturellement elles dépendent des inclinations des auteurs dont elles émanent. L'homme pratique se met à la recherche de raisons pseudo-expérimentales ; le théologien, de causes théologiques.

Dans Pausanias, on trouve pêle-mêle les explications pseudo-expérimentales, magiques, théologiques. Notre auteur écrit, à propos d'une statue d'Athéna Anémotide, élevée à Mothone (IV, 35) : « On dit que c'est Diomède qui éleva la statue et donna un nom à la déesse. Les vents les plus violents, soufflant hors de saison, dévastaient la contrée. Diomède adressa des prières à Athéna ; dès lors, la terre ne subit plus aucun dommage des vents. » Ailleurs (II, 12) : « Au pied de la colline (puisque le temple a été édifié au sommet), se trouve l'autel des vents, sur lequel, une nuit chaque année, le prêtre sacrifie aux vents. Il accomplit aussi d'autres cérémonies secrètes, dans quatre fosses, afin d'apaiser la fureur des vents ; il chante encore des paroles magiques qui viennent, dit-on, de Médée. » Plus loin (II, 34) : « Je relève encore, chez les Métaniens, ce fait qui m'étonne beaucoup. Le siroco, soufflant du golfe de Saronique sur les vignes qui bourgeonnent, en dessèche les boutons. Aussi, dès que le vent se lève, deux hommes, après avoir dépecé un coq entièrement blanc, courent autour des vignes, chacun portant une moitié du coq ; arrivés au lieu dont ils sont partis, ils les enterrent. Tel est le procédé que ces gens ont découvert. »

Mais il y a mieux encore. Quand les tempêtes abîmaient les moissons, on punissait ceux qui étaient chargés de les éloigner (§194).

Pomponius Mela [voir : (§ 189 note 1)] parle de neuf vierges qui habitaient l'île de Séna et qui pouvaient, par leurs chants, déchaîner la mer et les vents. [Voir Addition par l'auteur : A5]

§ 190. De ce noyau d'interprétations des actions non-logiques, se détache une ramification qui aboutit à la divinisation des tempêtes. Cicéron (*De nat. deor.*, III, 20, 51) fait objecter par Cotta à Balbus que le ciel, les astres et les phénomènes météorologiques multiplient le nombre des dieux. Ici, ce cas reste isolé ; ailleurs il se subdivise et donne lieu à de nombreuses interprétations, à des personnifications, à des explications [voir : (§ 190 note 1)]. [Voir Addition par l'auteur : A6]

§ 191. Commander aux vents et aux tempêtes devient un signe de puissance intellectuelle ou spirituelle, comme chez Empédocle, ou de divinité comme chez le Christ, quand il fait taire la tempête¹. Les magiciens, les sorciers manifestent ainsi leur pouvoir ; et l'anthropomorphisme grec connaît les maîtres des vents, des tempêtes, de la mer.

¹ *MATTH.* ; 8, 23-91. Surpris de voir cesser la tempête, les disciples s'écrient : « (27) [phrase en grec dans le texte] « Quel est celui à qui obéissent même les vents et la mer ? »

§ 192. On sacrifiait aux vents. Le sacrifice n'est qu'un développement logique d'une action magique semblable à celle dont nous avons parlé tout à l'heure, à propos du coq blanc. Il suffit, en effet, pour transformer cette action en sacrifice, d'ajouter que le dépeçage du coq blanc est un sacrifice à une divinité. Virgile [voir : (§ 192 note 1)] fait sacrifier une brebis noire à la Tempête, une blanche au Zéphyr favorable. Remarquez les éléments de cette opération : 1° *Élément principal* : l'idée que moyennant certains actes on peut agir sur la tempête et sur les vents ; 2° *Élément secondaire* : explication logique de ces actes, grâce à l'intervention d'une entité imaginaire (personnification du vent, divinité, etc.); 3° *Élément encore plus accessoire* : détermination des actes, au moyen de certaines ressemblances entre la brebis noire et la tempête, la brebis blanche et le vent favorable.

§ 193. Les vents protégèrent les Grecs contre l'invasion perse et, pour les remercier, les Delphiens leur élevèrent un autel à Tia ¹. On sait que Borée, gendre des Athéniens ² par son mariage avec Orestie, fille d'Érechthée, dispersa la flotte perse, et mérita ainsi l'autel que les Athéniens lui élevèrent au bord de l'Ilyssus. Cet excellent Borée protégeait aussi d'autres gens que les Athéniens. Il détruisit, la flotte de Denys, qui avait pris la mer pour attaquer les Tyriens ³. « C'est pourquoi les Tyriens sacrifièrent à Borée, décrétèrent que le vent était citoyen [de la ville], lui réservèrent une maison et un champ, et célèbrent chaque année une fête en son honneur. » Il sauva aussi les Mégalopolitains assiégés par les Lacédémoniens ; aussi les premiers lui sacrifient-ils chaque année, et l'honorent-ils autant que tout autre dieu ⁴.

Les Mages de la Perse connaissaient, eux aussi, l'art d'apaiser les vents. À propos de la tempête suscitée par Borée pour venir en aide aux Athéniens, et qui infligea de graves dommages à la flotte perse, Hérodote dit : « La tempête sévit trois jours. À la fin, lorsque les Mages eurent sacrifié des victimes et conjuré les vents par la magie, et qu'ils eurent en outre sacrifié à Thétis et aux Néréides, les vents tombèrent le quatrième jour, si ce n'est spontanément. » Ce doute d'Hérodote est remarquable ⁵.

§ 194. On trouve souvent chez les auteurs anciens l'idée que la magie peut susciter la pluie, la tempête et le vent [voir : (§ 194 note 1)]. Sénèque traite longuement des causes des phénomènes météorologiques, et se moque des opérations magiques ⁶. Il n'admet pas la

¹ HÉRODOTE ; VII, 178.

² HÉRODOTE ; VII, 189. À une époque postérieure, on trouve une interprétation qui enlève au fait son caractère surnaturel, qui l'explique logiquement. C'est là un cas particulier d'un fait général. *Scholia in Apollonii Argonaut.*, 1, v. 211. « Chez les Mégariens, Eragora dit que Borée, qui enleva Orestie, était fils de Strimon et non pas un vent ». Il reste à trouver des interprétations analogues pour des cas semblables, dans lesquels, au dire des Athéniens, Borée leur fut favorable ; mais c'est très facile : il y aura eu autant d'autres individus du nom de Borée.

³ AEL. ; *Var. hist.*, XII, 61.

⁴ PAUS. ; VIII, 36.

⁵ Hérodote manifeste aussi quelque doute à propos du secours que Borée porta aux Athéniens ; il observe qu'il ne saurait dire si ce fut vraiment grâce aux prières des Athéniens, que Borée frappa la flotte des Barbares mais, dit-il, les Athéniens affirment que Borée les secourut à cette occasion comme avant. HÉRODOTE ; VII, 189, 3: [En grec dans le texte] « Les Athéniens affirment que Borée les a secourus à cette occasion comme avant et qu'il a fait cela... »

⁶ SENECA ; *Nat. quaest.*, IV, 6-7. (6) Non tempero mihi, quo minus omnes nostrorum ineptias proferam. Quosdam peritos observandarum nubium esse affirmant, et praedicere, cum grando futura sit, et hoc

prévision du temps par l'observation ; ce n'est pour lui qu'un préparatif aux pratiques suivies pour éloigner le mauvais temps. Il raconte qu'à Kléones, il y a des officiers publics appelés observateurs de la grêle. Sitôt qu'ils annonçaient l'approche de l'ouragan, les habitants couraient au temple et sacrifiaient, qui un agneau, qui un poulet ; et les nuages s'en allaient ailleurs. Celui qui n'avait rien à sacrifier se piquait le doigt et versait un peu de sang. «(7) On a cherché la raison de ce phénomène. Les uns, comme il convient à des hommes très savants, nient qu'il soit possible de marchander avec la grêle et de se racheter de la tempête moyennant de petites offrandes, bien que les offrandes fléchissent les dieux mêmes. D'autres supposent qu'il y a dans le sang quelque force capable d'éloigner les nuages. Mais comment, dans une si petite goutte de sang, peut-il y avoir une force assez grande pour agir là-haut et influencer les nuages ? Combien il valait mieux dire : C'est un mensonge et une fable ! Mais à Kléones, on punissait ceux auxquels était confié le soin de prévoir les tempêtes, lorsque, par leur négligence, les vignes étaient frappées et les moissons abattues. Chez nous, les XII Tables défendent qu'on prononce des incantations contre les récoltes d'autrui. L'antiquité inculte croyait que les chants magiques attiraient les nuages et les éloignaient ; ce qui est si clairement impossible, qu'il est inutile d'entrer dans une école philosophique pour l'apprendre ». Mais peu d'auteurs font preuve du scepticisme de Sénèque ; aussi avons-nous une longue suite de légendes sur les orages et les vents, qui persiste jusqu'à une époque voisine de la nôtre.

§ 195. Les légions romaines conduites par Marc-Aurèle contre les Quades, eurent à souffrir du manque d'eau ; mais un ouragan survint entre temps pour les rafraîchir. Le fait semble certain. Nous n'avons pas à rechercher ici si la légion *Fulminée* tira son nom de cet ouragan ; cela ne nous importe nullement pour le but que nous voulons atteindre. Et si même l'histoire de l'ouragan n'était pas vraie, l'exemple nous servirait comme avant, puisque nous traitons non du fait lui-même, mais des sentiments manifestés par les histoires, vraies ou fausses, que nous en possédons.

On veut expliquer le comment et le pourquoi de cet ouragan ; et chacun le fait suivant ses sentiments, ses inclinations. Ce peut être l'effet d'opérations magiques. On connaît même le nom du sorcier. Dans ces cas, l'extrême précision ne coûte pas cher. Suidas¹ l'appelle Arnouphis: « Philosophe égyptien qui, se trouvant avec l'empereur des Romains, Marc-Aurèle, le philosophe, quand les Romains souffraient de la soif, fit immédiatement rassembler des nuages noirs et tomber une forte pluie, accompagnée de tonnerres et de fréquents éclairs ; et cela, il le fit avec sa science. D'autres disent que ce prodige fut accompli par Julien le Chaldéen ». Les dieux païens peuvent bien intervenir. Sinon à quoi passeraient-ils leur temps dans le monde ? Dion Cassius (LXXI, 8) dit que les Romains, serrés de près par les Quades, souffraient terriblement de la chaleur et de la soif ; « tout d'un coup de nombreux nuages se rassemblèrent, et, non sans l'intervention divine, une grosse pluie s'abattit avec violence. Donc, on raconte qu'un magicien égyptien du nom d'Arnouphis, qui se trouvait avec Marc, invoqua par la magie plusieurs divinités² et principalement Hermès Aérien ; il fit, par ce moyen, tomber la pluie. » Claudien [voir : (§ 195 note 3)] croit que l'ennemi fut mis en fuite par une pluie de feu. Pour quelle raison ? Les pratiques magiques ou la faveur de Jupiter Tonnant. Capitolinus³ sait que Marc-Antonin « dirigea par ses prières le feu du ciel

intelligere usu ipso, cum colorem nubium notassent, quam grandio toties insequatur. Illud incredibile, Cleonis fuisse publice praepositis [mot grec] speculatores futurae grandinis, etc.

¹ SUIDA S.; s. r.' [mot grec]

² Proprement : *démons*; mais il faut prendre garde au double sens du [mot grec], païen et du *démon* chrétien (§1613).

³ M. Anton. Phil., 24.

contre les machines de guerre des ennemis, et obtint la pluie pour ses soldats qui souffraient de la soif ».

Ce fait de la tempête qui, par la puissance de la magie ou la sympathie divine, favorise un des belligérants, se rencontre dans des pays lointains et des conditions telles que tout soupçon d'imitation est exclu [**voir** : (§ 195 note 5)].

Chez Lampride ¹, le fait se transforme de nouveau et revêt un autre aspect. Marc-Antonin avait réussi, par certains procédés magiques, à rendre les Marcomans amis des Romains ; on ne veut pas révéler ces procédés à Héliogabale, par crainte qu'il ne veuille susciter une nouvelle guerre. Finalement, les chrétiens revendiquent le miracle pour leur Dieu. Après le passage de Dion Cassius que nous venons de citer, Sifilinus ² ajoute que cet écrivain induit en erreur son lecteur, volontairement ou involontairement, mais plutôt volontairement. Il n'ignorait pas en effet l'existence de la légion *Fulminante* [ou *Fulminée*], à laquelle l'armée dut son salut, et non au magicien Arnouphis. Voici la vérité. Marc-Aurèle avait une légion composée entièrement de chrétiens. Pendant le combat, le préfet du Prétoire vint dire à Marc-Aurèle que les chrétiens pouvaient tout obtenir par leurs prières, et qu'il y avait une légion chrétienne dans l'armée. « Marc ayant donc entendu cela, leur demanda de prier leur Dieu. Quand ils l'eurent fait, Dieu les exauça incontinent, et frappa les ennemis de la foudre, tandis qu'il reconforta les Romains par la pluie. » Sifilinus ajoute encore qu'il existe, à ce qu'on dit, une lettre de Marc-Antonin, sur ce fait. D'autres auteurs font aussi allusion à cette lettre, inventée par des gens plus pieux que véridiques ; et l'on va même jusqu'à nous en donner le texte authentique, dans les œuvres de Saint Justin martyr [**voir** : (§ 195 note 8)].

§ 196. Ainsi croît et embellit la légende, qui approche du roman ; mais les enjolivures extérieures n'augmentent pas seules : les idées fondamentales se multiplient aussi. Le noyau est un concept mécanique ; [**Voir Addition par l'auteur : A7**] c'est-à-dire qu'on prononce certaines paroles, on fait certaines opérations, et la pluie tombe. Puis vient le besoin d'expliquer ce prodige. La première explication suppose l'action d'êtres surnaturels. Mais on éprouve aussi le besoin d'expliquer leur intervention, et voilà une seconde explication. Celle-ci se subdivise à son tour suivant les motifs que l'on suppose à cette intervention. Parmi ceux-ci apparaît principalement le motif éthique. On introduit ainsi un nouveau concept qui manquait entièrement à l'opération magique. Le nouveau concept élargit à son tour l'action. La pluie était le but de l'opération magique ; elle devient le moyen par lequel la puissance divine récompense ses protégés et frappe leurs ennemis ; ensuite, c'est aussi le moyen de récompenser la foi et la vertu. Enfin, du cas particulier, on passe au général. On ne traite plus d'un fait isolé, mais de faits multiples, d'après une norme commune. Ce passage s'effectue déjà dans Tertullien ³. Après avoir rappelé le fait de la pluie obtenue par les soldats de Marc-Aurèle, il ajoute : « Combien de fois n'avons-nous pas fait cesser la sécheresse par nos prières et nos jeûnes ? »

¹ *Heliog.*, Cum Marcomannis bellum inferre vellet, quos Antoninus pulcherrime profligaverat, dictum est a quibusdam, per Chaldaeos et magos Autoninum Marcum id egisse, ut Marcomanni P. R. semper devoti essent atque amici, idque factis carminibus et consecratione : cum quaereret quae illa essent, vel ubi essent, suppressum est. Constabat enim illum ob hoc consecrationem quaerere ut eam dissiparet spe belli concitandi...

² DIO CASS. ; L XXI, 9.

³ TERTULL. *Ad Scopulam*, 4 : Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione Christianorum militum orationibus ad deum factis imbres in siti illa impetravit. Quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae ?

On pourrait rapporter d'autres faits analogues, qui montrent que les sentiments dont ils proviennent sont très communs dans la race humaine [voir : (§ 196 note 2)]. [Voir Addition par l'auteur : A8]

§ 197. Chez les auteurs chrétiens, il est naturel que les explications logiques de la loi générale des tempêtes aboutissent au démon. Clément d'Alexandrie ¹ nous apprend que les mauvais anges jouent un rôle dans les tempêtes et autres semblables calamités (§188 ¹). Mais prenons garde que c'est là une adjonction servant d'explication au noyau principal ; c'est-à-dire à la croyance que, moyennant certaines pratiques, on peut agir sur les tempêtes et sur d'autres calamités semblables[voir : (§ 197 note 2)]. [Voir Addition par l'auteur : A9]

Pour faire triompher ses interprétations, le christianisme victorieux eut à lutter d'abord avec les anciennes pratiques païennes [voir : (§ 197 note 3)], puis avec la magie, qui continua une partie de ces pratiques et en imagina de nouvelles ; car on avait grand besoin d'éviter les ouragans, et la croyance était tenace, qu'il y avait des procédés pour cela. Aussi, d'une façon ou d'une autre, on pourvoyait au besoin et l'on satisfaisait la croyance.

§ 198. Au moyen âge, on appelait *Tempestarii* ceux qui avaient ce pouvoir. Les lois même s'occupent d'eux. Toutefois l'Église n'admit pas de plein gré ce pouvoir de provoquer les tempêtes. Le concile de Braga, en 563, anathématise quiconque enseigne que le diable peut provoquer le tonnerre, les éclairs, la tempête et la sécheresse. Un décret célèbre dénie toute réalité aux imaginations des sorcières [voir : (§ 198 note 1)]. Saint Agobard écrivit un livre entier *Contre la sotte opinion du vulgaire sur la grêle et les tonnerres*. Il dit [voir : (§ 198 note 2)] « (1) Dans cette contrée, presque tout le monde, nobles et vilains, citadins et campagnards, jeunes et vieux, croient que les hommes peuvent provoquer la grêle et les tonnerres selon leur volonté. Aussi s'écrient-ils, sitôt qu'ils entendent le tonnerre et voient des éclairs : « C'est une brise *lévatice* ». Interrogés sur ce qu'est la « brise *lévatice* », ils affirment, les uns avec réserve et comme s'ils en avaient du remords, d'autres avec l'assurance habituelle des ignorants, que la brise est levée par les sortilèges d'hommes appelés *Tempestarii*, et que c'est pour cela qu'ils disent la *brise lévatice*... (2) Nous vîmes et nous entendîmes beaucoup de gens atteints d'une si grande folie, et mis hors de sens par une si grande sottise, qu'ils croient et disent qu'il est une certaine contrée qu'ils nomment Magonie, dont viennent, par-dessus les nuages, des navires qui y rapportent les moissons que fauche la grêle et qu'abat la tempête ; les *Tempestarii* sont payés par ces navigateurs aériens qui reçoivent le blé et les autres récoltes. Nous avons vu beaucoup d'hommes, aveuglés par une si grande sottise, qu'ils croyaient cela possible, et montraient dans une assemblée quatre personnes chargées de chaînes, soit trois hommes et une femme, soi-disant tombés de ces navires. Après les avoir gardés enchaînés quelques jours, enfin, quand l'assemblée fut réunie, ainsi que je l'ai dit, on les exhiba en notre présence, comme s'ils devaient être lapidés. Toutefois, après de nombreuses explications, la vérité l'emporta, et les exhibiteurs mêmes restèrent, suivant l'expression du prophète, confondus comme le voleur pris sur le fait. » En citant l'Écriture Sainte, Saint Agobard démontre l'erreur de la croyance d'après laquelle la grêle et le tonnerre sont soumis au caprice de l'homme. En citant aussi l'Écriture Sainte, d'autres démontreront au contraire que cette croyance mérite l'attention. De tout temps, on a trouvé dans la Bible des preuves contradictoires.

¹ CLÉMENT. ALEX.; *Strom.*, VI, p. 755, éd. Pott.; p. 681, éd. Paris.

§ 199. Les doctrines qui admettaient le pouvoir des sorcières étaient suspectes à l'Église pour deux motifs. Tout d'abord, elles apparaissaient comme une réminiscence du paganisme, aux dieux duquel on assimilait les démons ; ensuite, elles prenaient une teinte de manichéisme, en opposant le principe du mal au principe du bien. Mais, sous la pression des croyances populaires par lesquelles se manifestait l'action non-logique des pratiques magiques, l'Église finit par subir ce qu'elle ne pouvait empêcher, et trouva sans peine une interprétation qui satisfaisait le préjugé populaire, sans heurter les principes de la théologie catholique. En somme, que voulait-elle ? Que le principe du mal fût soumis au principe du bien. C'est bientôt fait. Nous dirons, il est vrai, que la magie est œuvre du diable, mais nous ajouterons : avec la permission de Dieu. Cette doctrine demeurera définitivement celle de l'Église catholique.

§ 200. Les préjugés populaires pesaient non seulement sur l'Église, mais aussi sur les gouvernements ; et les gouvernements, sans trop se soucier d'interprétations logiques, procédaient au châtement de toute sorte de sorciers, y compris les *Tempestarii* [voir : (§ 200 note 1)].

§ 201. Quand existe un certain état de faits et de croyances, il est rare qu'il ne se trouve personne pour tâcher d'en profiter ; aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si les particuliers, les gouvernements et l'Église s'efforcèrent de tirer parti des croyances à la sorcellerie. Saint Agobard rapporte qu'on payait un tribut aux *Tempestarii* [voir : (§ 201 note 1)] ; et Charlemagne recommande à ses sujets de payer régulièrement les dîmes à l'Église, pour sauver les moissons [voir : (§ 201 note 2)].

§ 202. Au moyen âge et dans les siècles suivants, les accusations de provoquer des tempêtes et de détruire les moissons surabondent contre les sorciers. Pendant nombre de siècles, les hommes vécurent dans la terreur du démon. Quand ils en parlaient, ils semblaient frappés d'aliénation mentale et, à l'instar des gens déséquilibrés, semaient des morts et des ruines.

§ 203. Le *Malleus maleficarum* résume bien la doctrine en cours au XV^e siècle elle datait d'un siècle environ, et persista près d'un siècle encore ¹.

« Les démons et leurs disciples peuvent produire les maléfices des tonnerres, des grêles et des tempêtes, ayant reçu ce pouvoir de Dieu, et par sa permission. Cela est prouvé par l'Écriture Sainte, *Job*, 1 et 2... Saint Thomas, dans une note sur *Job*, s'exprime ainsi : « Il est nécessaire de reconnaître qu'avec la permission de Dieu, les démons peuvent produire des perturbations dans l'air, susciter des tempêtes et faire tomber le feu du ciel. Bien que pour prendre des formes, la nature corporelle n'obéisse à la volonté ni des bons ni des mauvais anges, mais seulement à Dieu créateur, toutefois, pour le mouvement local, elle est capable d'obéir à la nature spirituelle. Cela se voit chez les hommes, car, sous le seul empire de la volonté, qui est subjective dans l'âme, ils meuvent leurs membres, pour leur faire accomplir les œuvres imposées par la volonté. Donc, par force naturelle, non seulement les bons, mais aussi les mauvais anges, si Dieu ne le défend pas, peuvent faire toutes les choses susceptibles

¹ *Malleus maleficarum*. Secunda pars, quaest 1, cap. 15. Super modum quo grandines et tempestates concitare ac etiam fulgura super homines et iumenta rulinare solent.

d'être produites par le seul mouvement local ». Cette dissertation sur le pouvoir des démons continue, et l'on en donne enfin un exemple. Dans le *Fourmilier*, on raconte que, mis en prison par le juge, un individu auquel on demandait comment les sorciers procédaient pour susciter la grêle et les tempêtes, et si cela leur était facile, répondit : « Nous suscitons facilement la grêle, mais nous ne pouvons pas nuire selon notre volonté, à cause de la protection des bons anges ». Il ajouta : « Nous pouvons nuire seulement à ceux qui sont privés de l'aide de Dieu, mais nous ne pouvons pas nuire à ceux qui s'aident du signe de la croix. La façon dont nous agissons est la suivante. D'abord, par des paroles magiques sur les champs, nous implorons le prince de tous les démons, afin qu'il nous envoie quelqu'un des siens, qui frappe là où nous indiquons. Ensuite, pour avoir la grâce de ce démon, nous lui immolons un poulet noir dans un carrefour, et, le lançant en l'air, il est pris par le démon, qui obéit et qui aussitôt excite la tempête et fait tomber la grêle et le tonnerre, cependant pas toujours là où nous avons indiqué, mais selon la permission de Dieu ». L'auteur continue et rapporte d'autres cas aussi certains qu'admirables. Nous parlerons brièvement d'un seul d'entre eux, raconté dans une autre partie de l'ouvrage.

Les filles des sorcières opèrent souvent comme leur mère ¹. « Ainsi, il peut arriver, et l'on a souvent observé, qu'une enfant impubère de 8 ou 10 ans a suscité des tempêtes et fait tomber la grêle ». Et l'auteur en rapporte un exemple : « En Souabe, un paysan, avec sa fille de 8 ans à peine, se désolait en voyant les moissons dans les champs, et la sécheresse de la terre lui faisait penser à la pluie ; il la désirait, disant : Eh ! Quand viendra la pluie, ? L'enfant, entendant les paroles du père, dit, en la simplicité de son âme : Père, si tu désires la pluie, je la ferai vite venir. Et le père : Comment, tu sais faire venir la pluie ? L'enfant répondit : Certes ; et non seulement je sais susciter la pluie, mais aussi la grêle et les tempêtes. Le père : Qui te l'a enseigné ? Ma mère, répondit-elle ; mais elle m'a défendu de l'enseigner à d'autres ». Le dialogue continue ; enfin le père conduit l'enfant à un torrent : « Fais – lui dit-il – mais seulement sur notre champ. Alors l'enfant mit la main dans l'eau et, au nom de son maître, selon les enseignements de sa mère, la remua. Et voilà que la pluie tombe seulement sur le champ indiqué. Voyant cela, le père dit : Fais tomber la grêle, mais seulement sur un de nos champs. L'enfant ayant de nouveau fait cela, le père, persuadé par ces expériences, accusa sa femme devant le juge. Emprisonnée et convaincue [de son crime], elle fut brûlée. La fille, rebaptisée et consacrée à Dieu, ne put plus opérer ».

Bien que Delrio cite le *Malleus* à côté d'un autre auteur, il rapporte ce récit avec des circonstances quelque peu différentes, spécialement au sujet de la manière dont la pluie est obtenue [voir : (§ 203 note 3)]. [Voir Addition par l'auteur : A10] Nous surprenons ici la formation de ces légendes. Il est probable que tout n'est pas inventé. Il existe vraisemblablement un fait, qui est amplifié, commenté, expliqué, et dont naît, comme d'une petite semence, une abondante moisson d'inventions fantastiques et bizarres.

§ 204. Martin Delrio [voir : (§ 204 note 1)] donne une longue liste d'écrivains d'une très grande autorité qui prétendent que les sorciers peuvent provoquer la grêle et les tempêtes. Il dit que si l'on y ajoute l'autorité de l'Écriture Sainte et certains exemples pratiques dont témoignent des personnes tout à fait dignes de foi, il y a certainement des faits capables de vaincre l'incrédulité la plus tenace.

¹ Malleus maleficarum. Secunda pars, quaest. 1, cap. 13, in fine. Super modum quo obstetrices maleficae maiora damna inferunt, dum infantes aut interimunt, aut daemonibus execrando offerunt. Cap. XIII, in fine.

§ 205. Godelmann¹ nous enseigne diverses façons dont les sorcières, instruites par le démon, peuvent susciter la grêle. « Elles jettent un caillou derrière elles, du côté du couchant ; quelquefois, elles jettent en l'air le sable des torrents ; souvent elles plongent un balai dans l'eau et le secouent vers le ciel ; ou bien, ayant creusé une petite fosse, et mis de l'urine ou de l'eau dedans, elles la remuent avec le doigt ; ensuite elles font bouillir des poils de porc dans une marmite ; parfois, elles placent des poutres ou des morceaux de bois en travers du rivage ». C'est ainsi qu'elles font croire que la grêle arrive grâce à leurs opérations, tandis qu'elle est l'œuvre du démon, avec la permission de Dieu.

§ 206. Wier [voir : (§ 206 note 1)] dénie tout pouvoir aux sorcières, mais non à l'œuvre diabolique accomplie avec la permission de Dieu ; et c'était l'interprétation par laquelle il cherchait à sauver ces pauvres femmes qu'on voulait envoyer au bûcher. Elle pouvait être crue de celui qui la donnait, et pouvait être imposée par des temps où les coutumes et les lois refusaient la liberté aux manifestations de la pensée. Peu de gens se risquaient aussi loin que Tartarotti, qui met les succès de la sorcellerie au compte des forces naturelles, et ne laisse au démon que le mérite de les prévoir [voir : (§ 206 note 2)], suivant en cela une doctrine qui existait depuis des siècles, dans l'Église chrétienne (§213). Mais il invoque aussi l'autorité de l'Écriture, et flatte prudemment la Sainte Inquisition Romaine, en écrivant : «(p. 63) Et je ne pourrais me dispenser ici, sans tomber dans une injustice grave, de rendre hommage au très vénérable et très prudent Tribunal de la Sainte Inquisition Romaine ; lequel se dirige en cette matière avec tant de modération et de prudence, qu'il montre bien l'esprit qui l'anime et le gouverne, et combien les plaintes et les injures que lui jettent les hérétiques sont injustes et sans consistance ».

§ 207. De notre temps, on peut dire ce qu'on veut des sorcières, mais non du péché charnel ; et de même qu'autrefois, par conviction ou pour complaire à des gens qu'à ce point de vue on peut seulement qualifier d'ignorants et de fanatiques, les gouvernements persécutaient ceux qui parlaient librement de la Bible, aujourd'hui, nos gouvernements persécutent, pour de semblables motifs, ceux qui traitent librement de l'acte sexuel. Lucrèce pouvait écrire en toute liberté sur la religion des dieux comme sur la religion sexuelle.

§ 208. Comme d'habitude, autrefois et aujourd'hui, l'hérétique est traité de malfaiteur. Quand on lit ce qu'écrit Bodin² contre Wier, on croit entendre ce que dit aujourd'hui M. Bérenger ou ses adeptes, contre ceux qui ont l'esprit moins étroit qu'eux.

§ 209. Parlons d'une autre analogie, qui met en lumière la nature des actions non-logiques. Comme nous l'avons déjà noté (§199), les interprétations durent s'adapter aux préjugés populaires ; et cela eut lieu aussi pour les lois et les procédures pénales. Dans un très grand nombre de procès de sorcellerie, on peut constater que la voix publique dénonce les sorciers ; la fureur publique les attaque, les persécute et contraint l'autorité publique à intervenir. Voici un exemple parmi tous ceux qu'on pourrait citer [voir : (§ 209 note 1)]:

¹ GODELMANN ; De Magis venificis et Lamiis, II, 6, 21, p. 68.

² BODIN ; *De la demonomanie...*, réfutation des opinions de Jean Wier. « (p. 240 b) Il faut donc condamner toute l'antiquité d'erreur et d'ignorance, il faut rayer toutes les histoires et bifer les loix divines et humaines comme faulses et illusoires, et fondees sur faux principes : et contre tout cela opposer l'opinion de Wier, et de quelques autres sorciers, qui se tiennent la main pour establir et asseurer le regne de Sathan (p. 241 a) : ce que Wier ne peut nier, s'il n'a perdu toute honte... ».

En 1546, dans la baronnie de Viry, une certaine Marguerite Moral, femme de Jean Girard, se plaint auprès du châtelain de la baronnie, parce que certaines femmes l'ont attaquée et battue, en l'appelant sorcière (*hyrige*). Le châtelain procède contre les dénoncées, entend plusieurs témoins dont il apprend que Marguerite est accusée d'avoir causé la mort de certains enfants. Donc, exactement comme on le ferait encore aujourd'hui, il recherche si les faits imputés à Marguerite sont vrais ; et celle-ci, de plaignante, devient accusée. L'accusation s'étend ensuite au mari de Marguerite. De nombreux témoins déposent que les enfants sont morts, croit-on, du fait de Marguerite. Ensuite, par la torture, on lui fait dire ce qu'on veut, ainsi qu'à son mari. Ils avouent l'intervention du diable, comme ils auraient avoué avoir administré du poison, comme ils auraient avoué tout ce qu'on aurait voulu d'autre. Ils sont condamnés au bûcher et brûlés.

§ 210. Les interprétations jouent ici un rôle très accessoire. La partie principale est constituée par l'idée que l'on peut donner la mort d'une manière mystérieuse ; et cette conception agit principalement sur l'esprit du peuple. Les juges l'admettent aussi ; mais sans l'autre préjugé, que l'on peut obtenir la vérité par la torture, il est impossible de prévoir quelle issue aurait eue le procès. Enfin, il apparaît clairement que c'est l'opinion publique qui pousse les juges, et que, sans son intervention, ils ne se seraient pas émus. De même, nos gouvernements n'ont pris des mesures contre l'hérésie sexuelle, qu'après y avoir été sollicités depuis longtemps par les esprits étroits qui s'assemblent dans les sociétés pour la morale, et dans les congrès contre la pornographie ; et les législateurs, comme aussi les juges, ne cèdent souvent qu'à contre-cœur, et tâchent d'atténuer au moins les fureurs hystériques des *vertuistes*.

§ 211. Jusqu'au XVIII^e siècle, on continua à condamner les sorcières, et les gouvernements comme l'Église secondaient en cela le préjugé populaire, et, de cette façon, contribuaient à le fortifier, mais n'en étaient certainement pas les auteurs.

Loin d'avoir imposé, à l'origine, la croyance en ces actions non-logiques, l'Église l'a, au contraire, subie en lui cherchant des interprétations logiques ; et ce n'est que plus tard qu'elle l'a entièrement acceptée, avec le correctif de ces interprétations.

Un auteur qu'on ne peut suspecter de partialité envers l'Église catholique dit [voir : (§ 211 note 1) » (p. 522) Un fait nous montre combien l'Église, au XIII^e siècle, prêtait encore peu d'attention à la magie. Quand l'Inquisition fut organisée, cette catégorie de crimes resta longtemps distraite de sa juridiction. En 1248 le concile de Valence... ordonna de livrer les magiciens aux évêques qui les emprisonneront ou les puniront de quelque autre manière. Ensuite, pendant une soixantaine d'années, la question fut agitée dans divers conciles... En 1310, notamment le concile de Trèves, qui énumère avec grand soin les arts réprouvés, ordonne bien aux prêtres paroissiaux de prohiber ces coupables pratiques ; mais il ne fixe aucun châtement, en cas de désobéissance, que le retrait des sacrements, suivi, à l'égard des criminels endurcis, de l'excommunication et des autres sanctions légales dont disposent les Ordinaires épiscopaux. C'est là en vérité une mansuétude presque inexplicable. D'ailleurs l'Église était portée à se montrer plus sensée que le peuple, comme le prouve un incident qui se passa, en 1279, à Ruffach, en Alsace. Une Dominicaine était accusée d'avoir baptisé une figurine de cire, à la façon des magiciennes qui veulent faire périr un ennemi ou gagner le cœur d'un amant. Les paysans la traînèrent dans un champ et l'auraient brûlée vive, si des moines n'étaient venus la délivrer. » Et plus loin : « (p. 523) Ainsi jusque fort avant dans le

XIV^e siècle, l'Église se montra disposée à traiter avec une singulière indulgence les pratiques vulgaires de la sorcellerie et de la magie ».

§ 212. Elle est donc fausse, l'idée de ceux qui, voyant partout des actions logiques, rendent la théologie catholique responsable des procès de sorcellerie. Remarquons plutôt, en passant, qu'ils furent aussi nombreux chez les protestants que chez les catholiques [voir : (§ 212 note 1)] et que la croyance à la magie existe de tout temps et chez tous les peuples. Les interprétations sont soumises aux faits et ne les dominent pas. D'autres personnes, comme Michelet, trouvent dans la féodalité la cause de la sorcellerie. Mais où était la féodalité, quand, à Rome, les XII Tables parlaient de ceux qui enchantaient les moissons ? quand on croyait aux sorcières thessaliennes ? quand on accusait Apulée de s'être fait aimer, grâce à des opérations magiques, de la femme qu'il épousa, et dans une infinité d'autres cas du même genre ? Ici, nous avons simplement une interprétation semblable à celle des chrétiens ; mais le « grand ennemi » a changé de nom : au lieu de Satan, il s'appelle *féodalité*.

§ 213. Revenons aux interprétations chrétiennes. Même si l'on admettait que le démon n'avait pas le pouvoir de faire naître les tempêtes, on n'était pas contraint pour cela de le chasser entièrement de ces phénomènes. On avait un moyen de le faire intervenir d'une autre façon, en disant qu'il les prévoyait et pouvait ainsi les annoncer. On trouve cette explication dès les premiers temps du christianisme jusqu'à nos jours.

En somme, on admet que les démons ont un corps aérien, se meuvent très rapidement, possèdent une longue expérience, parce qu'ils sont immortels, peuvent par conséquent savoir et prédire nombre de choses, sans compter qu'ils prédisent souvent ce qu'eux-mêmes feront [voir : (§ 213 note 1)].

Reste à expliquer comment certaines pratiques peuvent bien attirer les démons. N'ayez pas peur ! Des explications, il y en aura autant qu'on voudra. Saint Augustin nous dit que les démons sont attirés « non par la nourriture, comme les animaux, mais comme des esprits, par des signes correspondant à leur affection, par divers genres de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de chants, de rites ». De sa grande autorité, Saint Thomas confirme cette opinion ¹.

§ 214. Dès les premiers temps des interprétations à propos de démons, une grave question se posa : celle de savoir si aux sortilèges mal intentionnés on pouvait opposer les sortilèges bien intentionnés. Constantin l'admet ; mais Godefroy reprend cet empereur, dans son commentaire, parce que, dit-il, on ne saurait faire de mauvaises choses, pour en provoquer de bonnes [voir : (§ 214 note 1)]. Telle fut aussi la doctrine de l'Église.

§ 215. D'autre part, on ne manque pas de nombreux remèdes licites, outre les exorcismes et les exercices spirituels ; et tous les démonologues en dissertent longuement. Par exemple, le *Malleus* nous enseigne que [voir : (§ 215 note 1)] : « Contre la grêle et les tempêtes, outre le signe de la croix, comme il est dit, on emploie le remède suivant. On jette au feu trois grains de grêle, sous l'invocation de la très sainte Trinité ; on y ajoute l'oraison dominicale, avec la salutation angélique, deux ou trois fois, plus le verset de Jean : *In principio erat*

¹ D. AUG. ; *De civ. dei*, XXI, 6, 1. – D. THOM. ; *Summa theol.*, 1^a, 115, 6.

Verbum, en faisant le signe de la croix de tous côtés contre la tempête, devant et derrière, et en se tournant dans toutes les directions de la terre. Alors, après avoir enfin récité trois fois : *Verbum caro factum est*, et répété trois fois ensuite les paroles de l'Évangile, on dit : Que cette tempête fuie. Elle cessera immédiatement, si elle est produite par maléfice. Ces faits sont considérés comme des expériences très véridiques et non suspectes. Mais si l'on jette les grains [de grêle] au feu, sans invoquer le nom divin, on estime que c'est une superstition. Si l'on dit : Sans les grains, ne peut-on faire cesser la tempête ? On répond : Certainement, avec d'autres paroles sacrées. En jetant les grains, on veut molester le diable, tandis que, grâce à l'invocation de la très sainte Trinité, on entreprend de détruire son œuvre. On jette les grains plutôt dans le feu que dans l'eau, parce que plus vite ils se fondent, plus vite aussi l'œuvre du diable est détruite ; toutefois, l'effet est remis à la volonté divine ».

Suivent d'autres fantasmagories sur la manière dont on peut faire tomber la grêle, et sur le moyen de la repousser. Delrio fournit une infinité de remèdes naturels, surnaturels, licites, illicites, par lesquels on peut éloigner les maux de la sorcellerie.

§ 216. Nous pouvons nous arrêter ici, non que la matière fasse défaut ; elle pourrait au contraire remplir plusieurs gros volumes ; mais ce que nous avons dit jusqu'à présent suffit à nous faire connaître les caractères essentiels de la famille de faits que nous avons examinés, de même qu'un certain nombre de plantes suffisent à faire connaître les caractères de la famille des papilionacées.

Nous aurons à faire de nombreuses autres études semblables à celle-ci, c'est-à-dire que nous aurons à examiner de nombreuses familles de faits, pour trouver en chacune les parties constantes et les parties variables, et les classer ensuite, en les divisant en ordres, classes, genres, espèces, encore comme fait précisément le botaniste.

Dans cette étude, nous avons estimé profitable de présenter au lecteur, à titre d'exemple, une partie pas très grande, il est vrai, mais pourtant notable, des faits que nous avons étudiés pour en tirer nos conclusions. Mais l'espace nous manque pour continuer à le faire dans toutes les autres études analogues ; et le lecteur voudra bien se rappeler que nous lui soumettons seulement une petite partie, et souvent une infime partie des faits qui nous servent dans les inductions que nous lui présentons.

§ 217. De l'étude précédente, on déduit clairement les caractères suivants (§514³) : 1° Il existe un noyau non-logique formé simplement par l'union de certains actes, de certaines paroles, qui ont des effets, déterminés, tels qu'un ouragan ou la destruction d'une récolte.

2° De ces noyaux partent de nombreuses ramifications d'interprétations logiques. Il est impossible de ne pas reconnaître qu'en général les interprétations ne sont imaginées que pour rendre compte du fait que les tempêtes sont provoquées ou conjurées, les récoltes détruites ou préservées. On observe seulement d'une manière tout à fait exceptionnelle le phénomène opposé, c'est-à-dire celui d'après lequel ce serait la théorie logique qui aurait conduit à la croyance aux faits.

Ces interprétations ne sont pas toujours clairement distinctes elles s'entrelacent souvent sans que la personne qui les écoute sache avec précision quelle part revient à chacune.

3° Les interprétations logiques assument les formes les plus en usage au temps où elles se produisent. On pourrait les comparer aux costumes que portent les hommes du temps.

4° Cette évolution n'est pas du tout directe, comme celle de la figure 5, mais a la forme que représente la figure 6.



Figure 5

Figure 6

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

L'action purement non-logique ne s'est pas transformée en une action à forme logique ; elle subsiste en même temps que les autres actions qui en dérivent.

On ne peut déterminer la façon dont s'est produite cette transformation, en cherchant à fixer, par exemple, que de la simple association d'actes et de faits [fétichisme], on ait passé à une interprétation théologique, puis à une interprétation métaphysique, et enfin à une interprétation positiviste. Cette succession chronologique n'existe pas. Les interprétations que l'on pourrait appeler fétichistes, magiques, expérimentales ou pseudo-expérimentales, se confondent d'ailleurs souvent, sans qu'il soit possible de les distinguer, et sans que très probablement celui qui les accepte puisse les distinguer. Il sait que certains actes doivent avoir pour conséquence certains faits, et ne se préoccupe pas beaucoup de savoir comment cela arrive.

5° Certainement, à la longue, le degré d'instruction des hommes en général influe sur le phénomène ; mais il n'y a pas de relation constante. Les Romains ne brûlaient ni sorciers ni magiciennes ; et pourtant leur développement scientifique était sans aucun doute moindre que celui des Italiens, des Français, des Allemands, etc. du XVII^e siècle, qui faisaient mourir en grand nombre tant celles-ci que ceux-là. C'est ainsi que vers la fin du XII^e siècle et le commencement du XIII^e, ces malheureux n'étaient pas du tout persécutés. Toutefois, il est incontestable que le développement intellectuel et scientifique de ce temps était de beaucoup inférieur à celui du XVII^e siècle.

6° Ce n'est pas par un artifice logique, que l'Église, les gouvernements ou d'autres personnes ont imposé la croyance en ces actions non-logiques ; c'est au contraire ces actions non-logiques qui ont imposé les artifices logiques, pour leur explication. Ce qui n'empêche pas qu'à leur tour, ces artifices aient pu renforcer la croyance dans les actions non-logiques, et même la faire naître là où elle n'existait pas.

Cette dernière induction nous prépare à comprendre comment des phénomènes analogues peuvent avoir lieu, et comment nous nous trompons quand, ne connaissant les actions non logiques que par leur vernis logique, nous donnons à ce vernis une importance qu'il n'a pas.

§ 218. Dans tous les faits que nous avons vus à propos des tempêtes, il y a quelque chose de commun, de constant : c'est le sentiment que, par certains moyens, on peut agir sur les tempêtes. Il y a en outre une partie mobile, variable : c'est justement ces moyens et leur raison d'être.

La première partie est évidemment la plus importante. Quand elle existe, les hommes découvrent la seconde sans trop de peine. Il se pourrait donc que pour la détermination de la forme sociale, les parties semblables à celles dont nous venons de noter la constance, aient une importance plus grande que d'autres. Pour le moment, nous ne pouvons rien décider. L'induction nous révèle seulement, une voie qu'il faut essayer.

Comme il arrive souvent avec la méthode inductive, nous avons, trouvé non seulement ce que nous cherchions, mais encore autre chose que nous ne cherchions pas.

Nous voulions savoir comment les actions non-logiques prennent une forme logique ; et, en considérant un cas spécial, nous avons vu comment cela se produisait. Mais nous avons vu en outre comment ces phénomènes ont une partie constante ou presque constante et une autre partie très variable. La science recherche justement les parties constantes des phénomènes, pour arriver à la connaissance des uniformités. Nous devons donc étudier spécialement ces parties, et le ferons aux chapitres suivants (§182¹).

§ 219. En attendant, d'autres inductions surgissent à notre esprit, non pas encore comme certaines, parce qu'elles résultent de trop peu de faits, mais plutôt comme des propositions à vérifier en élargissant le champ de nos investigations :

1° Si, pour un moment, nous envisageons les faits exclusivement sous l'aspect logico-expérimental, l'œuvre de l'Église, à l'égard de la magie, est tout simplement absurde ; et toutes ces histoires de démons sont ridiculement puériles. Ceci posé, il y a des gens qui, de ces prémisses, tirent la conclusion que la religion de l'Église est aussi absurde, et qu'elle est par conséquent nuisible à la société. Pouvons-nous accepter cette opinion ?

Remarquons tout d'abord que le raisonnement s'applique non seulement à la religion catholique, mais à toutes les autres religions, même à toutes les métaphysiques ; en un mot, à tout ce qui n'est pas science logico-expérimentale. Or, il est impossible d'admettre cette conclusion, et de considérer comme absurde la majeure partie de la vie des sociétés humaines jusqu'à nos jours. Prenons garde ensuite que si tout ce qui n'est pas logique est nuisible à la société et par conséquent aussi à l'individu, il ne devrait pas y avoir des cas comme ceux observés chez les animaux, et comme d'autres que nous verrons chez les hommes, où certaines actions non-logiques sont au contraire utiles et même très utiles.

Les conclusions étant erronées, le raisonnement doit l'être aussi où est l'erreur ?

Les syllogismes complets seraient: *a)* Toute doctrine qui contient une partie absurde est absurde ; la doctrine de l'Église contient une partie absurde : celle qui a trait à la magie ; donc, etc. *b)* Toute doctrine qui n'est pas logico-expérimentale est nuisible à la société la doctrine de l'Église n'est pas logico-expérimentale, donc, etc.

Les propositions qui probablement vicient le raisonnement qui précède sont : *a)* toute doctrine qui contient une partie absurde est absurde ; *b)* toute doctrine qui n'est pas logico-expérimentale est nuisible à la société.

Il nous faut donc les examiner de près, et voir si elles concordent avec les faits ou les contredisent. Mais pour cela, il faut tout d'abord avoir une théorie des doctrines et de leur influence sur les individus et sur la société ; et c'est ce dont nous devons nous occuper dans les chapitres suivants (§14).

2° Des questions analogues à celles qui se posent maintenant pour les doctrines surgissent aussi à propos des hommes.

Si nous considérons leur œuvre sous l'aspect logico-expérimental, nous ne trouvons pas d'autre nom que celui de sot pour qualifier un auteur qui écrit les énormes sottises exposées par Bodin dans sa *Démonomanie*. Et si nous considérons cette œuvre au point de vue du bien ou du mal causé à autrui, le vocabulaire ne renferme que des termes synonymes de malfaiteur et de criminel, pour désigner ceux qui, grâce à de pareilles insanités, ont infligé des souffrances si terribles à tant de gens et même la mort à un grand nombre.

Mais nous ne tardons pas à nous apercevoir que nous appliquons ainsi au tout, ce qui en réalité se rapporte seulement à la partie. Une infinité d'exemples montrent qu'un homme peut être déraisonnable en certaines choses, raisonnable en d'autres ; malhonnête dans certains de ses actes, honnête en d'autres.

De ce contraste résultent deux erreurs de même origine, en apparence opposées. Les propositions suivantes sont également fausses : « Bodin a dit des insanités et a fait tort à autrui ; donc c'est un sot et un coupable. – Bodin était un homme intelligent et honnête ; donc ce qu'il écrit dans sa *Démonomanie* est sensé, et l'œuvre qu'il a accomplie est honnête ».

Nous voyons ainsi qu'il nous est impossible de juger de la valeur logico-expérimentale et de l'utilité des doctrines, par la considération facile de l'autorité de leur auteur, et qu'il faut au contraire suivre la voie ardue et difficile de leur étude directe. Nous voilà de nouveau amenés à la conclusion que nous avons tirée de l'examen des doctrines elles-mêmes (§1434 et sv.).

Nous parlerons amplement de tout cela plus loin. Pour le moment, continuons à nous occuper des actions non-logiques.

§ 220. La forme logique donnée par les Romains à leurs relations avec les dieux est digne de remarque. C'est en général celle d'un contrat clair et précis, qui doit être interprété d'après les règles du droit. Si l'on s'arrêtait à cet aspect, on découvrirait dans ces faits une simple manifestation de ce qu'on appelle l'esprit juridique des Romains. Mais on observe des faits semblables chez tous les peuples. Même de nos jours, la bonne femme qui promet une petite obole à Saint Antoine de Padoue, s'il lui fait retrouver un objet perdu, agit envers lui précisément comme les Romains envers leurs dieux. Ce qui distingue les Romains, c'est la richesse et la précision des détails ; c'est la forme qui l'emporte sur le fond ; c'est, en un mot, la force de cohésion des actes entre eux. Nous voyons ainsi une manifestation de l'état psychique de ce peuple.

§ 221. L'Athénien Platon ne se préoccupe pas de ces associations d'idées et de faits, qui empêchent de séparer logiquement ces derniers. Dans l'Euthyphron, il s'indigne de ce qu'on puisse supposer que la sainteté soit la science de demander aux dieux ¹. Au contraire, pour les Romains, surtout pour l'homme d'État romain, c'est là toute la science des relations entre les dieux et les hommes. Cette science est difficile. Tout d'abord, il faut savoir à quelle divinité l'on doit s'adresser, dans une conjoncture donnée, puis connaître exactement son nom ; et

¹ PLAT.; *Euthyphr.*, p. 14-17:[En grec dans le texte] C'était en somme l'opinion d'un grand nombre de Grecs. Il convient de rappeler ce que nous avons dit à propos de la différence existant entre Athènes et Rome, à savoir qu'elle réside plus dans l'intensité de certains sentiments que dans leur nature.

comme il pourrait y avoir des doutes à ce propos, on a des formules pour lever la difficulté [voir : (§ 221 note 2)] ; par exemple: « Iupiter optime, maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris ».

§ 222. Aulu-Gelle¹ observe qu'on ignore quelle divinité il faut invoquer en cas de tremblement de terre. Voilà un embarras très grave. C'est pourquoi « les anciens Romains, qui étaient fort exacts, et prudents dans tous les devoirs de la vie et spécialement en ce qui regarde la religion et les dieux immortels, édictaient des cérémonies publiques, quand ils avaient connaissance d'un tremblement de terre ; mais ils s'abstenaient de nommer – comme c'était leur coutume – le dieu en l'honneur duquel on célébrait ces fêtes, afin qu'en nommant un dieu pour un autre, il ne leur arrivât pas de compromettre le peuple par un faux culte ».

§ 223. Quand on offre du vin à une divinité, il faut dire « Accepte ce vin que j'ai dans les mains² ». On ajoute ces derniers mots, pour éviter une erreur possible, et pour qu'il n'arrive pas de consacrer à la divinité, sans le vouloir, tout le vin qui se trouve dans la cave. « Dans la doctrine des augures, existe le principe que les imprécations et les auspices, quels qu'ils soient, sont privés de valeur pour ceux qui, au début d'une entreprise quelconque, déclarent n'y attacher aucune importance ; c'est un des plus grands bienfaits de la bonté, divine³ ». Tout cela semble absurde et ridicule, si l'on veut argumenter logiquement sur le fond, mais devient au contraire raisonnable, si l'on prend certaines associations d'actes et d'idées comme prémisses. N'est-il pas évident que si l'on évite réellement la piqûre d'un scorpion en prononçant le nombre deux (§182), il est nécessaire de savoir d'abord avec précision s'il s'agit vraiment d'un scorpion, quand on rencontre un insecte et qu'on en veut éviter la piqûre ? Si c'est l'acte qui a plus de valeur que n'importe quoi d'autre, il est clair que, quand on offre du vin à la divinité, il faut exécuter exactement l'acte fixé, et non un autre. Mais quelle que soit la valeur de ces raisonnements, ils n'ont été faits qu'*a posteriori*, pour justifier des actions non-logiques.

§ 224. La divination ne différait pas moins que la religion, à Rome et à Athènes, et les différences se manifestaient dans le même sens. À Rome⁴, la divination consistait en « (p. 176) une simple demande, toujours la même, et visant uniquement le présent ou l'avenir immédiat qui le suit. Cette demande pourrait se formuler ainsi : « les dieux ont-ils pour agréable, oui ou non, l'action que va faire le consultant ou qui va se faire sous ses auspices ? » Elle ne pose que cette alternative et n'accepte que des signes positifs ou des signes négatifs... Quant aux méthodes divinatoires réglementées par le rituel augural, elles étaient aussi simples et aussi peu nombreuses que possible. L'observation des oiseaux en faisait le fond et serait restée l'unique source des auspices si le prestige de l'art fulgural des Toscans n'avait décidé les Romains à *observer le ciel*, et même à attribuer au signe mystérieux de la foudre une énergie supérieure. La divination officielle ne connaissait ni les oracles ou sorts, ni l'inspection des entrailles, elle se refusait à entrer dans la discussion et l'appréciation des

¹ GELLIUS; II, 28.

² ARNOB. ; *Adv. Gent.*, VII, 31. – ORELLI fait la remarque suivante : Veteres, cum aliquid consecrabant, caute et accurate loquebantur legesque semper et conditiones expresse addebant, ne qua se tacita religione obligarent ; quod ex pluribus, inscriptionibus patet. Et il en donne un exemple.

³ PLIN.; *N. H.*, XXVIII, 4, 3, (2). – CICERON ne comprend plus ces associations d'idées : *De Divin.*, II, 36; parlant de M. Marcellus : Et quidem ille dicebat, si quando rem agere vellet, ne impediretur auspiciis, lectica operta facere iter se solere. Huic simile est, quod nos augures praecipimus, ne iuge auspicium obveniat, ut iumenta iubeant diiungere.

⁴ BOUCHÉ-LECLERCQ; *Hist. de la divin. dans l'ant.*, t. IV.

signes fortuits, n'en tenant compte que s'ils survenaient dans la prise des auspices ; à plus forte raison s'abstenait-elle d'interpréter les prodiges ».

§ 225. Ce que les Romains ne pouvaient trouver chez eux, ils le demandèrent à la Grèce et à l'Étrurie, où l'imagination, plus libre, créait de nouvelles formes de divination. L'importance donnée à la simple association d'actes et d'idées explique une des règles les plus extraordinaires de la divination romaine : celle qui donne à l'auspice inventé la même efficacité qu'à l'auspice réellement observé. « (p. 202) L'auspiciant pouvait... se contenter du premier signe, s'il était favorable, ou laisser passer les indices fâcheux pour en attendre de meilleurs. Il pouvait encore, ce qui était plus sûr et devint l'usage ordinaire, se faire annoncer par l'augure assistant que les oiseaux attendus volaient ou chantaient dans les conditions requises. Cette annonce (*renuntiatio*) faite suivant une formule sacramentelle, créait un auspice ominal, équivalent pour celui qui l'entendait à l'auspice réel » [voir : (§ 225 note 1)].

226. Les Romains arrangeaient le fond suivant leur convenance, tout en respectant la forme, ou plutôt certaines associations d'idées et d'actes. Les Athéniens modifiaient le fond et la forme. Il répugnait aux Spartiates de changer l'une et l'autre.

Avant la bataille de Marathon, les Athéniens envoyèrent demander des secours à Sparte [voir : (§ 226 note 1)] « (p. 189) Les autorités spartiates s'empressèrent de promettre leur aide, mais, par malheur, c'était alors le neuvième jour de la lune. Une (p. 190) ancienne loi, ou un ancien usage, leur défendait de marcher, ce mois-là du moins, pendant le dernier quartier avant la pleine lune ; mais après la pleine lune, ils s'engagèrent à marcher sans délai. Un retard de cinq jours à ce moment critique pouvait être la ruine totale de la ville en danger ; cependant la raison alléguée ne paraît pas avoir été un prétexte de la part des Spartiates. Ce n'était qu'un attachement opiniâtre et aveugle à une ancienne habitude, ténacité que nous verrons diminuer, sinon disparaître complètement, à mesure que nous avancerons dans leur histoire ».

Les Athéniens auraient changé le fond et la forme. Les Romains modifiaient le fond en respectant la forme. Pour déclarer la guerre, le fécial devait jeter un dard sur le territoire ennemi. Comment faire pour accomplir ce rite et déclarer ainsi la guerre à Pyrrhus, dont les états étaient si éloignés de Rome ? Rien de plus simple. Les Romains avaient capturé un soldat de Pyrrhus. Ils lui firent acquérir un petit terrain, au cirque de Flaminius ; et c'est là que le fécial jeta le dard. L'association d'idées du peuple romain, entre le jet du dard et une guerre juste, était ainsi respectée [voir : (§ 226 note 2)].

§ 227. On rencontre, dans le vieux droit romain, les mêmes caractères que nous avons relevés dans la religion et dans la divination ; ce qui renforce l'impression qu'il s'agit d'une qualité intrinsèque de l'esprit romain ; qualité qui se manifeste dans les différentes branches de l'activité humaine. Dans le droit comme dans la religion et dans la divination, il y a encore des différences de qualité, que nous aurons à examiner, en comparant Athènes à Rome ¹ « (p. 134) Le mot, soit écrit, soit solennellement exprimé (la formule), apparaît aux peuples enfants comme quelque chose de mystérieux, et la foi naïve lui attribue une force surnaturelle. Nulle part cette foi au mot ne fut plus robuste que dans la Rome ancienne. Le culte du mot pénètre tous les rapports de la vie publique et de la vie privée, de la religion, des usages

¹ IHERING. ; *Espr. du dr. rom.*, t. III.

et du droit. Pour le Romain ancien, le mot est une *puissance* ; il lie et délie. S'il ne transporte pas des montagnes, il a du moins le pouvoir de déplacer les moissons d'un champ sur un champ appartenant à autrui ; il est assez puissant pour évoquer (p. 135) les divinités (*devocare*), et pour leur faire abandonner la ville assiégée (*evocatio deorum*) ».

Ihering n'a raison qu'en partie ; ce ne sont pas seulement les paroles qui ont ce pouvoir, mais les paroles et les actes. D'une façon plus générale encore, ce sont certaines associations de paroles, d'actes, d'effets, qui persistent et ne se disjoignent pas facilement. Dans l'exemple cité tant de fois, de Gaius, où l'on voit un demandeur perdre sa cause parce qu'il avait appelé par leur nom ses vignes, qu'il aurait dû nommer arbres, tel étant le terme employé dans la loi des XII Tables, on ne peut découvrir aucun pouvoir aux paroles. Il s'était simplement formé certaines associations d'idées, que les Romains répugnaient à disjoindre. Ce peuple développait son droit, tout en respectant ces associations. On créait un droit nouveau, en conservant la forme des actions de la loi.

« (p. 104) ¹ La théorie des modes volontaires d'acquisition était, dans le droit romain, bien différente de ce qu'elle a été dans le droit attique. Il existait, en effet, à Rome, des modes solennels d'acquisition, à savoir la *mancipatio* et l'*in iure cessio*, ayant par eux-mêmes une vertu translative, indépendamment de toute tradition. Or, à Athènes, on ne rencontre rien de semblable. Si, dans quelques autres cités de la Grèce, la vente est accompagnée de formalités rappelant celles de la mancipation, elle est, dans le droit attique, un contrat purement consensuel et translatif *ipso iure* de la (p. 105) propriété *inter partes*. D'un autre côté, la tradition qui joue un si grand rôle à Rome comme mode de translation de la propriété, n'a, dans le droit attique, que la valeur d'un simple fait. Elle y est dépourvue de toute qualité translative, et n'apparaît que comme un simple moyen d'exécution des obligations ; l'acquisition de la propriété étant déjà antérieurement réalisée par l'effet de la convention ». Le droit attique, lui non plus, n'a pas subordonné la perfection du contrat à l'observation de certaines formes solennelles. La loi athénienne n'exigeait, d'autre part, aucune des formalités que l'on voit être pratiquées ailleurs, comme la présence d'un magistrat, l'intervention des -voisins, les sacrifices, etc. La vente avait lieu par le seul fait de l'échange des consentements, même sans que la présence de témoins ou la stipulation d'un acte écrit fussent nécessaires.

§ 228. Mais le caractère le plus remarquable du vieux droit romain n'est pas la fidélité à la lettre, à la forme, mais bien le progrès qu'il accomplit, tout en respectant les associations d'idées. Ihering l'a assez bien reconnu, quoiqu'il considère un autre aspect. Après avoir cité plusieurs cas dans lesquels il semblait que les jurisconsultes anciens eussent sacrifié le sens à l'expression littérale (*loc. cit.*), il ajoute : « (p. 151) Ces exemples semblent mettre hors de doute que la jurisprudence ancienne, dans l'interprétation des lois, s'en est rigoureusement tenue au mot. À mon avis cependant, il faut absolument rejeter cette opinion. Pour nous en convaincre, nous allons énumérer une série de cas dans lesquels la jurisprudence s'est incontestablement écartée du mot ».

Le vieux droit romain était tout forme et mécanisme, et réduisait au minimum l'arbitraire des parties et du magistrat. Les actions de la loi ressemblaient à un moulin : on mettait le grain d'un côté ; de l'autre sortait la farine.

Girard dit ² : « (p. 973)... il est nécessaire de bien comprendre le rôle du magistrat. Il ne juge pas. Ce serait presque exagérer de dire qu'il organise l'instance. Il donne simplement par

¹ BEAUCHET ; Irist. du dr. priv. de la Rép. Athén., t. III.

² F. GIRARD ; Manuel élém. de dr. rom.

son concours une sorte d'authenticité indispensable aux actes des parties, spécialement à ceux du demandeur. Comme dans la procédure extrajudiciaire, c'est le demandeur qui réalise son droit en accomplissant la *legis actio*... (p. 974). Quant au magistrat, son rôle est un rôle d'assistant, sinon purement passif, au moins à peu près mécanique ¹. Il doit être là, prononcer les paroles que la loi lui ordonne de prononcer. Mais c'est à peu près tout. Il ne peut ni accorder l'action, quand la loi ne l'accorde pas, ni, à notre sens, la refuser (*denegare legis actionem*), quand la loi la donne ², et, s'il y a un procès, ce n'est pas lui qui le juge... l'instance organisée *in iure* devant le magistrat est tranchée *in iudicio* par une autorité différente. La tâche du magistrat finit par la nomination du juge, faite encore beaucoup plus par les parties que par lui-même ».

§ 229. Nous pourrions continuer cet exposé, parce que dans toutes les parties du droit romain, on peut découvrir la manifestation de cet état psychique qui accepte le progrès tout en respectant les associations d'idées. Après avoir vu cela dans le système de la *legis actio*, nous en rencontrerions des traces dans le système formulaire. Nous le verrions dominer toute la matière des *fictions*. Ces dernières se retrouvent chez presque tous les peuples, à une certaine époque de leur histoire ; mais, dans la Rome antique comme dans l'Angleterre moderne, leur développement et leur persistance sont remarquables.

§ 230. Dans les manifestations de la vie politique, nous trouvons des phénomènes semblables à ceux que nous venons d'observer. Par l'effet d'une évolution commune à la majeure partie des villes grecques et latines, le roi a été remplacé par de nouveaux magistrats, à Athènes comme à Sparte et à Rome [voir : (§ 230 note 1)], mais à Athènes, on change complètement le fond et la forme. À Sparte, le changement de l'une et de l'autre a été moindre. À Rome, il a été notable dans le fond, moindre dans la forme.

Pour conserver certaines associations d'idées et d'actes, à Athènes, les fonctions sacerdotales du roi passèrent à l'archonte-roi, et à Rome, elles passèrent au rex sacrorum ; mais ni l'un ni l'autre de ces deux personnages n'ont d'importance politique. Sous cet aspect, à Athènes, le roi disparaît complètement ; à Sparte, il subsiste partiellement ; à Rome, il se transforme avec les moindres changements possibles dans la forme. La magistrature suprême devient annuelle et se dédouble entre deux consuls [voir : (§ 230 note 2)] qui sont égaux, chacun pouvant agir isolément, chacun pouvant arrêter l'action de l'autre. « (p. 246) ³ La constitution réservait aux consuls le droit de compléter leur collège, en particulier en cas de guerre, par l'adjonction d'un troisième membre ayant un droit plus fort, d'un dictateur. Et à la vérité l'élection populaire n'est intervenue pour la dictature que tardivement et à titre isolé. Le dictateur est nommé (p. 247) par l'un des consuls, comme le roi l'était probablement autrefois par l'interroi cette nomination royale n'a qu'une barrière, c'est que les consuls et leurs collègues les préteurs restent en fonction à côté du dictateur, bien qu'en cas de conflit ils s'inclinent devant le dictateur ».

§ 231. Dans la constitution romaine, il est plus que singulier que les hauts magistrats, bien qu'ils soient en réalité nommés par les comices, paraissent l'être par leurs prédé-

¹ L'auteur cite CIC. ; Pro Mur., 12, 26.

² Ici l'auteur fait allusion à une controverse que nous n'avons pas besoin de résoudre, étant donné notre but qui est seulement de montrer, sans entrer dans les détails, la partie presque mécanique, exécutée par le magistrat.

³ MOMMSEN ; Le droit publ. rom., t. I.

cesseurs. « (p. 116) ¹ L'élection populaire la plus ancienne n'était pas un choix librement exercé parmi les personnes capables ; elle a été probablement liée à l'origine par le droit de proposition du magistrat qui dirigeait le vote. Il est vraisemblable qu'à l'origine la plus ancienne, on soumettait au peuple juste autant de noms qu'il y avait de personnes à élire et que, dans le principe, les votants ne pouvaient qu'accepter ou repousser purement et simplement la personne proposée tout comme la loi proposée ».

Même aux temps plus récents de la république, le magistrat qui dirige la votation peut agréer une candidature (*nomen accipere*), ou la refuser (*nomen non accipere*). En conséquence, il faut aussi que le magistrat qui préside à la votation consente à (*renuntiare* » l' élu [voir : (§ 231 note 2)], et s'il s'y refuse, personne ne peut l'y contraindre.

§ 232. À Athènes, nous ne trouvons rien de tout cela. Il y avait bien un examen, pour juger si les archontes, magistrats désignés par le sort, les stratèges, magistrats élus, et les sénateurs étaient aptes à exercer leur charge. Mais c'est une espèce de vérification des pouvoirs très différente de la *renuntiatio*. Athènes accorde la forme et le fond. À Rome, on passa de la royauté à la république, en divisant les fonctions des magistrats ; on revint au principat, en les concentrant de nouveau. Dans les innombrables transformations constitutionnelles qui ont eu lieu entre ces deux limites extrêmes, on a conservé autant que possible la forme, tout en modifiant le fond.

§ 233. Vers la fin de sa vie, César parut vouloir se soustraire à cette règle. Un peuple comme celui d'Athènes n'aurait rien vu là que de très raisonnable. Les quelques Romains qui étaient encore imbus des vieilles conceptions, furent indignés de cette dissociation d'idées et d'actes, qu'on voulait opérer. C'est seulement en prenant la partie pour le tout, qu'on a pu dire que ce furent les honneurs excessifs que César s'était fait décerner, qui occasionnèrent sa ruine ². Ces honneurs étaient seulement une partie d'un ensemble de faits qui indisposaient les citoyens romains, dont l'état psychique était encore celui de leurs ancêtres. Auguste sut mieux respecter les traditions. Dans l'inscription d'Ancyre, il ment effrontément, quand il dit [voir : (§ 233 note 2)] : « Dans mes sixième et septième consulats, après avoir éteint les guerres civiles, j'ai restitué au Sénat et au peuple romain les pouvoirs que j'avais reçus du consentement universel. En reconnaissance, un sénatus-consulte m'a donné le nom d'Auguste... Car, bien que je fusse au-dessus de tous par les honneurs, je n'avais pas de pouvoirs plus étendus que mes collègues ». Velleius Paterculus, qui décerne les plus grandes louanges à Auguste et à Tibère, dit qu'Auguste rendit aux lois leur force, aux juges leur autorité, au Sénat sa majesté, aux magistrats leur pouvoir ³.

§ 234. Sous l'empire, il y a encore des consuls et des tribuns ; mais ce ne sont plus que de vains noms. Il y a de même, encore sous Auguste, des comices pour l'élection des magistrats ; et, ce qui est plus surprenant et démontre encore mieux l'affection des Romains pour certaines formes, on trouve, jusque sous Vespasien, une loi votée par les comices pour investir le prince, du pouvoir ! À ne juger les choses que superficiellement, on trouve qu'il

¹ MOMMSEN ; Le droit publ. rom., t. II.

² CIC. ; Philipp., II, 34. – DION. ; XLIV, 1-3. – VELLEIUS ; 56 : Cui magnam invidiam conciliarat M. Antonius omnibus audendis paratissimus, consulatus collega, imponendo capiti eius Lupercalibus sedentis pro rostris insigne regium, quod ab eo ita repulsum erat, ut non offensus videretur.

³ VELL. ; II, 89 : Restituta vis legibus, iudiciis auctoritas, senatui maiestas, imperium magistratum ad pristinum redactum modum.

fallait vraiment avoir beaucoup de temps à perdre, pour jouer de semblables comédies. « (p. 150) ¹ La puissance tribunicienne a été conférée de la même façon à Auguste en 718, et ensuite à ses successeurs ; à la suite de la décision du Sénat, un magistrat, probablement un des consuls en fonction, présentait la rogation déterminant à la fois les pouvoirs et la personne du prince, aux comices... (p. 151) en sorte que le Sénat et le peuple concouraient l'un et l'autre à cet acte... La forme était donc celle dans laquelle des magistrats extraordinaires ont été institués sous la république par une loi spéciale et par une élection populaire... (p. 152) Le transfert des élections des comices au Sénat, opéré en l'an 14 après J. C., ne changea rien quant aux comices impériaux, car ce transfert ne concernait que la nomination des magistrats ordinaires, mais il était étranger à celle des magistrats théoriquement extraordinaires ».

§ 235. On découvre là l'inanité de certains motifs logiques, que les hommes donnent à leurs actions. C'est sérieusement, sans jouer sur les mots, que les jurisconsultes nous disent que « l'on n'a jamais douté que la volonté du prince n'obtînt force de loi, puisque l'empereur reçoit lui-même l'empire d'une loi [voir : (§ 235 note 1)] ». À la vérité, la force des prétoriens et des légions comptait aussi pour quelque chose ! Dans la légende, une simple femme raisonnait mieux que le grave Ulpien, quand elle disait à Caracalla : « Ne sais-tu pas qu'il convient à un empereur de faire des lois et non d'en recevoir [voir : (§ 235 note 2)] ? »

§ 236. On a déjà observé que les Grecs n'ont pas de terme qui corresponde exactement au mot « religio ». Sans vouloir entrer dans des discussions étymologiques, qui seraient d'ailleurs de minime utilité, nous nous bornerons à observer que, même à l'époque classique, un des sens de « religio » est indubitablement celui de soins minutieux, scrupuleux, diligents [voir : (§ 236 note 1)]. C'est un état d'esprit par lequel s'établissent certains liens qui s'imposent fortement à la conscience. Si donc on voulait absolument choisir un terme, parmi ceux qui existent, pour exprimer l'état psychique dont nous avons parlé précédemment, celui qui semblerait le plus topique, sans être toutefois parfaitement exact, serait le terme « religio ». Cependant, même si on lui conservait la forme latine, on n'éviterait pas, soit à cause de la ressemblance avec le terme français « religion », soit en raison d'autres sens que possède le terme latin, qu'on ne le prît dans une acception tout à fait différente de celle que nous voulons lui attribuer. L'expérience nous enseigne qu'il n'est pas de précaution suffisante, pour éviter qu'un terme ne soit pris dans son sens courant et sans tenir compte de la définition qu'en a donné l'auteur, si explicite et claire qu'elle soit.

§ 237. Une anecdote racontée par Tite-Live ² met bien en relief l'attachement scrupuleux aux liens, attachement qui l'emporte sur tout autre sentiment. Quelques soldats qui ne voulaient pas obéir aux consuls, commencèrent par examiner si, en tuant les consuls, ils se délieraient du serment qu'ils leur avaient prêté. Mais ensuite ils se persuadèrent qu'un délit ne pourrait annuler un engagement sacré, et recoururent à une espèce de grève. Peu importe que ce soit de l'histoire ou de la fable. Si c'est une fable, celui qui l'a inventée savait que ceux qui l'entendraient raconter trouveraient très naturel qu'on examinât si tuer la personne à laquelle on a prêté serment, est un moyen de se délier ; et qu'on pouvait se décider pour la négative, non par répugnance pour l'homicide en lui-même, mais parce qu'il ne serait pas un moyen

¹ MOMMSEN ; Le droit publ. rom., t. V.

² LIV. ; II, 82 : Et primo agitatum dicitur de consulum caede, ut solverentur sacramento ; doctos deinde, nullam scelere religionem exsolvi, Sicinio quodam auctore, iniussu consulum in Sacrum montem secessisse...

valable de se délier du serment. Toute cette discussion sur la manière d'éviter les conséquences d'un serment appartient à la « religio », dans le sens indiqué.

§ 238. C'est comme des manifestations de cette même « religio », que nous devons considérer les innombrables faits qui nous montrent les Romains précis, exacts, scrupuleux, aimant l'ordre et la régularité jusqu'à l'excès, dans toute leur vie privée. C'est ainsi que tout chef de famille avait un journal dans lequel il notait non seulement les recettes et les dépenses, mais tous les faits d'une certaine importance, qui avaient lieu dans la famille: quelque chose de semblable à un journal de comptabilité commerciale, que la loi impose, en France et ailleurs, aux commerçants [voir : (§ 238 note 1)], mais où l'on ajoutait des faits étrangers à la simple administration du patrimoine.

§ 239. Il semblerait que la religion des Grecs, où la raison et l'imagination jouent le rôle principal, aurait dû être plus morale que celle des Romains, qui se réduisait à une série de fictions, dans lesquelles la raison n'a aucune part. Ce fut pourtant le contraire¹. Ne nous arrêtons pas aux aventures scandaleuses des dieux. Voyons la religion dans son action sur les actes de la vie journalière. Pour les Romains, les actes extérieurs du culte sont tout, l'intention rien. Les Grecs, eux aussi, ont connu un semblable état, à une époque archaïque. L'homicide s'expiait moyennant une cérémonie tout extérieure. Mais ils dépassèrent, ou pour mieux dire, leurs penseurs dépassèrent bientôt cette morale matérialiste et formaliste. « De même qu'il n'y a pas de remède à la perte de la virginité – dira Eschyle (§ 239 note 2) – tous les fleuves réunis ensemble ne réussiraient pas à purifier les mains tachées de sang, de l'homicide ». À une si grande délicatesse de sentiment doit certainement correspondre une grande rectitude dans les actions. Pourtant on observe le contraire. Rome finit par devenir aussi peu morale que la Grèce ; mais, à l'origine, et à une époque récente comme celle des Scipions, Polybe² pouvait dire : « Ainsi, sans parler d'autre chose, si l'on confie un seul talent à ceux qui ont, chez les Grecs, la manipulation des deniers publics, quand même ils ont dix cautions, dix sceaux et un nombre double de témoins, ils ne respectent pas la foi jurée ; tandis que chez les Romains, ceux qui, comme magistrats ou ambassadeurs, disposent de sommes considérables, respectent la parole donnée, à cause de leur serment³ ».

Les poulets sacrés pouvaient bien être ridicules ; mais ils ne causèrent jamais aux armées romaines un désastre comparable à celui qu'eut à subir l'armée athénienne, en Sicile, par la faute de ses devins.

§ 240. Rome n'eut pas de procès pour impiété à comparer à ceux pour [mot grec] à Athènes, et beaucoup moins aux innombrables procès religieux dont le christianisme affligea l'humanité. Si Anaxagore avait vécu à Rome, il aurait pu affirmer tant qu'il l'aurait voulu que le soleil était un bloc incandescent, sans que personne se souciât de ses propos [voir : (§ 240

¹ DION HAL. ; II, 19, dit que « chez les Romains, on n'entend pas parler d'Uranus émasculé par ses propres fils, de Saturne qui dévore ses enfants, de Jupiter qui chasse Saturne et le fait prisonnier, ni de guerre ni de blessures ni de chaînes mises aux dieux, ni de leur esclavage chez les hommes... » [En grec dans le texte] D'après notre auteur, le culte aussi était plus moral à Rome qu'en Grèce.

² POLYBE ; VI, 56, 13.

³ [NOTE DU TRADUCTEUR]. On peut faire la même observation, au sujet de la colonisation espagnole en Amérique. D'un côté, une Population sauvage et incapable de saisir les finesses de la morale chrétienne, mais brave et d'une loyauté que ses ennemis ont toujours vantée ; de l'autre, des hommes civilisés, très catholiques, ennemis mais d'une brutalité au moins égale à celle des sauvages, et d'une mauvaise foi consommée. L'histoire des colonisations est riche de faits semblables.

[note 1](#)]. Quand, en l'année 155 avant J. C., les Athéniens envoyèrent à Rome une ambassade composée de trois philosophes. Critolaos, Diogène et Carnéade, les philhellènes de Rome admirèrent fort l'éloquence captieuse de ce dernier ; mais Caton le Censeur, représentant l'esprit des vieux Romains, trouvait plus que suspects tous ces discours subtils, et demanda au Sénat de terminer au plus tôt l'affaire qui avait amené ces ambassadeurs à Rome : « afin qu'ils retournassent dissenter dans leurs écoles devant les enfants grecs, et que les jeunes Romains écoutassent comme avant les magistrats et les lois ¹ ».

Notez bien que Caton ne veut pas le moins du monde discuter les doctrines de Carnéade ; il ne s'inquiète en aucune façon de savoir si elles procèdent ou non de bonne logique ; il les juge extérieurement. Toutes ces argumentations captieuses lui paraissent n'avoir aucune valeur, et il croit inutile et dangereux pour les jeunes Romains de les écouter.

Grand aurait été l'étonnement de Caton, s'il avait su qu'un jour, les hommes répandraient leur sang pour affirmer ou nier la consubstantialité du Verbe ou de la seconde personne de la Trinité ² ; et c'eût été bien à raison qu'il aurait remercié *Iupiter optimus maximus*, d'avoir préservé les Romains d'une semblable folie ; laquelle pourtant, en certains cas, recouvrait un fond raisonnable.

§ 241. Le droit athénien, essentiellement logique, qui se proposait de résoudre les questions dans leur ensemble, et qui n'était pas embarrassé d'un vain formalisme, ni de fictions trop nombreuses, devrait être de beaucoup supérieur au droit romain. Et cependant, c'est juste le contraire. « (p. 75) ³ L'intellect grec, avec toute sa mobilité et son élasticité, était entièrement incapable de se confiner lui-même dans le vêtement d'une formule légale ; et si nous pouvons en juger par les tribunaux populaires d'Athènes, dont nous avons une connaissance certaine, les tribunaux grecs montrèrent une forte tendance à confondre la loi et le fait (p. 76). De cette manière, un système de jurisprudence durable n'était pas possible. Un peuple qui n'avait jamais aucune répugnance à modifier les règles du droit écrit, chaque fois qu'elles étaient un obstacle sur la voie de la réalisation d'un idéal de perfection, dans des décisions de cas particuliers, ce peuple, s'il léguait un corps de principes juridiques à la postérité, ne pouvait lui en laisser qu'un, formé des conceptions du juste et de l'injuste, tels qu'on désirait les voir triompher en ce temps ».

Jusqu'à-là, nous sommes d'accord avec Sumner Maine ; mais nous ne pouvons partager son avis, quand il attribue la perfection du droit romain à la théorie que les Romains avaient du droit naturel. Cette théorie est venue s'ajouter, à une époque relativement récente, au vieux fond du droit romain. Ihering serre de plus près le problème. La description du phénomène est excellente ; quant à ses causes, ce qu'il appelle « la logique rigoureuse de l'esprit conservateur » n'est pas autre chose que l'état psychique dont nous avons parlé précédemment, combiné avec des déductions logiques et pratiques, qui apportent les moindres modifications possibles à certaines associations d'idées et d'actes.

Nous reproduisons le passage de Ihering ⁴, en mettant entre parenthèses les modifications que nous croyons opportun d'y faire: «(p. 328) Si la science juridique romaine a trouvé tout fait un droit simple et logique, elle le doit moralement au peuple romain antique qui, malgré son esprit de liberté, s'était laissé imposer pendant des siècles le joug d'une logique impi-

¹ PLUT. ; Cat. mai., 22, 6 : [En grec dans le texte]

² C'est l'hérésie des Ariens.

³ Sir HENRY SUMNER MAINE ; *Ancient Law*.

⁴ IHERING, ; *L'espr. du dr. rom.*, t. I.

toyable [*des conséquences logiques des associations d'idées et d'actes, qu'on voulait respecter*]... Ce que nous venons de dire se manifeste dans la manière particulière des Romains, si familière à tous ceux qui connaissent le droit romain, de concilier la logique gênante [*certaines associations d'idées et d'actes*] avec le besoin de la pratique, au moyen d'artifices, de toute espèce : actes apparents, moyens détournés, fictions. L'aversion morale des Romains pour toute violation d'un principe une fois reconnu [*résultant des associations d'idées et d'actes*], stimule et presse, en quelque sorte, leur intelligence à déployer toute sa sagacité, afin de découvrir les voies et les moyens pour opérer cette conciliation de la logique et de la nécessité pratique. La nécessité rend inventif... (p. 329) La seconde qualité nationale des Romains, que nous avons nommée plus haut, leur esprit conservateur [*conservateur de la forme, innovateur du fond*], exerça exactement la même influence, et fut, elle aussi, un puissant levier pour leur génie inventif juridique. Concilier les nécessités du présent avec les traditions du passé, rendre justice aux premières sans rompre, ni dans la forme ni dans le fond, avec les principes traditionnels du passé, discipliner le commerce juridique, conduire la force progressive du droit dans sa véritable voie, telle fut pendant des siècles, à Rome, la mission véritablement noble et patriotique de la science juridique [*laissons de côté la mission, la noblesse et le patriotisme*]. Elle grandit en proportion des difficultés qu'elle rencontra ».

§ 242. Quant à la politique, il y a mieux encore. C'est le cas de se demander comment a jamais pu fonctionner un système si absurde, au point de vue logique. Ces magistrats, égaux en droits, tels que les deux consuls et les deux censeurs ; ces tribuns qui peuvent arrêter toute la vie juridique et politique ; ces comices avec les complications des auspices ; ce Sénat sans attributions bien déterminées ; tout cela semble constituer les organes d'une machine difforme, qui n'a jamais pu fonctionner. Et pourtant elle a été en action pendant des siècles et des siècles, et a donné à Rome la domination du monde méditerranéen ; et quand elle s'est détraquée, c'est arrivé parce qu'elle était employée par un peuple nouveau qui n'avait plus la « religio » de l'ancien (§247). Grâce aux liaisons (sens mécanique) des actions non-logiques, et grâce à des forces innovatrices, Rome a su concilier la discipline avec la liberté, et s'est tenue dans un juste milieu entre Athènes et Sparte.

§ 243. Le discours que Thucydide ¹ attribue à Périclès et celui de Cicéron sur la réponse des aruspices, forment un contraste qui frappe.

L'Athénien parle comme un homme moderne. La prospérité d'Athènes est due à la démocratie, à de justes lois, au bon sens des citoyens, à leur courage. Ces qualités des Athéniens font qu'Athènes est supérieure aux autres cités de la Grèce.

Le Romain loue beaucoup moins la science et le courage de ses concitoyens [**voir : (§ 243 note 2)**] : « Quel que soit l'amour que nous ayons pour nous-mêmes, Pères Conscrits, nous n'avons été supérieurs ni aux Espagnols par le nombre, ni aux Gaulois par la force, ni aux Carthaginois par la ruse, ni aux Grecs par les arts, ni aux Italiens eux-mêmes et aux Latins par le bon sens naturel de notre pays. Mais, nous avons vaincu tous les peuples et toutes les nations par la piété et par la religion, et aussi par la sagesse qui nous a fait reconnaître que tout est dirigé et gouverné par les dieux immortels ». Il semble que ce soit là le langage du préjugé ; et c'est, au contraire, celui de la raison, surtout si l'on prend le mot « religion » au sens que nous avons indiqué. La cause de la prospérité des Romains fut un

¹ THUCID.; II, 35 et sv.

certain nombre de liaisons, de « *religiones* », qui conservaient la discipline à ce peuple. Il est vrai que Cicéron ne l'entendait pas ainsi ; il se proposait de parler de la puissance des dieux immortels ; mais le concept de la règle, des liaisons, ne manquait pas chez lui. Il a commencé par louer la sagesse des ancêtres, « qui ont pensé que les rites sacrés et les cérémonies regardent les pontifes ; les présages heureux, les augures ; que les antiques prédictions d'Apollon sont contenues dans les livres sybillins, et que l'explication des prodiges appartient à la doctrine des Étrusques ¹ ». C'est là une conception vraiment toute romaine de l'ordre et de la régularité.

§ 244. Parmi les peuples modernes, les Anglais ressemblent plus que tout autre peuple aux Romains, pour l'état psychique ², du moins jusque vers la fin du XIX^e siècle. Leur droit est encore plein de fictions. Leur organisation politique conserve les mêmes noms, les mêmes formes arriérées, tandis que le fond change continuellement. Il y a encore un roi en Angleterre, comme au temps des Plantagenets, des Tudors, des Stuarts ; mais il a fini par avoir moins d'autorité, moins de pouvoir que le président de la république des États-Unis d'Amérique. Sous Charles 1^{er}, on voit éclater une guerre civile que le roi, dans son parlement, faisait au roi, dans son camp. Jamais les Romains n'avaient imaginé une aussi ingénieuse fiction.

Aujourd'hui encore, les cérémonies pour l'ouverture du parlement sont archaïques au point de paraître comiques. On voit arriver aux Communes un grave personnage, appelé *the gentleman usher of the black rod*, qui les invite à se présenter à la Chambre des Lords, pour entendre le discours du trône. Les députés vont à la Chambre des Lords, puis retournent à leur place, où le *speaker* leur raconte avec le plus grand sérieux ce qu'ils ont entendu aussi bien que lui. Il faut immédiatement donner lecture d'un *bill*, seulement pour la forme, afin de sauvegarder le droit du parlement, de discuter en premier les affaires, sans examiner les motifs de la convocation.

Cette organisation politique s'adapte aux besoins du peuple anglais, comme l'organisation politique de l'ancienne Rome s'adaptait aux besoins du peuple romain ; et tous les peuples modernes ont cherché à la copier plus ou moins fidèlement. Cette organisation a permis à l'Angleterre de rester victorieuse dans les guerres de Napoléon 1^{er}, et assura aux Anglais une liberté plus grande que celle dont jouirent la plupart des peuples européens. Tout cela tend maintenant à se modifier, grâce à des coutumes et des habitudes nouvelles, qui semblent prendre pied en Angleterre.

§ 245. Dans l'exposé fait jusqu'ici, nous avons dû nous servir des termes du langage ordinaire, qui, de leur nature, sont peu rigoureux. Pour le moment, nous ne nous occuperons que des termes: Athéniens, Romains, etc., employés plus haut.

¹ CIC.; *De harusp. resp.*, IX, 18 : ...qui statas solemnesque caerimonias, pontificatu ; rerum bene gerendarum auctoritates, augurio ; fatorum veteres praedictiones Apollinis, vatum, libris ; portentorum explanationes, Etruscorum disciplina contineri putarunt...

² Cette restriction est nécessaire ; car après la première décennie du XX^e siècle, le gouvernement de l'Angleterre a été confié à des Gallois et à des Irlandais fanatiques. Si cela indique un changement dans la nature du pays entier, si ce n'est pas un phénomène temporaire, l'Angleterre de l'avenir ne ressemblera pas à l'Angleterre du passé. C'est de cette dernière, qui, seule, nous est encore bien connue aujourd'hui, que nous voulons parler, quand nous nommons l'Angleterre.

Que représentaient précisément ces termes ? Certainement, pour les peuples antiques, ils ne représentaient que les citoyens, tandis que les esclaves, les pérégrins étaient exclus. Mais nos propositions s'appliquent-elles vraiment à tous les citoyens ? De certains faits, de certains actes, de certaines lois ou coutumes, nous avons déduit l'état psychique de ceux qui exécutèrent ces faits et ces actes, qui acceptaient ces lois et ces coutumes. C'est légitime ; mais dire que ceux-ci constituaient la totalité ou même la majorité numérique de la nation, ne le serait pas du tout.

§ 246. Tout peuple est gouverné par une *élite*¹ et, pour être exact, nous devons dire que c'est justement l'état psychique de cette *élite* que nous avons observé. Tout au plus pouvons-nous ajouter que l'impulsion qu'elle a donnée était admise par le reste de la population.

Une *élite* peut se modifier par le changement des hommes qui la composent, ou de leurs descendants, ou aussi par l'infiltration d'éléments étrangers, qui peuvent provenir de la nation elle-même ou d'une autre. À Athènes, quand seuls les fils des citoyens athéniens étaient citoyens, *l'élite* a pu se modifier uniquement parce que ses membres changeaient, ou qu'elle en recevait d'autres du corps des citoyens athéniens.

§ 247. À Rome, non seulement on peut observer des changements analogues, mais il y a aussi une infiltration de peuples étrangers, soit de Latins et d'Italiens, par l'extension du droit de cité, soit de toutes sortes de peuples, même barbares, grâce aux affranchis et à leurs descendants. P. Scipion Émilien pouvait déjà dire aux individus composant la plèbe qui se livrait à un tumulte, qu'ils n'étaient pas même Italiens². Nous devons donc nous tenir en garde contre des conclusions hâtives qu'on pourrait tirer des exemples que nous avons cités. Nous avons bien trouvé les caractères de certaines *élites* ; mais nous n'avons pas résolu le problème de leur composition.

§ 248. Ces considérations nous conduisent à la limite au delà de laquelle on pénètre dans une matière d'une nature différente de celle dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent. Il serait prématuré de pousser plus avant, et dangereux de le faire sans avoir terminé d'abord l'étude commencée. Revenons-y donc. L'excursion de tout à l'heure était nécessaire, pour nous faire connaître au moins l'existence de cette autre matière. Nous l'étudierons dans les derniers chapitres.

¹ Il ne faut pas chercher à déduire le sens de ce terme, de son étymologie. Il sera défini au chapitre XII.

² VELL. PATERC., II, 4 : ... et cum omnis concio adclamasset, « Hostium – – inquit – armatorum totiens clamore non territus, qui possum vestro moveri, quorum noverca est Italia ? »

Notes du Chapitre II

Les actions non-logiques

[Retour à la table des matières](#)

§ 155 (note 1) ([retour à l'appel de note § 155 - 1](#))

E. BLANCHARD ; *Hist. des insectes.*, v. I. Mais il y a plus. J.-H. Fabre qui a fait d'intéressantes observations sur ces insectes et d'autres semblables, a pu voir que le nombre des eumènes préparés pour nourrir la larve, varie de cinq à dix, selon que celle-ci deviendra mâle ou femelle. Puisque l'œuf est pondu après que les provisions ont été rassemblées, Fabre croit que la mère sait à l'avance le sexe de l'œuf qu'elle pondra (*Souvenirs entomologiques*, 2^e série, p. 69). Il revient sur la question du sexe de l'œuf de certains insectes, dans la 3^e série (p. 387 et sv.). Il a pu observer comment se nourrissait la larve de l'eumène. (*Souv. ent.*, 2^e série) : « p. 74) L'œuf n'est pas *déposé* sur les vivres, il est suspendu au sommet du dôme par un filament qui rivalise de finesse avec celui d'une toile d'araignée. » Puis : « (p. 74) La larve est éclos et déjà grandelette. Comme l'œuf, elle est suspendue suivant la verticale, par l'arrière, au plafond du logis... le ver est attablé : la tête en bas, il fouille le ventre flasque de l'une des chenilles. Avec un fétu de paille, je touche un peu le gibier encore intact. Les chenilles s'agitent. Aussitôt le ver se retire de la mêlée. » Il rentre dans une espèce de fourreau. « (p. 75) La dépouille de l'œuf, conservée cylindrique et prolongée peut-être par un travail spécial du nouveau-né, forme ce canal de refuge. Au moindre signe de péril dans le tas des chenilles, la larve fait retraite dans sa gaine et remonte au plafond, où la cohue grouillante ne peut l'atteindre. » Quand, plus tard, le ver est plus fort et les chenilles plus faibles, le ver se laisse tomber.

§ 155 (note 2) ([retour à l'appel de note § 155 - 2](#))

J.-H. FABRE; *Souven. entom.*, 1^{re} série, pp. 67-79. Un autre exemple vraiment extraordinaire est donné dans la 4^e série. Le Calicurgue donne la chasse aux araignées appelées épeires. L'épeire « (p. 253) a sous la gorge deux poignards acérés, avec goutte de venin à la pointe ; le Calicurgue est perdu si l'aranéide le mord. Cependant son opération d'anesthésie réclame une parfaite sûreté de bistouri. Que faire en ce péril qui troublerait le chirurgien le mieux affermi ? Il faut d'abord désarmer le patient, et puis l'opérer. Voici qu'en effet le dard du Calicurgue, dirigé, d'arrière en avant, plonge dans la bouche de l'Épeire avec précautions minutieuses et persistance accentuée. Dès l'instant, les crochets venimeux se referment inertes et la proie redoutable est dans l'impuissance de nuire. L'abdomen de l'hyménoptère détend alors son arc et va plonger l'aiguillon en arrière de la quatrième paire de pattes, sur la ligne médiane, presque à la jonction du ventre et du céphalothorax... Les noyaux nerveux, foyer du mouvement des pattes, sont situés un peu plus haut que le point blessé, mais la direction de l'arme d'arrière en avant permet de les atteindre. De (p. 254) ce dernier coup résulte la paralysie de huit pattes à la fois... Tout d'abord, comme sauvegarde de l'opérateur, un coup dans la bouche, ce point terriblement armé, redoutable entre tous ; puis, comme sauvegarde de la larve, un second coup, dans les centres nerveux du thorax, pour abolir les mouvements. »

§ 158 (note 1) ([retour à l'appel de note § 158 - 1](#))

ALBERT DAUZAT : *La lang. franç. d'auj.*, dit très bien : « (p. 238) Un principe auquel se rallient aujourd'hui la grande majorité des linguistes, domine toute la matière : c'est l'inconscience (les phénomènes linguistiques. [Il exprime ainsi en d'autres termes la même idée que nous émettons sous le nom d'actions non-logiques]. Accepté à peu près universellement dans le domaine de la phonétique – on a renoncé depuis longtemps à expliquer les transformations des sons par des fantaisies individuelles – ce principe rencontre, au contraire, en sémantique, les mêmes oppositions que soulevaient tout à l'heure les lois. M. Bréal fait intervenir très nettement la volonté dans l'évolution sémantique... Cette théorie, qui, il y a cinquante ans, n'aurait guère rencontré d'adversaires, est aujourd'hui repoussée par la presque totalité des linguistes, qui souscrivent volontiers à l'axiome suivant posé par V. Henry : « (p. 239) Toute explication d'un phénomène linguistique qui présuppose, à un degré quelconque, l'exercice de l'activité consciente d'un sujet parlant, doit *a priori* être écartée et tenue comme non avenue. » Mais cela est exagéré. La terminologie scientifique est presque toujours l'effet de l'activité consciente ; et certains termes du langage ordinaire peuvent avoir une origine semblable. D'autre part, l'objection de Bréal n'empêche pas qu'un grand nombre de phénomènes soient conscients seulement en apparence, parce que l'activité du sujet se résout en actions non-logiques du 2^e genre et surtout du 4^e. A. DARMESTETER ; *La vie des mots* : « (p. 86) Au fond, partout dans ces changements [du sens des mots] on retrouve deux éléments intellectuels coexistants : l'un principal, l'autre accessoire. À la longue, par un détour inconscient, l'esprit perd de vue le premier, et ne considère que le second... Sous le couvert d'un même fait physiologique – le mot – l'esprit passe ainsi d'une idée à une autre. Or cette marche inconsciente, qui transporte le fait dominant du détail principal au détail accessoire, est la loi même des transformations dans le monde moral ». Plus loin, il ajoute : « (p. 133) Ainsi, malgré les liens de famille que le développement de la langue peut établir entre les mots, le plus souvent ils vivent chacun de leur vie propre, et suivent isolément leur destinée, parce que les hommes en parlant *ne font point d'étymologie* ». Rien de plus vrai. C'est pourquoi l'on tombe si souvent dans l'erreur, quand on veut déduire le sens d'un mot, de

son étymologie ; ou bien, ce qui est pire, quand on prétend reconstruire par l'étymologie, l'histoire inconnue d'un lointain passé.

§ 176 (note 1) ([retour à l'appel de note § 176 - 1](#))

Elles existent encore chez des peuples presque civilisés, comme les Chinois, et n'ont pas complètement disparu chez nous.

MATIGNON: *Superst. crim. et misère en Chine*: « (p. 4) La superstition, telle que je vais essayer de la décrire, n'a rien à faire avec la religion... » L'auteur explique l'entité mystérieuse dont parlent les Chinois, sous le nom de *Fong-Choué* (littéralement *vent* et *eau*). (p. 7) « On pourrait, d'une façon générale, le considérer comme une sorte de *superstition topographique*. Pour les Chinois, un point quelconque de l'Empire du Milieu est un centre de forces, d'influences spirituelles, sur la nature desquelles ils n'ont que des idées vagues, mal définies, peu ou pas comprises, d'autant plus craintes et respectées. » L'auteur cherche à expliquer les faits par les croyances, et n'y réussit pas, parce que les faits ne sont pas conséquence des croyances (actions logiques), mais les croyances, des faits (actions non-logiques). « (p. 8) Le *fong-choué* nous paraît donc quelque chose de vague, de mystérieux, d'obscur, d'une interprétation difficile, pour ne pas dire impossible [comme l'était la divination, en Grèce et à Rome]. Et cependant, pour les Chinois, cette fantaisie devient la science ». C'est-à-dire que c'est simplement le vernis logique répandu abondamment sur leurs actions non-logiques. Ailleurs: « (p. 11) il faut que l'astrologue ait fixé un jour heureux pour les funérailles, et que surtout, par de longues et sagaces recherches, il ait pénétré à fond la question palpitante du *fong-choué* ». – « (p. 18) Le Chinois qui fait bâtir n'a pas seulement à tenir compte du *fong-choué* de ses voisins. Il doit aussi se préoccuper de celui de sa maison. Une meule, un puits, un coin de mur, l'intersection de deux rues ne devront pas se trouver devant la porte principale... Ce n'est pas tout. Si l'emplacement convient au *fong-choué*, la destination de l'immeuble lui agréera-t-elle ? X bâtit une maison avec l'intention d'en faire une boutique de riz. Le capricieux *fong-choué* aurait préféré qu'on y vendît du thé. Pas de doute. Les affaires de X ne pourront que périlcliter ». – « (p. 19) Cette superstition du *fong-choué* est extrêmement tenace [simplement parce qu'elle n'est autre chose que la manifestation de l'état psychique chinois]. C'est la dernière qui résiste au christianisme. Et encore, quels sont les Chinois, considéré comme bons chrétiens, qui ont totalement renoncé à leur croyance ? »

Le fait est général (§1002 et sv.).

§ 176 (note 2) ([retour à l'appel de note § 176 - 2](#))

PRELLER ; Les dieux de l'anc. Rome.

MARQUARDT ; *Le culte chez les Romains*, t. I, donne une liste de dieux qui ne peut être que très incomplète, car un grand nombre de ces noms ne sont certainement pas parvenus jusqu'à nous. Voir au §1339 quelques-uns de ces dieux : citons ici, à titre d'exemple : « (p. 17) *Potina* et *Educa*, qui apprennent à l'enfant à manger et à boire ; *Cuba* qui protège l'enfant transporté du berceau dans le lit: *Ossipago, quae durat et solidat infantibus parvis ossa* ; *Carna*, qui fortifie les chairs ; *Levana quae levet de terra*; *Statanus, Statilinus, dea Statina*, qui enseignent à l'enfant à se tenir debout, *Abeona* et *Adeona*, qui soutiennent ses premiers

pas : *Farimus, Fabulinus*, qui l'aident à parler ». L'auteur continue en énumérant les divinités de l'adolescence, les dieux du mariage, les divinités protectrices dans les diverses circonstances de la vie, et ajoute : « (p. 19) Les dieux que nous venons d'indiquer avaient pour mission de protéger les personnes ; il y avait une autre série de dieux qui veillaient aux diverses occupations des hommes et aux lieux qui en étaient le théâtre... » Marquardt a tort, quand il affirme que : « (p. 23) À l'origine du moins, comme l'a démontré Ambrosch, ces milliers de noms qui figuraient dans les *indigitamenta* n'ont fait que désigner les diverses fonctions (*potestates*) d'un petit nombre de divinités ». Nous sommes encore dans l'abstraction. Les preuves qu'on en tire ne peuvent être acceptées. Les voici, d'après Marquardt : « (p. 23) 1° Le fait d'*indigitare* consistait dans une prière adressée à un ou plusieurs dieux non pas d'une manière vague, mais avec indication de ceux de leurs pouvoirs dont on attendait des secours ; on invoquait un dieu à plusieurs reprises et en joignant à son nom divers attributs ». Ces différents attributs correspondent parfois à divers dieux qui se sont confondus en une seule personnalité : d'autres fois ce peut être des aspects différents d'un même dieu ; mais cela ne prouve pas que Potina, Educa, Cuba, par exemple, soient des puissances abstraites d'une même personne divine. (p. 211) « 2° En second lieu, il n'était pas permis par le droit pontifical d'offrir une seule et même victime à deux dieux en même temps ». Brissaud, traducteur de Marquardt, démontre lui aussi que ce motif n'est pas fondé. (p. 24) « 3° Enfin on ne doutait pas non plus qu'une partie des noms rapportés ci-dessus ne fussent des surnoms de dieux connus. » Le fait que quelques dieux recevaient certains surnoms, n'implique pas que tous les dieux des *indigitamenta* ne fussent que des surnoms et encore moins que, comme il est dit en marge (loc. cit. p. 23), « on désignait par là divers attributs de la providence divine ». Autrement il faudrait conclure que les surnoms des empereurs romains indiquaient les divers attributs d'une même personnalité.

§ 177 (note 1) ([retour à l'appel de note § 177 - 1](#))

Nous ne pouvons accepter ce que dit Marquardt, *loc. cit.* (176²) : « (p. 8) Leurs divinités [des Romains] n'étaient que des « abstractions ; ils adoraient en elles ces forces de la nature, dans la dépendance desquelles l'homme se sent à chaque instant, mais qu'il peut s'assujettir en observant ponctuellement les prescriptions d'ordre extérieur établies par l'État, pour honorer les dieux ». Il est nécessaire d'intervertir les termes. Pour réussir dans leurs entreprises, les Romains observaient exactement certaines règles qui, spontanées tout d'abord, furent ensuite employées par l'État. Quand plus tard on voulut expliquer ces règles, on y vit une adoration des forces naturelles. D'autre part, le même Marquardt relève le rôle prépondérant des actes matériels et la menue importance des abstractions : « (p. 9) La pratique de la religion n'exigeait qu'un appareil matériel des plus simples, mais en revanche les rites étaient hérissés de difficultés et de complications : la moindre irrégularité dans une cérémonie enlevait à celle-ci toute son efficacité ».

§ 177 (note 3) ([retour à l'appel de note § 177 - 3](#))

ANTOINE ; *Syntaxe de la langue latine*: « (p. 125) La faculté d'employer les adjectifs substantivement est beaucoup plus restreinte en latin qu'en grec et même qu'en français. Le latin évite le substantif même là où il existe, et le remplace volontiers par une périphrase, p. ex. : *animi eorum qui audiunt*, au lieu de *auditorum*. Il faut, pour qu'on puisse ainsi faire de l'adjectif un substantif, qu'il ressorte clairement de la disposition des mots et de l'ensemble de la phrase que l'adjectif représente bien, non la qualité, mais une personne ou une chose douée

de cette qualité ». C'est juste le contraire de ce qu'on imagine par la transformation des petits dieux en abstractions qualificatives. – RIEMANN et GËLZER ; *Grammaire comparée du grec et du latin*, p. 741, notent : « L'adjectif n'était pas à l'origine distinct du substantif... ; le substantif est sorti de l'adjectif : avant d'atteindre la substance on n'a d'abord vu dans tout objet que ses modes, que ses qualités apparentes et frappantes : _____ c'est « le vivant », animal c'est « le doué de vie », etc. C'est seulement assez tard et dans un état de civilisation avancée que, devenu capable de concevoir l'idée de l'être indépendamment de ses modes, l'esprit a distingué les substantifs des adjectifs... ». On ne saurait donc admettre le contraire ; à savoir qu'on ait d'abord conçu des êtres abstraits : la *providence*, etc..., et qu'on ait ensuite imaginé les formes sous lesquelles ces êtres se manifestaient. L'observation démontre au contraire qu'on est remonté des formes aux êtres, la plupart du temps imaginaires.

§ 177 (note 4) ([retour à l'appel de note § 177 - 4](#))

D. AUG. : VI, 9 «... Si quelqu'un assignait au petit enfant deux nourrices dont l'une ne lui donnerait qu'à manger et l'autre qu'à boire, de même que deux déesses, Educa et Potina, furent préposées à cet office, ne dirait-on pas que cet homme est fou, et qu'il agit en sa maison comme un mime ? On prétend que Liberus tire son nom de liberare, quod mares in coeundo per eius beneficium. emissis seminibus liberentur ; et que Libera fait de même pour la femme. Ils supposent aussi que Libera est Vénus, quod et ipsas perhibeant semina emittere ; et Ob hoc Libero eandem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae... Quand le mari et la femme s'unissent, c'est le Dieu Iugatinus qui préside. Soit. Mais il s'agit de conduire l'épouse à la maison [de l'époux] ; à cela préside le dieu Domiducus ; pour que l'épouse reste dans la maison, intervient le dieu Domitius ; pour qu'elle reste avec le mari, intervient la déesse Manturna. Que faut-il encore ? Qu'on épargne la pudeur humaine ; que la concupiscence de la chair et du sang fassent le reste gouvernées secrètement par la pudeur. Pourquoi remplir la chambre à coucher d'une foule de dieux, quand, même les paranymphe se sont retirés ? On la remplit ainsi, non pour que l'idée de leur présence rende plus grand le souci de la pudicité, mais afin que grâce à leur coopération, la jeune fille, craignant l'inconnu, à cause de la faiblesse de son sexe, perdît sa virginité sans difficulté. Dans ce but interviennent la déesse Virginensis et le dieu père Subigo et la déesse mère Prema et la déesse Pertunda et Vénus et Priape. Qu'est-ce que cela ? Si l'époux avait besoin d'être aidé par les dieux, en toute entreprise, un seul parmi les dieux ou une seule parmi les déesses ne suffisaient-ils pas ? N'était-ce pas assez de Vénus seule, appelée à l'aide, dit-on, parce que, sans son intervention, aucune femme ne peut cesser d'être vierge ?... Et en vérité si la déesse Virginensis est présente, afin que la ceinture de la vierge soit déliée, si le dieu Subigo est présent, ut viro subigatur, si la déesse Prema est présente, ut subacta. ne se commoveat comprimatur, qu'est-ce que la déesse Pertunda fait là ? Qu'elle ait honte, qu'elle sorte et que le mari fasse aussi quelque chose. Valde inhonestum est, ut quod vocatur illa, impleat quisquam nisi ille. Mais peut-être tolère-t-on cela parce qu'on dit que c'est une déesse et non un dieu ; car si on croyait que c'est un mâle, et qu'il s'appelât Pertundus, le mari appellerait à l'aide contre lui, pour protéger la pudeur de sa femme, encore plus que la femme en couches, contre Sylvain. Sed quid hoc dicam, cum ibi sit et Priapus ni nimius masculus, super cuius immanissimum et turpissimum. facinum. sedere nova nupta iubebatur, more honestissimo et religiosissimo matronarum ? ». Saint Augustin a des raisons à revendre, si l'on veut juger ces actions au point de vue logique ; mais il ne dit pas qu'à l'origine, c'étaient des actions non-logiques, des formalités mécaniques, qui jouèrent ensuite un rôle parmi les actes du culte divin.

§ 179 (note 1) ([retour à l'appel de note § 179 - 1](#))

Tout cela n'est pas entièrement hypothétique. Cette fameuse plante a toute une littérature ! EUSTATHE (*Odyss.*, éd. Rom. p. 1658 éd. Bâle, p. 397) nous offre le choix entre deux interprétations. L'une est mythologique. Le géant [mot grec], fuyant après la bataille contre Zeus, débarqua dans l'île de Circé et attaqua Circé. Le Soleil accourut au secours de sa fille et tua le géant. Du sang qui coula à terre, naquit une plante qu'on appela [mot grec], à cause du terrible combat [mot grec] soutenu par le géant. La fleur est semblable au lait, à cause de l'éclat du soleil ; la racine est noire par l'effet du sang noir du géant ou de la frayeur de Circé. – Ephestion raconte à peu près la même histoire. Si cette interprétation ne vous plaît pas, Eusthate vous en offre une autre qui est allégorique : [mot grec] est l'instruction ; la racine est noire à cause des ténèbres de l'ignorance ; les fleurs sont blanches par l'effet de la splendeur de la science. La plante est difficile à arracher, parce qu'il est difficile de posséder la science. – Il ne manque plus qu'un disciple de Max Müller, pour nous dire que cette plante à racine noire, à fleurs blanches, que les hommes ne peuvent arracher et qui a des effets bienfaisants, c'est le soleil qui sort des ténèbres de la nuit, resplendit au-dessus des hommes, échappe à leur pouvoir et donne la vie à la terre.

PLIN. : *Nat. hist.*, XXV, 8, (4). Trad. LITTRÉ : «La plante la plus célèbre est, d'après Homère, celle qu'il croit être appelée *moly* (*allium magicum*, L.) par les dieux : ce poète en attribue la découverte à Mercure, et il en signale l'efficacité contre les plus puissants maléfices (*Odyss.*, X, 302). Aujourd'hui, dit-on, elle croît aux environs du lac Phénée, et dans la contrée de Cyllène en Arcadie. Elle est semblable à la description d'Homère ; elle a la racine ronde et noire, la grosseur d'un oignon et la feuille de la seille, on a de la peine à l'arracher. Les auteurs grecs nous en peignent la fleur tirant sur le jaune, tandis qu'Homère a dit qu'elle était blanche. J'ai rencontré un médecin habile dans la connaissance des herbes, qui m'a assuré que cette plante croissait en Italie, et qui m'en a fait apporter quelques jours après, de la Campanie, un échantillon qu'on avait tiré à grand-peine des difficultés d'un terrain pierreux. La racine avait trente pieds de long, et encore elle n'était pas entière ; elle s'était cassée ».

THEOPHR. : *Hist. plant.*, IX, 15, 7, dit de cette plante : [phrase grecque] : « Le *moly* se trouve à Phénée et dans la contrée de Gyllène ; on dit aussi qu'il est semblable à celui dont parle Homère. Il a la racine ronde, semblable à l'oignon ; ses feuilles sont semblables à celles de la seille. On l'emploie comme contrepoison et dans les opérations magiques. Il n'est pas si difficile-à arracher que le dit Homère ». Tous ces auteurs croient à la réalité de la plante appelée [mot grec] par Homère. Au moyen âge, nous voyons que la mandragore jouit d'un grand crédit. Mercure a disparu, mais Satan le remplace.

O'REILLY ; *Les deux procès de condamnation, les enquêtes et la sentence de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, t. II « p. 164) Art. 7. Jeanne avait l'habitude de porter sur elle une mandragore, espérant par là se procurer fortune et richesse en ce monde : elle croit en effet que la mandragore a la vertu de procurer fortune. –D. Qu'avez-vous à dire sur la mandragore ? – R. Je nie entièrement. (p. 165) (Extr. des interr. se rapp. à l'art. 7) – *Le jeudi le 1^{er} mars*, interrogée sur ce qu'elle a fait de sa mandragore – A répondu qu'elle n'en eut jamais, mais qu'elle a entendu dire qu'il y en avait une près de sa maison, sans l'avoir jamais vue ; c'est, lui a-t-on dit, chose dangereuse et mauvaise à garder – elle ne sait à quoi cela peut servir. – Interrogée sur l'endroit où serait celle dont elle a entendu parler ? – A répondu avoir entendu dire qu'elle était en terre, près d'un arbre, mais elle n'en sait la place : elle a entendu dire qu'au-dessus était un coudrier ».

§ 182 (note 5) ([retour à l'appel de note § 182 - 5](#))

Texte : Praeterea alia sunt verba impetritis, alia depulsoriis, alia commentationis. Commentationis id est : commendationis. *Impetratum* est un terme augural et désigne une demande faite aux dieux, selon le rite. Cic. ; *De div.*, II, 15, 31) : qui evenit, ut is, qui impetire velit, convenientem. hostiam rebus suis immolet ? « ... comment se fait-il que celui qui veut *obtenir* [quelque chose des dieux] sacrifie une victime appropriée à ses fins ? » VAL. MAX.; I, 1 : Maiores nostri stas solennesque caerimonias pontificum. scientia, bene gerendarum rerum auctoritates augurum observatione. Apollinis praedictiones vatum libris, portentorum depulsiones Etrusca disciplina [éloigner les mauvais présages par la science des Étrusques] explicari voluerant. Prisco etiam instituto rebus divinis opera datur, cum aliquid commendandum est praecatione ; cum exposcendum, voto ; cum solvendum, gratulatione ; cum inquirendum vel extis vel sortibus, impetrato [par une demande, c'est-à-dire en prenant les augures], cum solemnī ritu peragendum, sacrificio : quo etiam ostentorum ac fulgurum. denuntiationes procurantur.

§ 184 (note 2) ([retour à l'appel de note § 184 - 2](#))

THÉOCR.; *Idyll.*, II, 17. Il y a, tant qu'on veut, des exemples de ce genre, chez tous les peuples ; on n'a que l'embarras du choix. Ainsi les incantations qu'enseigne Caton ne semblent avoir aucun rapport avec les dieux; elles agissent par leur vertu propre. CAT. ; *De re rust.*, 160. Luxum si quod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem. P. IV, aut V, longam. Mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare *in alio. s. f. motas vaeta, daries dardaries astataries dissunapiter*, usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alterant tetigerit, id manu prende, et dextra sinistra praecide. Ad luxum, aut ad fracturam alliga, sanum fiet. Plinē rappelle cette recette magique donnée par Caton, et en ajoute d'autres. PLIN.; *Nat. hist.*, XXVIII, 4, 7, (2) : Cato prodidit luxatis membris carmen auxiliare ; M. Varro podagris. Caesarem dictatorem post unum ancipitem vehiculi casum, ferunt semper, ut primum consedisset, id quod plerosque nunc facere scimus, carmine ter repetito securitatem itinerum. aucupari solitum.

§ 184 (note 3) ([retour à l'appel de note § 184 - 3](#))

Luc.; *Philopseudes*, 14 : Un magicien hyperboréen, pour complaire à Glaucus, amoureux de Chrysis, fait venir celle-ci. « Enfin l'Hyperboréen forma un petit amour de terre glaise. « Va – lui dit-il – et amène Chrysis ». La figurine de terre glaise s'envola. Bientôt après, frappant à la porte, Chrysis se présenta et, étant entrée, elle embrassa Glaucus comme folle d'amour et demeura avec lui jusqu'à ce que nous entendîmes le chant du coq. Alors la lune s'envola au ciel, Hécate s'enfonça sous terre, les autres fantômes s'évanouirent, et nous renvoyâmes Chrysis, quand commençait à poindre l'aurore. (15) Si tu avais vu ces faits, Tichiade, tu ne nierais plus qu'il y a beaucoup de choses utiles dans les enchantements. – Tu as raison – dis-je – je les croirais si je les voyais ; mais actuellement j'estime être digne d'excuse, si je n'ai pas, pour ces choses, la vue aussi perçante que la vôtre. Je connais bien la Chrysis dont tu parles ; c'est une femme amoureuse et facile. Je ne vois pas pourquoi vous aviez besoin de lui envoyer un ambassadeur de terre glaise, un magicien hyperboréen et la lune même, quand avec vingt drachmes on peut l'amener jusqu'aux Hyperboréens. Car c'est grâce à ces enchantements que cette femme se livre entièrement ; et elle éprouve des

impressions toutes contraires à celles des fantômes ; car, si ceux-ci entendent le bruit du bronze ou du fer, ils s'enfuient – du moins c'est vous qui le dites – mais elle, si elle entend sonner de l'argent, elle accourt au bruit. »

§ 188 (note 1) ([retour à l'appel de note § 188 - 1](#))

188¹ PALL.; 1,35 : Contra grandinem multa dicuntur. Panne, roseo mola cooperitur. Item cruentae secures contra caelum minaciter levantur. Item omne horti spatium alba vite praecingitur : vel noctua pennis patentibus extensa suffigitur : vel ferramental quibus operandum est, sevo unguentur ursino. Aliqui ursi adipem cum oleo tusum reservant, et falces hoc, cum putaturi sunt, unguent. Sed hoc in occulto debet esse remedium, ut nullus putator intelligat, cuius vis tanta esse perhibetur, ut neque nebula neque aliquo animali possit noceri. Interest etiam ut res profanata non valeat ». PLIN. *Nat. hist.*, XXVIII, 23 : Iam primum abigi grandines turbinesque contra fulgura, ipsa in mense connudata, sic averti violentiam caeli : in navigando quidem tempestates etiam sine menstruis.

§ 188 (note 2) ([retour à l'appel de note § 188 - 2](#))

188² CLEMENT. ALEX. ; *Stromat.*, VI, 8, p. 758-755, éd. Potter ; 630-631, éd. Paris. Cet auteur raconte d'autres faits encore. La Grèce souffrant d'une grande sécheresse, la Pythie prescrit d'avoir recours aux prières d'Éaque. Celui-ci alla sur une montagne et pria. Il ne tarda pas à pleuvoir abondamment. On peut encore voir, sur ce point, le scoliaste de Pindare : *Nem.*, V, 17 ; DIOD. SIC, VI, 61 : PAUS., I, 44. À ce propos, l'auteur rappelle le cas de Samuel (*I Rois*, 12, 18), qui lui aussi a fait pleuvoir. Puis Clément revient aux Grecs et raconte comment Aristée, à Céos, obtint de Jupiter, des vents qui tempérèrent l'ardeur de la canicule. HYGIN.; *Poet. astron*, II, 4, rappelle aussi ce fait. Il n'oublie pas que la Pythie prescrit aux Grecs d'apaiser les vents, au temps de l'invasion perse (HÉROD.; VII, 178). Il vient ensuite à parler d'Empédocle, puis revient à la Bible et cite *Psaume* 83; *Deut.*, X, 16, 17; *ISA.*, XL, 26. Il fait cette remarque : « Certains disent que la peste, la grêle, les tempêtes et autres semblables calamités sont occasionnées non seulement par des perturbations naturelles, mais aussi par certains démons ou par la colère de mauvais anges. » Suit l'histoire de ceux qui, à Kléones, doivent éloigner la grêle ; et l'on nous parle des sacrifices qu'on fait dans ce but (§194) ; on nous rappelle la purification d'Athènes par Épiménide et autres histoires semblables.

§ 189 (note 1) ([retour à l'appel de note § 189 - 1](#))

MELA ; III, 6. Sena in Britannico mari, Osismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est : cuius antistites, perpetua virginitate sanctae, numero novem esse traduntur : Barrigenas [Gallicenas ?] vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas, maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed non nisi deditas navigantibus et in id tantum, ut se consulerent profectis.

REINACH s'est occupé de ce texte (*Cultes, Mythes et religions*, t. I). Il croit que Méla a reproduit des informations trouvées dans des textes grecs. « Quelle que soit la source

immédiate de Méla dans ce qu'il dit de l'île de Sena, on a lieu de supposer que le fond de son récit est fort ancien. Je crois en trouver l'origine dans *l'Odyssée* même, ce prototype, comme le disait déjà Lucien, de tous les romans géographiques de l'antiquité ». Il se peut qu'il en soit ainsi ; il se peut aussi que les fables de l'Odyssée et les autres aient une origine commune dans l'idée qu'on peut agir sur les vents ; idée qu'on a plus tard expliquée et sur laquelle on a brodé.

§ 190 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 190 - 1)

Dans le monde latin, on a des inscriptions contenant des invocations aux vents, C. 1. L. VIII, 2609, 2610. ORELLI, 1271. Iovi O. M. tempestatium divinarum potenti leg. III. Aug. dedicante... A. MAURY ; *Hist. des relig. de la Gr.*, t. I « (p. 166) Les vents furent aussi adorés par les populations primitives de la Grèce mais leur culte, qui joue un si grand rôle dans le Rig-Véda, s'était singulièrement affaibli chez les Hellènes. Ils continuent sans doute à être personnifiés, mais on ne les invoque plus que par occasion et en (p. 167) certaines localités spéciales ». Plus loin, en note : « (p. 169 (2) Le culte des vents et des montagnes était associé chez les Chinois à celui des cours d'eau (*Tcheou-li*, trad. édit, Biot, t. II, p. 86). Lorsque l'empereur passait en char sur une montagne, le cocher faisait un sacrifice au génie de la montagne (*Ibid.* t. II, p. 249). – (3) Les anciens Finnois invoquaient aussi les vents comme des dieux, surtout ceux du sud et du nord. Ils adressaient aux vents froids des formules déprécatives... »

§ 192 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 192 - 1)

VIRG. ; *Aen.*, III :

(115) Placemus ventos, et Gnosia regna petamus.

.....
 (118) Sic fatus, meritos aris mactavit honores,
 Taurum Neptuno, taurum tibi, pulcher Apollo ;
 Nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam.

SERVIUS note : *meritos honores*] Unicuique aptos... Ratio enim victimarum sit pro qualitate numinum : nam aut hae immolantur, quae obsunt eorum muneribus, ut porcus Cereri ; quia obest frugibus : hircus Libero ; quia vitibus nocet. Aut certe ad similitudinem : ut inferis nigras pecudes ; superis albas immolent : tempestati atras ; candidas serenitati. *Nigram Hiemi, etc.*] Bono usus est ordine, ut prius averteret mala, sic conciliaret optanda. – ARISTHOPHANE ; *Gren.*, 847-848, plaisante sur cet usage et demande qu'on immole un agneau noir pour éloigner la tempête qui menace Eschyle et sa critique d'Euripide. Le scoliaste note : « *un agneau noir*]. Parce qu'il s'agit d'un sacrifice au cyclone [Typhon], pour faire cesser l'ouragan – *un agneau noir*]. Puisqu'on en sacrifie un à Typhon, quand le vent souffle en cyclone... Noir à juste titre et non blanc, parce que le Typhon est noir. »

§ 194 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 194 - 1)

Par exemple : TIBULLE ; I, 2. L'auteur, parlant d'une magicienne, dit qu'elle dissipe les nuages du ciel et fait tomber la neige en été, selon son caprice.

(51) Cum libet, haec tristi depellit nubila caelo,

Cum libet, aestivo convocat orbe nives.

OVID. *Amorum*, 1, 8 :

(5) Illa magasartes Aeaeaque carmina, novit,

(9) Cum voluit, toto glomerantur nubila coelo,
Cum voluit, puro fulget in orbe dies.

Idem ; *Metam.*, VII. C'est Médée qui parle :

(201)nubila pello,
Nubilaque induco ; ventos abigoque vocoque,

SENECA ; *Med.* :

(754) Et evocavi nubibus siccis aqua ;

(765) Sonuere fluctus, tumuit insanum mare
Tacente vento...

Idem ; *Hercul. Oet.*, 452 et sv.

LUCAIN ; *Phars.*, VI, décrit longuement les opérations magiques de la femme thessalienne. Il convient de remarquer qu'elles agissent non par la faveur des dieux, mais contre leur volonté, en les forçant. En Thessalie :

(440).....Ibi plurima surgunt
Vim factura Deis...

À la voix de la magicienne :

(461) Cessavere vices rerum ; dilataque longa
Haesit nocte dies : legi non paruit aether,
Torpuit et praeceps, audito carmine. mundus,
Axibus et rapidis impulsos Iupiter urgens
Miratur non ire polos. Nunc omnia complent
Imbribus, et calido producunt nubila Phoebos ;
Et tonat ignaro caelum Iove : vocibus isdem
Humentes late nebulas, nimbosque solutis
Excussere comis. Ventis cessantibus, aequor
Intumuit ; rursus vetitum sentire procellas
Conticuit, turbante Noto, etc.

PHILOSTR. ; *Vit. Apoll.*, III, 14 (p. 53. Didot). Arrivés à l'endroit où étaient les Bracmanes, Apollonius et ses compagnons « virent deux cuves de pierre noire, l'une pour la pluie, l'autre pour les vents. Si l'Inde souffre de la sécheresse, on ouvre celle qui contient la pluie ; aussitôt elle envoie des nuages et des pluies à toute la terre. S'il pleut trop, on la ferme et la pluie cesse. Je crois qu'on emploie la cuve des vents comme l'outre d'Éole ; car si on l'ouvre, il en sort un des vents qui souffle où il faut, et la terre se dessèche ».

§ 195 (note 3) ([retour à l'appel de note § 195 - 3](#))

CLAUD. ; De VI cons. Honor.

- (369)nam flammeus imber in hostem
Decidit
- (374) Tunc contenta polo mortalis nescia teli
Pugna fuit ; Chaldaea mago seu carmina ritu
Armavere Deos ; seu, quod reor, omne Tonantis
Obsequium Marci mores potuere mereri.

Notez la transformation morale. Borée intervient uniquement à cause de ses liens de parenté avec les Athéniens. Jupiter Tonnant intervient, non pour favoriser Mare Aurèle, mais à cause de ses vertus. De semblables transformations sont générales.

§ 195 (note 5) ([retour à l'appel de note § 195 - 5](#))

DAVIS ; *La Chine*, t. II. L'auteur transcrit un passage de *l'Histoire des trois royaumes* : « (p. 66) Liou-peï saisit l'occasion de fondre sur Tchang-pao avec toutes ses forces. Ce dernier, pour le repousser, monta sur son coursier, les cheveux en désordre et agitant l'épée qu'il tenait à la main ; puis il se livra à des opérations magiques. Alors le vent s'éleva, le tonnerre gronda avec fracas, et il descendit du haut des cieux un nuage noir dans lequel on voyait aux prises une multitude d'hommes armés. Liou-peï battit aussitôt en retraite et alla consulter Tchou-tsien qui lui dit : Laissez-le recourir encore aux sortilèges ; je vais préparer du sang de truie, de mouton et de chien... Le lendemain Tchang-pao s'avança... pour offrir le combat. Liou-peï alla à sa rencontre, mais à peine l'avait-il atteint, que Tchang-pao eut de nouveau recours à ses enchantements ; le vent souffla, le tonnerre se fit entendre un nuage sombre obscurcit le firmament, et l'on crut voir descendre des escadrons de cavaliers. Liou-peï tout aussitôt fit semblant de fuir, et Tchang-pao s'élança à sa poursuite ; mais il n'avait pas encore tourné la colline, que les troupes qui étaient cachées sortirent de leur embuscade, et lancèrent sur leurs ennemis l'impur liquide qu'ils avaient tenu en réserve. L'air parut aussitôt rempli d'hommes et de chevaux de papier ou de paille qui tombèrent à terre pêle-mêle ; le vent s'apaisa et le tonnerre cessa ».

§ 195 (note 8) ([retour à l'appel de note § 195 - 8](#))

D. IUST., *Apol.*, I, 71. L'empereur écrit au Sénat ; et le faussaire imagine que Marc-Aurèle dit des chrétiens : « Ils prièrent un dieu que je ne connaissais pas ; aussitôt l'eau du ciel tomba sur nous, très fraîche, tandis qu'une grêle de feu s'abattait sur les ennemis des Romains ». Voyez comment le miracle croît et embellit ! TERTULL. ; *Apolog.*, 5 et EUSÈBE ; *Eccl. hist.*, V, 1-6, rappellent le fait et la fameuse lettre. Eusèbe ne parle pas de la demande que Marc-Aurèle aurait adressée aux chrétiens pour qu'ils se missent en prière. Ceux-ci s'agenouillent spontanément et prient avant le combat. Les ennemis en furent étonnés ; mais il arriva quelque chose de plus merveilleux : un ouragan mit en fuite les ennemis, tandis qu'une pluie bienfaisante réconfortait les Romains. ZONAR. ; *Ann.* XII, 2, répète au contraire à peu près l'histoire du pseudo-Justin. OROS. ; VII, 15 : ...Nam cum insurrexissent gentes inmanitate barbarae, multitudine innumerabiles, hoc est Marcomanni, Quadi, Vandali, Sarmatae, Suebi, atque omnis paene Germania, et in Quadorum usque fines progressus exercitus, circumventusque ab hostibus, propter aquarum penuriam praesentius sitis quant liostis periculum sustineret : ad invocationem nominis Christi, quam subito magna fidei constantia quidam milites effusi in preces palam fecerunt, tanla vis pluviae effusa est, ut

Romanos quidem largissime ne sine iniuria refecerit, barbaros autem crebris fulminum ictibus perterritos, praesertim cum plurimi eorum occiderentur, in fugam coegerit. Voir en outre : NICEPH. ; IV, 12. CEDR. ; I.–GREGOR. NYSS. ; *Or. II in laud. s. XL Martyrun.*

§ 196 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 196 - 2)

PAUS. ; VIII, *Arcad.*, 38: L'auteur fait mention de la fontaine Hagno, sur le mont Lycée. « Lorsque la sécheresse a duré longtemps, et qu'en conséquence les semences confiées à la terre et les arbres se dessèchent, alors le prêtre du dieu Lycéen, après avoir adressé une prière à la fontaine et lui avoir sacrifié selon les rites, touche, avec une branche de chêne, l'eau de la fontaine, à la surface et non au fond. L'eau étant remuée, il s'élève une vapeur semblable à un brouillard ; peu après elle devient un nuage qui, attirant à lui les autres nuages, fait tomber la pluie sur la terre de l'Arcadie. » Nous verrons plus loin (§203) que les sorcières, par des procédés exactement semblables, faisaient pleuvoir et grêler. Les différences sont les suivantes : 1° Au lieu de la divinité de la fontaine, des païens, c'est le démon des chrétiens qui intervient. Il est naturel que chaque peuple fasse intervenir les êtres divinisés de sa religion. 2° Chez Pausanias, l'opération est essentiellement bienfaisante ; chez les chrétiens, elle peut l'être aussi, mais en général elle est malfaisante. Il est naturel aussi que les êtres divinisés agissent chacun selon son propre caractère, et le démon est essentiellement malfaisant. Cet exemple nous montre un même fait imaginaire, expliqué de façons différentes. Ce sont évidemment les sentiments correspondant à ce fait imaginaire qui sont la partie constante du phénomène, tandis que les explications en donnent la partie variable. – SCHWAB ; *Le Talmud de Jérusalem*, t. VI. La Mischnâ rapporte comment, par la prière, on fit venir la pluie. « (p. 171). En général, pour toute calamité que l'on voudrait voir détournée du public, on sonne du cor, sauf en cas d'excédent de pluie (causant des peines inutiles). Il est arrivé que l'on pria Honi, le faiseur de cercles, d'intercéder auprès de Dieu pour obtenir de la pluie. Allez, dit-il, faites rentrer les fours servant à rôtir l'agneau pascal... qu'ils ne fondent pas sous l'eau (tant il était certain du succès) ; mais malgré sa prière, la pluie ne tomba pas. Il traça alors un cercle, se plaça au milieu et dit : , Maître de l'univers, tes enfants ont mis leur confiance en moi, jugeant que je suis un de tes familiers ; je jure par ton grand nom que je ne sortirai pas d'ici jusqu'à ce que tu aies pitié de tes enfants ". Des gouttes de pluie commencèrent alors à tomber. "Ce n'est pas là ce que j'ai demandé, s'écria-t-il, mais de quoi remplir des puits, des citernes et des grottes". La pluie tomba alors à torrents. "Ce n'est pas ainsi que je la désire, dit-il, mais une pluie agréable, de bénédiction et de faveur". La pluie tomba alors régulièrement, en telle quantité que les Israélites durent se rendre de Jérusalem à la montagne du Temple pour échapper à l'inondation. "Comme tu as prié pour que la pluie vienne, lui dit-on alors, supplie qu'elle cesse". "Allez voir, leur répondit-il, si la pierre des *Toïm* a disparu sous l'eau (elle reparaitra)". Le commentaire explique que cela est impossible. « (p. 173) "Or, leur dit-il, comme il est impossible que cette pierre disparaisse du monde, de même il est impossible de solliciter que la pluie s'en aille ; mais allez et apportez-moi un taureau pour être offert en action de grâce". Ceci fut fait, et Honi lui ayant imposé les deux mains, s'écria : "Maître de l'univers, lorsque tes enfants ont souffert d'un mal (de la sécheresse), ils n'ont pas pu le supporter ; et lorsque tu leur as envoyé le bienfait (la pluie), ils n'ont pas pu non plus le supporter ; qu'il te plaise donc de leur procurer un soulagement". Aussitôt, le vent souffla, les nuages furent dispersés, le soleil brilla, la terre devint sèche, et les habitants étant sortis trouvèrent la campagne couverte de champignons. » Les champignons font défaut dans le miracle de la légion de Marc-Aurèle.

§ 197 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 197 - 2)

Les auteurs du *Malleus* dissertent doctement et longuement pour savoir si le démon peut opérer sans le magicien, ou le magicien sans le démon. *Prima pars, secunda quaestio* : An catholicum sit, asserere quod ad effectum maleficalem semper habeat daemon cum malefico, concurrere, vel quod unus sine altero, ut daemon sine malefico, vel e converso talent, effectum possit producere. Il y a de graves problèmes à résoudre. Par exemple, pour prouver que l'homme peut opérer sans l'aide du démon – ou, plus généralement, la « force inférieure » sans l'aide de la « force supérieure », – on cite d'après Albert le fait que la sauge, putréfiée d'une certaine manière et jetée dans un puits, excite la tempête. Le *Malleus* ne met aucunement en doute un fait aussi certain, mais il l'explique. Il distingue d'abord les effets en : *ministeriales, noxiales, maleficiales et naturales*. Les premiers sont le fait des bons anges ; les seconds, des mauvais ; les troisièmes, du démon, par le moyen des magiciens ; les derniers ont lieu grâce à l'influence des corps célestes. Cela posé, il est facile de comprendre que le fait de la sauge a lieu sans l'intervention des démons : Et ad tertium de salvia putrefacta et in puteum proiecta dicitur. Quid licet sequatur effectus noxialis absque auxilio daemonis ; licet non absque influenza corporis coelestis.

§ 197 (note 3) ([retour à l'appel de note](#) § 197 - 3)

D. GREGOR. TUR. ; *vitae patrum*, c. XVII ; *De sancto Nicetio Treverorum episcopo*, 5. Saint Grégoire de Tours raconte une histoire arrivée à Saint Nicaise. Un homme vint un jour le remercier de l'avoir sauvé d'un grand péril en mer. Voici comment c'était arrivé : « Il y a peu de temps, m'étant embarqué pour gagner l'Italie, je me trouvai en compagnie d'une foule de païens, au milieu desquels j'étais seul chrétien, parmi cette multitude de campagnards. Une tempête s'étant levée, je me mis à invoquer le nom de Dieu, et à lui demander qu'il la fît cesser par son intercession. D'autre part, les païens invoquaient leurs dieux : tel appelait à grands cris Jupiter, tel autre Mercure ; d'autres imploraient le secours de Minerve, d'autres encore de Vénus. Comme nous nous trouvions déjà dans un péril de mort extrême, je leur dis : « Braves gens ! n'invoquez donc pas ces dieux, car ils ne sont pas des dieux, mais des démons. Si vous voulez maintenant vous sauver du désastre présent, invoquez Saint Nicaise, afin qu'il obtienne de la miséricorde de Dieu, que vous soyez sauvés ». Comme ils s'écriaient d'une seule voix et avec clameur : « Dieu de Nicaise, sauve-nous ! », aussitôt la mer s'apaisa ; les vents cessèrent ; le soleil reparut, et le navire alla où nous voulûmes ».

§ 198 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 198 - 1)

Corpus iuris canonici ; Decret. Grat, II, 26, 5,12. *Episcopi*. Le sabbat des sorcières est traité de songe : Quapropter Sacerdotes per Ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia praedicare debent, ut noverint haec omnino falsa esse, et non a divino, sed a maligne spiritu talia phantasmata mentibus fidelium irrogari... Quis enim non in somniis, et nocturnis visionibus extra se educitur, et multa videt dormiendo, quae nunquam viderat vigilando ? Quis vero tant stultus, et hebes sit, qui haec omnia, quae in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur ? Ce décret est pris dans REGINON ; *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, 1. II, c. 364 ; et c'est peut-être un fragment d'un capitulaire de Charles le Chauve, BARONII ; *Annales*, ann. 382-XX. Il dit du pape Damas : Nec non etiam excommunicandos esse omnes maleficiis, auguriis, sortilegiis, omnibusque aliis superstitionibus

vacantes : qua sententia praesertim feminas illas plectendas esse, quae illusae a daemone, se putant noctu super animalia ferri, atque una cum Herodiade circumvagari.

§ 198 (note 2) ([retour à l'appel de note § 198 - 2](#))

S. AGOBARDI... *lib. de Grandine et Tronitruis*, p. 147-148 (Migne). Baluzi note : Tempestuarios etiam vocat Herardus archiepiscopus Turonensis in capite 3 suorum Capitulorum : « De maleficis, incantatoribus, divinis, sortilegis, sommariis, tempestuariis, et brevibus pro frigoribus, et de mulieribus veneficis, et quae diversa fingunt portenta, ut probibeantur, et publicae poenitentiae multentur. » Ce scepticisme de Saint Agobard lui a nui auprès d'écrivains ecclésiastiques, qui ont coloré leur hostilité de différents prétextes. GUILLON ; *Biblioth. chois. des Pères de l'Église*, t. XXV ; « (p. 255) S'il est difficile d'échapper à une sorte d'enthousiasme que produit naturellement l'admiration des belles actions chez un homme d'un grand talent, il ne l'est pas moins de se défendre d'un certain chagrin, qui résulte de l'aspect de mauvaises actions chez des hommes élevés à une grande fortune avec un esprit médiocre. Telle est l'impression qui résulte d'elle-même de ce qui nous est raconté au sujet de l'archevêque de Lyon, Agobard. On l'a mis au nombre des saints ; nouveau problème qui se présente à la surprise des lecteurs. »

§ 200 (note 1) ([retour à l'appel de note § 200 - 1](#))

EUNAP. ; *Vit. ; Aedesius*, (p. 462-463, Didot). L'auteur raconte comment il arriva qu'une année, le vent favorable venant à faire défaut, les navires ne purent amener du blé à Byzance. Rassemblé au théâtre, le peuple qui souffrait de la faim cria à l'empereur Constantin que le philosophe Sôpater était cause du mal ; car « il avait lié les vents par sa science transcendante ». Persuadé de ce fait, l'empereur Constantin ordonna de tuer cet homme. – SUIDAS , s. r. *sopater Apamensis*, dit que ce philosophe fut tué par Constantin, « afin de rendre évident qu'il [Constantin] n'appartenait plus à la religion hellénique ». Ce récit concorde avec le premier, et ce passage de Suidas explique la « persuasion » dont parle Eunapius. – *Theod. Cod.*, IX, 16, 5 : Multi magicis artibus ausi elementa turbare, vitas insontium labefactare non dubitant, et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos: Hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat. La même loi, dans *Iust. Cod.*, IX, 18, 6. – *Leg. Wisig.*, VI, 2, 3: Malefici et immissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandinem in vineas messesque mittere perhibentur, et hi qui per invocationem daemonum mentes hominum conturbant... ubicumque a iudice, vel actore, vel procuratore loci reperti fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur, et decalvati deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur inviti, ut eorum alii corrigantur exemplis. – *Capitul. sec. anni 805*, 25 : *De incantatoribus vel tempestariis*. De incantationibus, auguriis, vel divinationibus, et de his qui tempestates vel alia maleticia faciunt, placuit sancto Concilio ut ubicumque deprehensi fuerint, videat Archipresbyter diocesis illius, ut diligentissime examinatione constringantur si forte confiteantur malorum quae gesserunt...

§ 201 (note 1) ([retour à l'appel de note § 201 - 1](#))

D. AGOB. ; *De grand. et tonit.* : (15) Haec stultitia est portio non minima infidelitatis; et in tantum malum. istud iam adolevit, ut in plerisque locis sint homines miserrimi, qui dicant

se non equidem nosse immittere tempestates, sed nosse tamen defendere a tempestate habitatores loci. His habent statutum quantum de frugibus suis donent, et appellat hoc canonicum. Multi vero sunt qui sponte sacerdotibus decimam nunquam donant, viduis et orphanis caeterisque indigentibus eleemosynas non tribuunt, quae illis frequenter praedicantur, crebro leguntur, subinde ad haec exhortantur, et non acquiescunt. Canonicum. autem quem dicunt, suis defensoribus (a quibus se defendi credunt a tempestate) nullo praedicante nullo admonente, vel exhortante, sponte persolvunt, diabolo inciente.

§ 201 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 201 - 2)

Capitulare Francofordiense ... anno Christi DCCXCIV, 23 : ... Et omnis homo ex sua proprietate legitimam decimam ad Ecclesiam conferat. Experimento enim didicimus, in anno quo illa valida fames irrepsit, ebullire vacuas annonas a daemonibus devoratas, et voces exprobrationi auditas. Exorcisé sur les reliques des saints Marcellin et Pierre, un de ces méchants démons, qui possédait une fillette, explique clairement le fait : «Je suis – dit-il – satellite et disciple de Satan. Longtemps je fus portier de l'enfer ; mais il y a plusieurs années qu'avec onze de mes compagnons, je dévaste le royaume des Francs. Comme cela nous avait été ordonné c'est nous qui avons détruit le blé, le vin et tous les autres fruits qui naissent de la terre pour l'usage de l'homme ». Cet intelligent démon explique longuement les causes de cette dévastation : Propter malitiam, inquit, populi huius, et multimodas iniquitates eorum qui super eum constituti sunt. Et, montrant le bout de l'oreille, il n'oublie pas les dîmes : Rari sunt qui fideliter ac devote decimas dent. EINHARDI *hist. transl. beat. Christi marty. Marcell. et Petri*, 50.

§ 203 (note 3) ([retour à l'appel de note](#) § 203 - 3)

DELRIO ; *Disq. mag.*, 1. II, q. 11, t. I, p. 155 : Recentiora exempla nuperi scriptores protulerunt [En marge: Spranger in Malleo, Remigius li. I daemonola., c. 25]. Addam duo, unum lepidum [il appelle plaisant un récit qui se termine par renvoi d'une femme au bûcher !] horrendum alterum. In ditone Trevirensi rusticus fuit, qui com filiola sua octenni, caules plantabat in horto, : filiolum forte collaudavit, quod apte hoc munus obiret. Illa, sexu et aetate garrula, se nosse alia facere, magis stupenda iactat. Pater, quid id foret sciscitatur, secede paullum, inquit, et in quam voles horti partem subitum imbrem dabo. Miratus ille : age secedam, ait : quo recedente, scrobem puella fodit, in eam de pedibus (ut coin Hebraeis loquar pudentius) aquam fondit, eamque bacillo turbidat nescio quid submurmurans. Et ecce tibi subito pluviam de nubibus in conditum locum. Quis (inquam obstupefactus Pater) te hoc docuit ? Mater, respondet, huius et aliorum similium peritissima. Zelo incitatus agricola, post paucos dies, invitatum se ad nuptias simulans, uxorem cum gnata, festive nuptiali modo exornatas in currum imponit, in vicinum oppidum devehit, et iudici tradit maleficii crimen supplicio expiaturas. Hoc, mihi fide dignissimorum virorum narratio suggestit. Ubi notandus modus scrobiculam faciendi, et quod in eam ieceris bacillo confutandi. Voici, comme terme de comparaison, le passage du texte du *Malleus*, qui raconte la manière dont la pluie fut provoquée : Tunc pater puellam per manum ad torrentem deduxit. Fac, inquit, sed tantummodo super agrum nostrum. Tunc puella manum in aquam misit, et in nomine sui magistri, iuxta doctrinam matris movit. Et ecce tantummodo pluvia agrum illum perfudit, quod cernens pater, fac, inquit, et grandinem, sed tantummodo super unum ex agris nostris, etc. L'autre exemple rapporté par Delrio est celui cité de Pontanus, d'une ville assiégée par le

roi de Naples, qui manquait d'eau et en obtint par la pluie, provoquée au moyen d'opérations magiques et sacrilèges. Il est probable que Delrio avait en vue d'autres passages du *Fourmilier* ou du *Malleus*. Par exemple, pour ce dernier, le fait rapporté *secunda pars, cap. tertium* : super modum. quo de loco ad locum corporaliter transferuntur. Une sorcière n'avait pas été invitée à une noce ; elle invoque l'aide du démon qui, à la vue de certains bergers, la transporte sur une montagne. Là, manquant d'eau, elle emploie son urine, et fait grêler sur les gens de la noce : ipsa indignata, vindicare se aestimans, daemonem advocat, et suae tristitiae causam aperuit, ut grandinem excitare vellet, et cunctos de chorea dispergere petiit, quo annuente, ipsam sublevavit, et per aëra ad montem prope oppidum, videntibus certis pastoribus transvexit, et ut postmodum fassa fuerat, aqua sibi deesset ad fundendam in foveam, quem modum ut patebit, ubi grandines excitant, observant, ipsa in foveam quam parvam fecerat, urinam loco aquae immisit, et cum digito, more suo, astante daemone movit, et daemon subito illum humorem sursum elevans, grandinem vehementem in lap - dibus super chorisantes [sic] tantummodo et oppidanos immisit. Unde ipsis dispersis, et de causa illius mutuo conferentibus, malefica oppidum postea ingreditur, unde suspitio magis aggravatur. At vero cum. pastores ea quae viderant recitassent, suspitio vehemens in violentam crevit. Nous rions de ces absurdités, mais les sentiments qu'elles expriment ont causé bien des souffrances et des morts. La pauvre femme dont il vient d'être question fut brûlée. Unde capta, et fassa quod ea de causa, nimirum quia invitata non fuerat, talia perpetrasset, ob multis etiam aliis maleficiis [peut-être tout aussi certains] ab ea perpetratis, incinerata fuit. Voyez aussi : NICOLAI REMIGII... *daemonolatreiae libri tres*, lib. I, cap. 25.

§ 204 (note 1) ([retour à l'appel de note § 204 - 1](#))

DELRIO ; *Disquis. mag.*, 1, V, s. 16 – t. III, p. 99; 1. 11, q. 11 – t. I, p. 152 : Tertio... possunt Magi tempestates sedare, possant excitare fulgura et tonitrua, grandines, et imbres et similia meteorologica ciere, et in agros quos volunt immittere.... Il reprend ceux qui n'y croient pas, et qui disent que Dieu seul peut le faire : (p. 153) Sed nimirum, Deus haec omnia facit, ut causa efficiens principalis, independens, et universalis : creaturae vero, ut causae efficientes, particulares, dependentes, ac minus principales. Quare sequenda communis, quam proposui, sententia theologorum et iurisconsultorum. Probatur primo, ex *S. S.*, nam ibi Satanus facit ignem de caelo decidere et absumere servos ac Pecua, Iobi ; excitat quoque ventum, vehementem, ...Deinde grandinem qua Aegyptii puniti, expresse *S. S.* dicit per malos angelos immissam... Denique cur ab Apostolo toties vocantur daemones, principes aeris huius ? Potissimum (p. 151) propter magnam in aerem potestatem. Hoc confirmat non modo lex vetus XII tabularum... sed et Imperatoriae, et Pontificiae sanctiones. Confirmant et ii quos citavi Patres omnes... Quarto probatur historiis et exemplis. De ventis et tempestate sedata a Magis tempore Xerxis, testis est Herodotus. [Notez qu'il ne parle pas du doute manifesté par Hérodote (§193)]. De Finnis et Lapponibus sic scribit Olaus : « olim mercatoribus ventos venales exhibebant, tres nodos magica arte sacros offerentes, quorum primo soluto placidos ventos, secundo vehementiores, tertio vehementissimos sint habituri ». Auparavant (l. II, q. 9, p. 137), il rapporte la fable d'après laquelle un roi faisait venir le vent du côté où il tournait son chapeau : Ericus rex Gotthorum quocumque verteret pileum, inde ventum prosperum eliciebat. C'est pourquoi on appelait ce roi (152) *Piteus ventosus*.

§ 206 (note 1) ([retour à l'appel de note § 206 - 1](#))

WIER; *Histoires...*, I. III, c. 16, t. I : « (p. 357) Davantage ces pauvres vieilles sont subtilement trompées par le Diable : car incontinent qu'il a conu et preveu selon le

mouvement des elemens, et le cours de nature (ce qu'il faict plustot et plus facilement que ne scauroyent faire les hommes) les mutations de l'air et les tempestes, ou alors qu'il a entendu que quelcun doit recevoir une playe par l'oculte volonté de Dieu, de laquelle il est en cela executeur, il tormente les esprits de ces femmelettes, il les remplit de diverses imaginations, et leur donne des diverses (p. 358) occasions : comme si pour se venger de leur ennemy elles devoient troubler l'air, esmouvoir des tempestes, et faire tomber la gresle ». Le brave Bodin oppose de sérieuses objections, à ce propos.

BODIN ; *De la demonomanie... réfutations- des opinions de Jean Wier* : « (235 b) Quant à ce que dit Wier que les sorcieres ne peuvent de soy-mesmes faire tonner ni gresler, je l'accorde, et peut [sic] aussi tuer et faire mourir les hommes par le moyen des images de cire et paroles : Mais on ne peut nier, et Wier en demeure d'accord, que Sathan ne fasse mourir, et hommes, et bestes, et fruicts, si Dieu ne l'en garde, et ce par le moyen des sacrifices, voeuz, et prieres des sorciers, et par une iuste permission de Dieu, qui se venge de ses ennemis par ses ennemis ».

§ 206 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 206 - 2)

TARTAROTTI; *Del congr. nott. delle Lamie*, c. XVI : « (p. 189) Il semble qu'il y ait plus de force démonstrative dans le fait que ces personnes s'étant vantées, par exemple, de faire naître une tempête ou de donner la mort à celui-ci ou celui-là, le fait s'est accompli avec les circonstances précises qui avaient été prédites; et il y en a des témoins dignes de foi. Cependant, dans l'hypothèse de l'illusion, ce cas aussi s'explique facilement, si l'on répond que le démon, afin d'inculquer à ses adeptes une haute opinion de son pouvoir, aime à s'attribuer les événements naturels, prévoit toute chose, incite les sorcières à les produire, et que ces événements s'accomplissent ainsi, non grâce à sa puissance, et encore moins à celle des sorcières, mais parce qu'ils étaient dans l'ordre naturel des choses ».

§ 209 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 209 - 1)

DUVAL; *Procès de sorciers à Viry* : « (p. 88) Marguerite... faiet plaincte et partye criminelle par devant nous, Claude Dupuis, chastelain dicelle baronne, en la meilleure force et forme que dénonce se peut faire, contre [suivent les noms de trois femmes], occasion de ce que le vingt-neuvième jour d'apvril, à heure de midy, ladicte Marguerite, venant des champs de monder des febves, estant au curtil caillant des herbes, survindrent lesdictes susnommées tenantz une chascune delles un pan (pieu) de bois en leurs mains, luy disant semblables (p. 89) paroles : *faulse hyrige* (sorcière), il *te fault aller à Viry* ; et commençarent à frapper la dicte dénonceante sur son corps de leur pouvoir et aussy luy attacharent ses bras de une corde, de sorte qu'elle ne se pavoit remuer... » On interroge les femmes dénoncées, lesquelles : « (p. 91) ... déclarent ne sçavoir rien et navoir aulcunement batu ladicte Marguerite ny le vouldroit avoir fait. Confesse toutteffois luy avoir dict et appelée *hyrige* en sa propre présence pourceque plusieurs aultres ainssi la y appeloient et quasi tous ceulx qui la cognoissent pour ce spécialement que depuis la mort du filz de Pierre Testu dict Grangier, ladicte Marguerite sen est fuye à cause qu'on disoit quelle lavoit tué... ». Suit le procès, et le châtelain entend plusieurs témoins. Une partie ignore, une autre confirme que Marguerite a été frappée ; mais le châtelain, ses jurés et les femmes accusées de l'agression n'en demeurent pas convaincus. Cependant puisque : « (p. 102) ont confessé avoir dict et reproché à ladicte Marguerite quelle estoit *hiryge*, chose qui importe grande diffamation », ils ordonnèrent de procéder au criminel, pour connaître la vérité de cette accusation. Ainsi, de

plaignante, Marguerite devient accusée. On interroge plusieurs témoins, qui parlent d'enfants morts, à ce qu'ils disent, par la faute de cette Marguerite. L'un d'eux raconte comment celle-ci s'était disputée avec une certaine femme du nom d'Andrée, « (p. 106) et ung peu après mouroit un sien enfant aussy celuy de Claude son frère de mort estrange ». Aujourd'hui, on aurait recherché si elle leur avait donné du poison. Alors, on croyait qu'un tel moyen matériel n'était pas nécessaire pour donner la mort. « (p. 106) ... avant la maladie desdictz enfantz ladicte Marguerite vinct en la maison du dict tesmoingz et sen alla asseoir au milieu et entre les deux bris (berceaux) desditz enfants demandant à ladicte Andrée quelle luy donnast place pour reposer certain chenevas... a laquelle demande ladicte Andrée ne voullu accorder dont ladicte Marguerite feust marrye et couroucée et incontinentz après les dictz enfantz tombarent malades et consequemment se moururent ». D'autres faits semblables sont mis à sa charge. Un témoin dépose « (p. 108) que la fame et renommée est audict villaige de Vers et partout là où lon la cognoist et que plusieurs gens luy ont dict et impétre en sa face quelle estoit *hiryge* sans ce quelle en aye fait aucun contre ny instance... »

§ 211 (note 1) ([retour à l'appel de note § 211 - 1](#))

LEA; *Hist. de l'inq.*, trad. Reinach, t. III, p. 434 de l'édition originale. PERTILE est aussi de cet avis. PERTILE ; *Stor. del dir. ital.*, t. V : « (p. 1147) Et l'Église procédait avec douceur, excommuniant ceux qui pratiquaient la magie, les soumettant aux pénitences canoniques... Elle ne se désista pas de ce système, même plus tard, quand, au XIII^e siècle, la foi s'étant affaiblie par un retour vers le paganisme, et par la diffusion d'un nouveau manichéisme dans les sectes des cathares et des patarins, les anciennes superstitions surgirent de nouveau, plus fortes que jamais ». Mais ici, l'auteur, qui écrit pourtant de nos jours, croit devoir justifier ces croyances qu'il appelle *superstitions* : « (p. 447) Lesquelles étaient vraiment tout à fait honteuses ; (p. 448) elles consistaient non seulement dans la persuasion d'avoir commerce avec le diable, de pactiser avec lui, en lui donnant son âme, et d'agir par son intermédiaire en l'invoquant, en se consacrant à lui et en l'adorant, mais, ce qui est pire, dans l'abus des choses les plus saintes... ». Brave homme, ce que tu appelles honteux, d'autres le considèrent comme ridicule, objectivement, et comme pathologique, subjectivement ! Voyez quel pouvoir a le préjugé. Voici un auteur laïque qui écrivait vers la fin du XIX^e, siècle, et qui paraît croire à la réalité des pactes avec le diable, très honteux, selon lui, tandis que les théologiens modernes manifestent tout au moins de nombreux doutes. *Dict. encycl. de la théol. cath.*, s. r, *Magie*, t. XIV : « (p. 100) La principale question... est de savoir s'il est possible que les démons entrent au service spécial d'un homme... On ne peut *a priori* répondre négativement à la question posée... Une seconde question est de savoir de quelle manière s'établit cette relation de service entre le démon et l'homme. La foi populaire répond en admettant que le diable peut être conjuré et être obligé par là à servir l'homme. Mais cette imagination populaire est inadmissible... Les histoires par lesquelles on s'abusait volontiers autrefois à cet égard... ont sans aucun doute, leur source dans la fanfaronnade ou l'imagination malade des prétendus possesseurs, et aucune ne mérite la moindre croyance. Une autre opinion, admise par beaucoup de théologiens, et qui joua un rôle important dans la période des procès de sorcellerie, est celle qui prétend que l'homme peut contracter un pacte avec le diable et le contraindre ainsi à lui rendre certains services. La conclusion d'un pareil pacte est considérée comme un procédé tantôt objectif et réel, tantôt subjectif mais réel encore, tantôt implicite, tantôt explicite. Quant à la réalité objective, on peut concevoir ce pacte comme ayant été contracté par l'homme en santé ou dans l'état maladif de l'extatique... (p. 101) Quant à admettre un commerce direct avec le diable..., cette opinion est tellement grossière que nous pensons pouvoir ne pas nous y arrêter plus longtemps ». L'auteur admet le pacte dans l'état extatique : « Mais on voit facilement qu'il ne peut être question d'un pacte

que dans un sens impropre. ...En outre il se peut que le prétendu pacte ne soit autre chose qu'un phénomène subjectif : c'est le cas des malades d'esprit qu'on appelle démonomanes. Dans ce cas le malade s'imagine avoir conclu un pacte avec le diable, et son imagination n'a absolument rien qui lui corresponde dans la réalité... Quant au moyen par lequel un démon peut être lié au service d'un homme pour l'aider à exercer un pouvoir magique, nous affirmons qu'il n'existe pas, et que si le démon se met au service de l'homme, il le fait librement attiré qu'il est par l'affinité élective qui existe entre sa méchanceté et celle de l'homme... ». En outre : « ... le démon n'est pas au-dessus des lois de la nature,... lui aussi ne peut produire que ce qui est naturellement possible en soi ».

§ 212 (note 1) ([retour à l'appel de note § 212 - 1](#))

CAUZONS ; *La magie et la sorc.*, t. III : « (p. 64)... l'ouvrage de Delrio est un des ouvrages catholiques auxquels on dut le plus de victimes... Nous disons « des ouvrages catholiques », parce que les Réformés eurent une large part aux procès de sorcellerie. S'il est difficile de prouver qu'ils brûlèrent plus de sorciers que les catholiques, il est tout aussi difficile de démontrer qu'ils en brûlèrent moins. Ce (p. 65) qui est bien certain, c'est que la persécution des malheureux magiciens sévit intense en Allemagne et en Angleterre, bien plus sérieuse qu'en Espagne, qu'en Italie et même qu'en France, où cependant les bûchers flambèrent nombreux, surtout à certaines époques et dans certains districts ».

[NOTE DU TRADUCTEUR]. il semble bien que les protestants se soient souvent montrés plus impitoyables que les catholiques envers les sorciers. Ils n'admettaient pas qu'une sincère pénitence du coupable pût effacer sa faute. Voici deux exemples pris presque au hasard, dans la riche collection qu'en possèdent les Archives cantonales vaudoises à Lausanne. (*Procès criminel de Anthoyne Cuender* [femme], originelle de Mesire [Mézières] ...detenue au chasteau de Lausanne, 21 déc. 1620). « De tous lesquelz malefices et forfaitz par ladicte detenue confessez, icelle comme bien penitente et repentante, en demande mercy et pardon a Dieu, a nosditz Seigneurs et a la noble Justice, declairant vouloir vivre et mourrir en sesdictes confessions, lesquelles elle a soustenues a la corde [au supplice de la corde] veritables. – Sur ce s'est présenté le Prénomme Procureur fi[s]cal..., lequel a demandé, pour s'estre ladicte detenue de tant desnaturée et oubliée, que d'avoir renoncé Dieu son Createur pour prendre le Diable ennemy du genre humain pour son maistre, ayant de luy recues graisses et demoniaque pour affliger et faire mourir gens et bestes. Ce quelle auroit faict en plusieurs et diverses personnes et bestes qui seroyent actes et faicts exorbitantz et dignes de mort exemplaire, mesmes contrariant aux loix divines et humaines icelle detenue debvoir estre pourtant remise entre les mains de l'Executeur de la Haulte Justice, lequel lui ayant lié les mains et mis une corde au col, la doibgt mener et conduyre au lieu accoustumé supplicier semblables delinquants. Et illec montée sus ung eschauffault de bois et attachée a une eschelle icelle renversée, doibgt mettre le feu aux quatre boutz d'iceluy, entant que l'ame de ladicte, detenue soit separée de son corps, et iceluy reduict en cendres, et ce pour chastiment de sesdictz malefices et forfaitz, et estre en exemple a semblables malfaiteurs, ses biens commis et confisque... ». Les juges admettent les conclusions du Procureur fiscal.– Le 29 janvier 1610, Jaques Pasquier d'Escublens, puni une fois déjà du collier, est condamné à Lausanne, pour sorcellerie. Il a spontanément fait confession de son hommage au Diable, et reconnu avoir fait mourir plusieurs personnes en complicité avec d'autres sorciers. Sa propre femme aurait été sa victime. Le jugement porte : « Iceluy detenu debvoir estre remys entre les mains de l'executeur de la haulte Justice, lequel après lui avoir lié les mains et mis une corde au col le doibgt conduire au lieu accoustumé d'executer tels malfaiteurs et delinquants, Et illec le mettre à la renverse sus des congruyns [bâtis] de bois attachez en terre, Et la briser

les os de ses membres avecques une roue, Et dela trainer le dict delinquant tout vif sus un eschauffault de bois, ou l'ayant attachez en une eschelle, et renversée contre terre doibge mettre le feu audict eschauffault et le faire consumer avec le corps dudict delinquant, en sorte qu'il soyt reduict en cendre, et l'ame separee d'iceluy,... ». (Pièce non classée.) Les conclusions du Procureur fiscal sont admises par les juges.

§ 213 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 213 - 1)

D. AUG. ; De *divinatione daemonum*, c. 3, 7 : Daemonum ea est natura, ut aërii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant ; celeritate etiam propter eiusdem aërii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant. Quibus duabus rebus quantum ad aërium corpus attinet praediti, hoc est, acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenunciant vel nuntiant, quae homines pro sensu terreni tarditate mirentur. Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus quo eorum, vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter brevitatem vitae provenire... – c. 5, 9: Quae cuni ita sint, primuni sciendum est, quoniam de divinationis daemonum questio est, illos, ea plerumque praenuntiare quae ipsi facturi sunt... Comme le médecin prévoit le cours de la maladie, grâce aux signes extérieurs, sic daemon in aëris affectione atque ordinatione sibi nota, nobis ignota, futuras praevidet tempestates. – TERTULL.; *Apolog.*, 22 ...Habent de incolatu aëris et de vicinia siderum et de commercio nubium caelestes sapere paraturas, ut et pluvias, quam iam sentiunt, repromittant.

§ 214 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 214 - 1)

Theod. Cod., IX, 16, 3: De incantamentis, quatenus ea prohibita sint vel permissa. Costantini M. Lex – Eorum est scientia punienda, et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus, aut contra hominum moliti salutem, aut pudicos ad libidinem deflexisse animos deteguntur : Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus, aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres, aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus, aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. – La même loi se trouve dans : Iust. Cod., IX, 18, 4. Cette constitution fut abrogée par l'empereur Léon, Novell.65, Ad Stylianum, de incantatorum poena.

§ 215 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 215 - 1)

Malleus malef., Pars II, quaest. 2, cap. 7 : Super remedia contra grandines et fulmina, ac etiam super iumenta maleficiata. Mais il y a encore d'autres remèdes. Le juge demande à une sorcière an per aliquem modum tempestates a maleficis concitatae sedari possent. Respondit, possunt, per hoc, videlicet : Adiuro vos grandines, et ventos, per quinque vulnera Christi, et per tres clavos, qui eius manus et pedes perforarunt, et per quatuor evangelistas sanctos, Mathaeum, Marcum, Lucam et Ioannem, ut in aquam resoluti descendatis. L'auteur traite aussi de l'usage fort ancien de sonner les cloches. Aujourd'hui, on y a substitué, avec des résultats pas très différents, les canons paragrêles.

§ 221 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 221 - 2)

221² MACROB. *Satur.*, III, 9 : « On sait que toutes les villes sont protégées par des dieux particuliers ; et c'était une coutume antique des Romains, inconnue de beaucoup, que lorsqu'ils assiégeaient une ville ennemie, et pensaient être sur le point de la prendre, ils en invoquaient les dieux tutélaires par une certaine incantation ; car autrement ils ne croyaient pas pouvoir prendre la ville ; ou, s'ils l'avaient pu, ils estimaient impie d'avoir fait prisonniers les dieux. Pour la même raison, les Romains voulurent que le nom du dieu qui protégeait Rome et le nom latin, lui-même, de la ville, restassent inconnus ».

Macrobe donne ensuite une formule pour invoquer les dieux d'une ville assiégée, et une autre pour consacrer les villes et les armées, après en avoir invoqué les dieux. Mais il avertit que seuls les dictateurs et les empereurs pouvaient s'en servir : *Dis pater, Veiovis, Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare...* Il faut que les paroles de la formule soient accompagnées de gestes déterminés : *Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit, cum Iovem dicit, manus ad coelum tollit. Cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit.* S'il ne s'agissait que de se faire comprendre des dieux, ce serait ridicule ; au contraire, c'est raisonnable, si les paroles et les gestes ont une vertu propre. — VIRG.; *Aeneid.*, II, 351 : *Excessere omnes adytis arisque relictis Di.* — SERVIUS note : *Quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina, propter vitanda sacrilegia. Inde est quod Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela Urbs Roma sit : et iure Pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint. Et in Capitolio fuit clypeus consecratus, cui scriptum erat : Genio Urbis Romae sive mas sive foemina. Et Pontifices ita precabantur : Iupiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris ; nam et ipse ait : Sequimur te, sancte deorum, quisquis es (*Aeneid.*, IV, 576-577).*

§ 225 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 225 - 1)

BOUCHÉ-LECLERCQ; *loc. cit.* Le même auteur, p. 170, traduit ainsi le rituel d'Igouvium. : « Que celui qui va observer les oiseaux propose ainsi de (p. 171) son siège à l'auspiciant : « Je stipule que tu observes l'épervier à droite, la corneille à droite, le pic à gauche, la pie à gauche, les oiseaux volants de gauche et les oiseaux chantants de gauche étant favorables ». Que l'auspiciant stipule ainsi : « Je les observe, l'épervier à droite, la corneille à droite, le pic à gauche, les oiseaux volants de gauche et les oiseaux chantants de gauche étant favorables pour moi, pour le peuple Iguvien, dans ce temple déterminé ». — CIC. ; *De div.*, II, 38, 71 : *Etenim, ut sint auspicia, quae nulla sunt ; haec certe, quibus utimur, sive tripudio, sive de coelo, simulacra sunt auspicio, auspicia nulle modo.* — 34, 71 : « *Q. Fabi, te mihi in auspicio esse volo* ». Respondet, « *audivi* ». Hic apud maiores nostros adhibebatur peritus, nunc quilibet. Peritum autem esse necesse est eum, qui, silentium quid sit, intelligat : id enim silentium dicimus in auspiciis, quod omni vitio caret : (72) hoc intelligere perfecti auguris est. Illi autem, qui in auspiciis adhibetur, cum ita imperavit is, qui auspicatur, « *Dicito, si silentium esse videbitur ;* » nec suspicit, nec circumspicit ; statim respondet : « *Silentium esse videri* ». Tum ille, « *Dicito, si pascuntur Pascuntur* ». — Voir dans TITE-LIVE, X, 40, l'histoire d'un auspice qui, bien qu'inventé, est favorable par le seul fait qu'il est annoncé. Le consul Papirius répond à celui qui l'avertit que l'auspice est inventé : *Tu quidem macte virtute diligentiaque esto : ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit. Mihi quidem tripudium nuntiatum, populo romano exercituaque egregium auspiciis est.*

§ 226 (note 1) ([retour à l'appel de note § 226 - 1](#))

GROTE ; *Hist. de la Grèce*, trad. franç., t. VI. – Les Argiens abusèrent de ces dispositions de leurs voisins, les Spartiates. Au temps de la guerre contre Épidaure, tandis que les Spartiates restaient inactifs pendant tout le mois *Karneios*, les Argiens abrégèrent arbitrairement ce mois, de quatre jours, et commencèrent les hostilités. *Thucyd.*, V, 54. Dans d'autres occasions, au contraire, ils créaient un mois *Karneios* fictif, pour obtenir une trêve des Lacédémoniens. C'est pourquoi Agésipolis, sachant qu'il devait diriger son armée contre Argos, commença par aller demander, à Olympie et à Delphes, s'il devait accorder cette trêve et il lui fut répondu d'une façon concordante qu'il pouvait la refuser. XÉNOPH. *Hell.*, IV, 7.

§ 226 (note 2) ([retour à l'appel de note § 226 - 2](#))

SERV. ; *Ad Aeneid.*, IX, 53 : Post tertium autem et trigesimum diem, quam res repetissent ab hostibus, Feciales hastam mittebant. Denique cum Pyrrhi temporibus adversum transmarinum hostem bellum Romani gesturi essent, nec invenirent locum, ubi hanc solennitatem per Feciales indicendi belli celebrarent, dederunt operam, ut unus de Pyrrhi militibus caperetur, quem fecerunt in Circo Flaminio locum emere, ut quasi in hostili loco ius belli indicendi impleant: denique in eo loco ante pedem Bellonae consecrata est columna. Le chef d'une armée devait régulariser ses auspices ; et cela ne pouvait avoir lieu qu'au Capitole. Comment faire, quand l'armée se trouvait dans des pays lointains ? La chose est très simple. On construisait un Capitole fictif, sur le sol étranger, et l'on y prenait les auspices. – SERV. ; *Ad Aeneid.*, II, 178 : Tabernacula aut eligebantur ad captanda auspicia ; sed hoc servatum a ducibus Romanis, donec ab his in Italia pugnatum est, propter vicinitatem ; postquam vero imperium longius prolatum est, ne dux ab exercitu diutius abesset, si Romain ad renovanda auspicia de longinquo revertissent, constitutum, ut unus locus de captivo agro Romanus fieret in ea provincia, in qua bellabatur, ad quem, si renovari opus esset auspicia, dux rediret.

§ 230 (note 1) ([retour à l'appel de note § 230 - 1](#))

MOMMSEN ; *Hist. rom.*, trad. franç., II, p. 5 : « Partout : et à Rome, et chez les Latins, et chez les Sabeliens, les Étrusques et les Apuliens, dans toutes les cités italiennes enfin, comme dans les cités grecques, des magistrats annuels remplacent tôt ou tard les magistrats à vie ». Parmi les cités grecques, il faut naturellement excepter Sparte. Il convient de remarquer que Rome et les cités italiennes n'ont pas eu la période des tyrans, comme la Grèce ; et il est probable que l'absence de cette période, en Italie, est due précisément, au moins en partie, à l'état psychique des populations italiennes ; état psychique que nous trouvons spécialement à Rome. À Sparte, les deux rois devaient la dignité royale à la succession ; ils présidaient les conseils, administraient la justice, commandaient l'armée et servaient d'intermédiaires entre Sparte et les dieux.

§ 230 (note 2) ([retour à l'appel de note § 230 - 2](#))

La tradition est unanime à montrer que les consuls héritent presque de tous les pouvoirs des rois. Liv. ; II, 1 : Libertatis autem originem inde magis, quia annum imperium consulare

factum est, quam quod deminutum quidquam sit ex regia potestate, numeres. Omnia iura, omnia insignia primi consules tenuere... – CIC. ; *De rep.*, II, 32 : Tenuit igitur hoc in statu senatus rempublicain temporibus illis ... , atque uti consules potestatem haberent tempore dumtaxat annuam, genere ipso ac iure regiam. DIONYS., IV, 73, 74, 75.

Peu importe, étant donné notre but, que ces traditions soient plus ou moins authentiques. De toute façon, elles nous révèlent l'état d'âme de ceux qui les ont arrangées ou partiellement inventées ; et c'est justement cet état d'âme que nous voulons remarquer.

§ 231 (note 2) ([retour à l'appel de note § 231 - 2](#))

VAL. MAX.; III, 8,3, nous raconte comment C. Pison se refusa à « *renuntiare* » M. Palicanus, homme fort séditieux, qu'il estimait indigne du consulat : In hoc miserando pariter et erubescendo statu civitatis, tantum non manibus tribunorum pro rostris Piso collocatus, cum hinc atque illinc eum ambissent, et : *An Palicanum suffragiis _populi consulem creatum, renuntiaturus esset*, interrogaretur, primo respondit : *Non existimare se, tantis tenebris offusam esse rempublicam, ut huc indignitatis veniretur*. Deinde, cum perseveranter instarent, ac dicerent : *Age, si ventum fuerit ?* – *Non renuntiabo*, inquit. – GELL. ; VI, 9 : At aedilis, qui comitia habebat, negat accipere ; neque sibi placere, qui scriptum faceret, eum aedilem fieri. – Le même fait se trouve dans LIV. ; IX, 46. Il y a du reste de nombreux autres exemples de ce genre. LIV. ; XXXIX, 39 : L. Porcius consul primo in ea sententia esse, ne nomen eius acciperet...

La *Lex Iul. mun.*, I, 132, défend expressément de « *renuntiare* » certains individus réputés indignes : ... *neve, quis eius rationem comitiei ; conciliove habeto, neve quis quem, sei adversus ea comitiei conciliove creatum est, renuntiato ;...* (les mots imprimés en italique sont une reconstitution de Mommsen).

§ 233 (note 2) ([retour à l'appel de note § 233 - 2](#))

Reconstitution de I. Franzius : In consulatu sexto et septimo [postquam bella civili]a extinxeram, per consensum universorum [civium mihi tradita]m rempublicam ex mea potestate in Senatu[s populique Romani a]rbitrium transtuli, quo pro merito meo Sena[tus consulto Augustus appel]l[at]u[s] sum, et laureis postes aedium mearum v[in]ctae sunt p]u[blic]e su[per]que eas ad ianuam meam. e[x] qu[erna fronde co]r[o]n[a ci]v[ic]a posi[ta ob servatos cive]s, qu[ique es]se[t pe]r [inscriptione]m [t]e[stis] meae] virtutis, clementiae, iustitiae pietatis, est p[osit]us clupe[us aureus in curia a Senatu populoque R]o[mano quo]d, quamquam dignitate omnibus praestarem, potestatem tamen nih[ilo] amplio[rem habere]m quam] con[]l[e]gae mei.

§ 235 (note 1) ([retour à l'appel de note § 235 - 1](#))

GAIUS ; 1, 5 : Constitutio principis est, quod imperator decreto vel edicto vel epistula constituit. Nec unquam dubitatum est, quin id legis vicem obtineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat. – ULP. : Dig., 1, 4, 1 : Quod principi placuit, legis habet vigorem : utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.

Les Institutes de Justinien (1, 2, 6) répètent la même chose. En ces temps-là, c'était vraiment de l'archéologie.

§ 235 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 235 - 2)

HIST. AUG. ; *Caracall.*, 10 : Interest scire quemadmodum novercam suam Iuliam uxorem duxisse dicatur. Quae cum esset pulcherrima, et quasi per negligentiam se maxima corporis parte nudasset, dixissetque Antoninus : *Vellem, si liceret, respondisse fertur : Si libet, licet. An nescis te imperatorem esse, et leges dare, non accipere ?*

AUR. VICT.; *De Caesar.*, XXI : Il dit de Caracalla : ... pari fortuna, et eodem matrimonio, quo pater. Namque Iuliam novercam, cuius facinora supra memoravi, forma captus, coniugem adfectavit ; cum illa factiosior adspectui adolescentis, praesentiae quasi ignara, semet dedisset intecto corpore adferentique, vellem, si liceret, uti : petulantius multo (quippe quae pudorem velamento exuerat) respondisset : libet ? plane licet.

Sous cette forme, l'histoire doit avoir été inventée. Julie était mère, non belle-mère de Caracalla.

§ 236 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 236 - 1)

BREAL et BAILLY, *Dict. étym. latin*, s. r. *lego*, dérivent *religio* de *lego* : « (p. 157) Religio signifiait « le scrupule », et particulièrement « le scrupule pieux ». LIV. VIII, 17 : *Religio deinde incessit, vitio eos creatos*. TER.; *Andr.*, V, 4, 38... CIC. *Caec.*, 38... Id. *Div.*, 1, 35 : *Nec eam rem habuit religioni*. TER.; *Heaut.*, II, 1, 16 *Hoc facere religio est*. De ce premier sens sont dérivés tous les autres du mot *religio* ». Or cette étymologie n'est plus acceptée ; mais cela importe peu, puisque, ni maintenant ni jamais, nous ne voulons déduire les propriétés des choses, de l'étymologie de leurs noms. – FORCELLINI est dans l'erreur, quand il donne comme dérivé un sens qui est plutôt primitif ; mais il exprime bien ce sens, s. r. *Religio*, en disant : (10) Translate est minuta et scrupulosa diligentia et cura : *exactitude*. – CIC.; *Brut.*, 82 : *Eius oratio nimia religione attenuata*. Id., *Orat.* : Atheniensium semper fuit prudens sincerumque iudicium, nihil ut possent, nisi incorruptum audire et elegans, quorum religioni cum serviret orator, nullum verbum insolens, nullum odiosum ponere audebat : délicatesse. (11) Item iusta muneris funetio : ponctualité. Id., 5, Ven, 1... – il convient de noter que la signification primitive de (*superstitio* » n'est pas du tout celle que nous exprimons par « *superstition* », mais simplement un excès de religion, quelque chose qui sort de l'ordre, de la régularité qu'aimaient les Romains. GELL., IV, 9, cite un vers d'un poème ancien : « *Roligentem oportet esse ; religiosum nefas* ». Cela signifie, explique-t-il, qu'on doit être religieux, non pas superstitieux. À ce propos il cite Nigidius : *Hoc, inquit, inclinamentum semper huiuscemodi verborum ; ut : vinosus, mulierosus, religiosus, nummosus*, significat copiam quamdam immodicam rei, super qua dicitur. Quocirea *religiosus* is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur. Sed praeter ista, quae Nigidius dicit, alio quodam diverticulo significationis *religiosus* pro casto atque observanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici captas.

§ 238 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 238 - 1)

CIC.; *Verr.*, I, 23, 60, explique « qu'on a entendu dire qu'un homme n'a pas tenu de registres. On l'a dit faussement d'Antoine, car il les a tenus très exactement. Il y a pourtant quelque exemple de cette conduite blâmable. Nous avons entendu dire que d'autres ne les ont tenus qu'à partir d'une certaine époque. Il y a des motifs qui justifient cette conduite. Mais ce qui est nouveau et ridicule, c'est ce qu'il [Verrès] nous a répondu, quand nous lui avons demandé ses registres : qu'il les avait tenus jusqu'au consulat de M. Terentius et de C. Cassius, puis avait cessé de les tenir ». À propos de ce passage, Asconius observe « Moris autem fuit, unumquenque domesticam rationem sibi totius vitae suae per dies singulos scribere, ex quo appareret, quid quisque de redditibus suis, quid de arte, foenore, lucrove seposuisset quoque die, et quid item sumptus damnive fecisset... ». – On avait demandé à M. Célius, ses registres. Cicéron répond, *pro Al. Coelio*, 7, 17 : Tabulus, qui in patris potestate est, nullas conficit.

§ 239 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 239 - 2)

ESCH. ; *Choeph.* 71-74 :

[En grec dans le texte]
 [En grec dans le texte]
 [En grec dans le texte]
 [En grec dans le texte]

Bota traduit, suivant le scoliaste : « Ner vero expugnatori virginalium thalamorum remedium est, et si omnes ex uno loco fontes confluerent ad abluendum, qui manus occisoris polluit, sanguinem, frustra lavaret ». – Le scoliaste note : (71) [En grec dans le texte]. « De même que celui qui entre dans le lit d'une vierge n'a aucun moyen de rendre à la jeune fille sa virginité, ainsi le meurtrier n'a aucun moyen d'effacer l'homicide ». (72) [En grec dans le texte] SOPH. ; *Oed. rex*, 1227-1228 : « Je ne crois pas que les eaux de l'Ister et du Phace pourraient laver les délits commis dans ce palais. Une épigramme de l'*Ant. Palat.*, XIV, 71, nous donne un oracle de la Pythie : « Étranger, entre avec une âme pure dans un temple pur, après avoir touché l'eau des Nymphes ; car une gouttelette suffit aux hommes vertueux ; mais l'homme pervers ne pourrait se laver avec tout l'Océan ».

§ 240 (note 1) ([retour à l'appel de note](#) § 240 - 1)

Il convient de noter que, selon Plutarque (*Nicias*, 23, 3), Anaxagore ne faisait connaître ses théories sur les éclipses qu'à un petit nombre de personnes. Mais alors, de telles investigations n'étaient pas tolérées à Athènes. « Protagoras fut exilé, Anaxagore mis en prison et relâché avec peine par Périclès, et Socrate, bien qu'il ne s'occupât pas de physique, fut mis à mort à cause de sa philosophie ». PLUT. ; Périclès, 32, 2 : [En grec dans le texte] « Une loi proposée par Diopètès met au nombre des délits tombant sous le coup d'une action publique, (En Grec) le fait de nier l'existence des dieux et de discuter sur les choses célestes ; ce qui jetait le soupçon sur Périclès, à cause d'Anaxagore ». DIOG. LAERCE (II, 12, *Anax.*) dit qu'Anaxagore fut accusé d'impiété par Cléon, pour avoir dit que le soleil était une masse incandescente. PLAT. (*Apol.*, p. 26) suppose que Mélitos accuse Socrate d'avoir

dit que le soleil est une pierre et la lune une terre. À quoi Socrate répond : [En Grec] « Tu crois accuser Anaxagore, ami Mélitos ».

§ 243 (note 2) ([retour à l'appel de note](#) § 243 - 2)

CIC.; *De harusp. resp.*, IX, 19: Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus : tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos, nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico, nativoque sensu, Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione, atque hac una sapientia, quod deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus. Dans le *De nat. deor.*, II, 3, 8, Cicéron fait dire à Balbus : Et, si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares, aut etiam inferiores reperiemur : religione, id est cultu Deorum, multo superiores. – Notez qu'il explique que la religion est le culte des dieux.

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Chapitre III

Les actions non-logiques dans l'histoire des doctrines

[Retour à la table des matières](#)

§ 249. Outre certaines inductions accessoires, l'étude accomplie au chapitre précédent nous a fait connaître les faits suivants :

1° L'existence et l'importance des actions non-logiques. Cela est contraire à beaucoup de théories sociologiques, qui dédaignent ou négligent les actions non-logiques, ou leur donnent peu d'importance, en s'efforçant de rendre toutes les actions logiques. La voie à suivre pour étudier les actions des hommes en relation avec l'équilibre social sera différente, suivant qu'on donnera une importance plus grande aux actions non-logiques ou aux actions logiques. Il faut donc maintenant que nous pénétrions dans cette matière.

2° Les actions non-logiques sont généralement considérées au point de vue logique par ceux qui les accomplissent ou par ceux qui en traitent, qui en font la théorie. De là la nécessité d'une opération de prime importance pour notre étude, laquelle tend à lever ces voiles et à retrouver les choses qu'ils dissimulent. C'est aussi contraire à beaucoup de théories qui s'arrêtent aux voiles, non tenus pour tels, mais pris pour la partie fondamentale des actions. Nous devons examiner ces théories ; parce que si nous les trouvions vraies – c'est-à-

dire d'accord avec l'expérience, – nous devrions prendre une tout autre voie que celle qu'il conviendrait de suivre, si nous reconnaissons que la partie fondamentale est au contraire la chose voilée.

3° La vérité expérimentale d'une théorie et son utilité sociale sont des choses différentes. Une théorie expérimentalement vraie peut être utile – ou nuisible – à la société, comme aussi une théorie expérimentalement fausse. Un très grand nombre de personnes le nient. Il ne faut donc pas nous contenter des quelques aperçus du chapitre précédent, et moins que jamais de la simple affirmation du §34 ; mais nous devons voir si l'observation des faits confirme ou dément l'induction faite (§14).

4° Il existe des différences entre les hommes, ou, si l'on envisage les choses en gros, entre les classes sociales, à propos des actions logiques et non-logiques. Il existe aussi des différences entre les degrés d'utilité que les théories expérimentalement vraies ou fausses et les sentiments manifestés par les actions non-logiques, peuvent avoir pour ces individus ou ces classes. Beaucoup nient cette différence, qui excite même l'indignation d'un assez grand nombre de gens. Il sera, par conséquent, nécessaire de poursuivre l'étude à peine commencée sur cette matière, et de bien voir ce que nous disent les faits.

§ 250. En attendant, l'étude qui vient d'être faite nous donne déjà une idée, superficielle c'est entendu, des réponses à faire aux questions effleurées aux §13 et 14, et nous voyons que certaines distinctions faites dans ces paragraphes ne sont pas seulement hypothétiques, mais correspondent à la réalité.

§ 251. Dans le présent chapitre, nous nous occuperons surtout de déceler les actions non-logiques, dans les théories ou les descriptions des faits sociaux, données par différents auteurs ; de cette manière, nous acquerrons aussi une idée approximative des voiles qui cachent ces actions non-logiques.

§ 252. Si vraiment les actions non-logiques ont l'importance suggérée par l'induction du chapitre précédent, il serait étrange, en vérité, que les hommes intelligents qui se sont occupés de l'étude des sociétés humaines n'y eussent prêté aucune attention. Ils peuvent les avoir entrevues, distraits par des préjugés, détournés par des théories erronées ; mais il est difficile de croire qu'ils n'aient réellement rien vu de ce que nous trouvons maintenant si important. Cherchons donc ce qui en est.

§ 253. Pour cela, il faut envisager les choses d'une façon encore plus générale ; c'est-à-dire chercher comment la réalité se trouve transformée dans les théories et narrations qu'en donnent les auteurs. Nous avons une image sur un miroir courbe, et nous voulons retrouver la forme de l'objet, altérée par le miroir. Pour le moment, laissons de côté les cas les plus simples, par exemple des auteurs qui reconnaissent que les actions des hommes dépendent, au moins en partie, du territoire où ils vivent, du climat, de la race, des occupations, des inclinations. Il est manifeste que l'action déterminée par ces causes n'est pas le fruit du raisonnement pur, mais que c'est une action non-logique. Et pourtant, les auteurs mêmes qui ont admis ces causes ne s'en rendent souvent pas compte. Il y aurait donc chez eux une contradiction ; mais parfois elle disparaît, car lorsqu'ils admettent ces causes, les auteurs étudient ce *qui est* ; quand ils veulent que toutes les actions soient logiques, ils étudient ce qui, d'après eux, *devrait être*. Ils passent d'une étude scientifique à un prêche.

§ 254. Abordons des cas moins simples, et commençons par ceux dans lesquels il est plus facile de reconnaître la vérité expérimentale, sous des expressions imparfaites et en partie erronées, pour procéder ensuite à l'étude d'autres cas, dans lesquels cette recherche est plus difficile.

Voici par exemple un livre: *La Cité Antique*, de Fustel de Coulanges. Nous y lisons : « (p. 73) De toutes ces croyances, de tous ces usages, de toutes ces lois, il résulte clairement que c'est la religion domestique qui a appris à l'homme à s'approprier la terre, et qui lui a assuré son droit sur elle ». Mais il est vraiment singulier que la religion domestique ait précédé la possession du sol. L'auteur n'en donne aucune preuve. Il se pourrait aussi que ce fût le contraire, ou que la religion et la possession se fussent développées ensemble. Il est manifeste que l'auteur a l'idée préconçue que la possession doit avoir une *cause*. Ceci posé, il la cherche et la trouve dans la religion. Ainsi, posséder devient une action logique, déduite, de la religion qui, à son tour, pourra se déduire logiquement de quelque autre chose.

Par une circonstance singulière, notre auteur nous donne ici, lui-même, la rectification que nous devons apporter. Il avait écrit un peu plus haut : « (p. 63) Il y a trois choses que, dès l'âge le plus ancien, on trouve fondées et solidement établies dans ces sociétés grecques et italiennes : la religion domestique, la famille, le droit de propriété ; trois choses qui ont eu entre elles, à l'origine, un rapport manifeste, et qui paraissent avoir été inséparables ».

Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que ces deux passages étaient en contradiction ? Si trois choses *A, B, C*, sont « inséparables », l'une d'elles, par exemple *A*, ne peut en produire une autre, par exemple *B*; car si *A* produit *B*, cela veut dire qu'elle en était alors séparée.

Il faut donc nécessairement faire un choix entre ces deux propositions du même auteur. Si nous voulons conserver la première, il convient d'éliminer la seconde ou vice-versa. Or, nous devons adopter ce dernier choix, c'est-à-dire éliminer la proposition qui place la religion et la propriété dans une relation de cause à effet, et conserver la proposition qui met ces choses en relation de mutuelle dépendance (§996). Les mêmes faits, cités par Fustel de Coulanges, nous imposent ce choix. Quand il écrit : « (p. 64) Et la famille, qui par devoir et par religion reste toujours groupée autour de son autel, se fixe au sol comme l'autel lui-même », spontanément surgit l'observation : « Oui, pourvu que ce soit possible ». Supposons un état social, tel que la famille ne puisse se fixer au sol, et, dans ce cas, ce sera la religion qui devra se modifier. Il est manifeste qu'il y a eu une série d'actions et de réactions, sans qu'on puisse déterminer comment elles ont commencé. Le fait qu'il est arrivé à certains hommes de vivre en familles séparées et fixées au sol, a eu comme manifestation une certaine forme de religion ; laquelle, à son tour, a contribué à maintenir les familles séparées et fixées au sol.

§ 255. Nous découvrons, dans le cas présent, un exemple d'une erreur très générale, qui consiste à substituer des relations de cause à effet à des relations de mutuelle dépendance (§137). Cette erreur en produit une autre, en plaçant dans la classe des actions logiques, l'effet que l'on prend à tort pour une conséquence logique de la cause.

§ 256. Quand Polybe nous donnera la religion comme une des causes de la puissance romaine, nous accepterons cette remarque, qui a une grande valeur ; mais nous repousserons l'explication logique qu'il donne du fait (§313¹).

Dans *l'Ancient Law* de Sumner Maine, nous trouvons un autre exemple, semblable à celui de Fustel de Coulanges. Sumner Maine observe que les sociétés antiques étaient constituées par des familles. C'est une donnée de fait que nous ne voulons pas discuter ¹. De là, il tire la conséquence que le droit antique était adapté (*adjusted*) ² « (p. 126) à un système de petites corporations indépendantes ». Cela aussi est bien ; les institutions s'adaptent à l'état de choses. Mais plus loin, voici que le concept des actions logiques s'insinue en tapinois ³. « (p. 183) Les hommes sont considérés et traités non comme individus, mais toujours comme parties d'un groupe spécial ». Il serait plus précis de dire que telle est la réalité, et que, par conséquent, le droit se développe *comme s'ils* étaient considérés et traités comme parties d'un groupe spécial.

Avant cette dernière observation, l'intromission des actions logiques est plus manifeste. Après le passage que nous avons cité, où l'on observait que la société antique était composée de petites corporations indépendantes, l'auteur ajoute ⁴ : « (p. 126) Les corporations ne meurent jamais, et par conséquent le droit primitif considère les entités dont il s'occupe, c'est-à-dire les groupes patriarcaux de familles, comme perpétuels et inextinguibles ». De là, Sumner Maine tire comme conséquence l'institution de la transmission, au décès, de *l'universitas iuris*, que nous trouvons dans le droit romain. Cela peut bien être d'accord avec une analyse logique postérieure, d'actions non-logiques antérieures, mais ne représente pas précisément les faits. Pour nous en approcher, il faut intervertir quelques termes des observations précédentes. La succession de *l'universitas iuris* ne procède pas du concept d'une corporation qui ne s'éteint jamais ; c'est au contraire celui-ci qui procède de celle-là. Une famille ou un autre groupe ethnique occupait un terrain, avait des troupeaux, etc. Le fait de la perpétuité de l'occupation, de la possession, est, suivant toute probabilité, antérieur à tout concept abstrait, et à tout concept de droit de succession, puisque nous le voyons même chez les animaux. Les grands félins occupent un certain territoire de chasse, qui demeure propre à la famille, si l'homme ne vient pas la déranger ⁵. La fourmilière est perpétuelle ; et il ne paraît pas probable que les fourmis aient le concept de la corporation ni celui de la succession. Chez l'homme, au contraire, le fait engendra le concept. Puis, l'homme étant un animal logique, il voulut trouver le *pourquoi* du fait ; et parmi toutes les explications qu'il imagina, il peut bien y avoir eu aussi celle que donne Sumner Maine.

Cet auteur est l'un de ceux qui ont le mieux montré la différence qui existe entre le *droit-fait* et le *droit-théorie* ; et pourtant il l'oublie à chaque instant, tellement est ancrée l'idée qui fait voir partout des actions logiques. Le *droit-fait* est constitué par un ensemble d'actions non-logiques qui se répètent régulièrement. Le *droit-théorie* comprend deux parties, soit 1° une analyse logique – ou pseudo-logique ou même imaginaire – de ces actions non-logiques ;

¹ Les recherches sur les *origines* sont en grande partie hypothétiques. Nous acceptons les données de Sumner Maine à titre d'hypothèses, sans vouloir les examiner ici.

² Sir HENRY SUMNER MAINE; *Ancient Law*, c. V : (p. 126) It is so framed as to be adjusted to a system, of small independent corporations. Courcelle Seneuil traduit *adjusted* par *conçu*, ce qui implique l'idée des actions logiques. COURCELLE, SENEUIL ; *L'ancien Droit* : « (p. 119) Ce droit est conçu pour un système de petites corporations indépendantes ».

³ *Loc. cit.* 256 ¹, c. VI : (p. 183) Men are regarded and treated, not as individuals, but always as members of a particular group.

⁴ *Loc. cit.* 256 ², c. V.

⁵ Sur les rives du Léman, on peut voir des groupes de cygnes, qui occupent chacun un espace différent de la surface du lac. Si un cygne de l'un des groupes tente d'envahir l'endroit occupé par un autre groupe, il est assailli, frappé, repoussé. Les vieux cygnes meurent, les jeunes naissent et grandissent, et le groupe demeure comme unité.

2° des conséquences des principes que cette analyse a déduits. Le *droit-fait* n'est pas seulement primitif ; il vit à côté du *droit-théorie*, s'insinue à la dérobée dans la jurisprudence et la modifie ; puis vient un jour où l'on fait la théorie de ces modifications ; la chenille devient papillon ; le *droit-théorie* possède un nouveau chapitre.

§ 257. Quand Duruy ¹ écrit, à propos de l'assassinat de César : « (p. 411) Depuis la fondation de la république, l'aristocratie romaine avait adroitement nourri dans le peuple l'horreur pour le nom de roi », nous reconnaissons aussitôt le vernis logique des actions non-logiques. Et quand ensuite notre auteur ajoutera : « (p. 411) Si la solution monarchique répondait aux besoins du temps, il était à peu près inévitable que le premier monarque payerait de sa vie sa royauté, comme notre Henri IV a payé de la sienne sa couronne », nous verrons bientôt dans les « besoins du temps », une de ces bonnes fictions que l'on veut nous donner pour quelque chose de concret ; et quant à la loi suivant laquelle les premiers monarques de chaque dynastie doivent être assassinés, comme l'histoire ne nous en donne pas la preuve expérimentale, nous y verrons une simple réminiscence du *fatum*, et nous l'enverrons tenir compagnie aux nombreux et fantaisistes produits semblables de l'imagination.

§ 258. Nous éliminerons de l'histoire, sans chercher à les interpréter, les prodiges que Suétone n'oublie jamais de raconter, à l'occasion de la naissance ou de la mort des empereurs ; parce que nous verrons combien cette voie serait trompeuse (§672 et sv.) ; et nous retiendrons seulement les faits qui sont ou du moins paraissent être historiques. Nous en ferons autant dans tout autre cas semblable, par exemple pour les histoires des Croisades.

Mais il faut prendre garde ici que nous sommes engagés sur une voie dangereuse ; et nous verrons que si l'on prenait comme règle absolue de diviser un récit en deux parties, l'une miraculeuse, incroyable, que l'on rejette, et une autre, naturelle, croyable, que l'on conserve, on irait certainement au devant de très grosses erreurs (§674). Il faut que la partie que l'on accepte ait des probabilités extrinsèques de vérité, soit à cause des qualités connues de l'auteur, soit par l'accord d'autres témoignages.

§ 259. Nous ne pouvons rien tirer d'historique de la légende. Mais nous pouvons en déduire quelque chose, et souvent beaucoup, quant à l'état psychique des hommes qui l'ont créée ou acceptée. Or notre étude a justement la connaissance de ces états psychiques pour fondement. Aussi nous arrivera-t-il souvent de citer des faits sans rechercher s'ils sont historiques ou légendaires ; car, pour ce que nous en voulons tirer, ils nous servent également bien, dans l'un et l'autre cas ; quelquefois même, les faits légendaires nous sont plus utiles que les faits historiques.

§ 260. L'interprétation logique d'actions non-logiques devient à son tour une cause d'actions logiques, et quelquefois même d'actions non-logiques. On doit par conséquent l'envisager aussi, pour déterminer l'équilibre social. À ce point de vue, l'interprétation du vulgaire a généralement plus d'importance que celle des théoriciens. Pour étudier l'équilibre social, il importe beaucoup plus de savoir ce que le vulgaire entend par *vertu*, que de connaître ce qu'en pensent les philosophes.

¹ DURUY ; *Hist. des Rom.*, t. III.

§ 261. Il y a fort peu d'auteurs qui omettent entièrement d'envisager les actions non-logiques. Elles apparaissent généralement dans la considération de certaines inclinations naturelles, que, bon gré mal gré, l'auteur doit pourtant reconnaître aux hommes. Mais l'éclipse des actions logiques dure peu : chassées ici, elles reparaissent là. On réduit ces inclinations au minimum, et l'on suppose que les hommes en tirent des conséquences logiques et agissent d'après elles.

§ 262. Cela d'une façon générale ; mais en particulier les théoriciens ont de plus un autre motif, très puissant, pour substituer les actions logiques aux non-logiques. Si nous supposons que certaines actions sont logiques, il devient beaucoup plus facile d'en faire la théorie, que si nous les supposons non-logiques ; car chacun de nous a dans son propre esprit l'instrument qui fait les déductions logiques ; aussi n'a-t-il pas besoin d'autre chose ; tandis que pour les actions non-logiques, il faut recourir à l'observation de nombreux faits, étendre en outre les recherches dans l'espace et dans le temps, et prendre garde de n'être pas induit en erreur par des documents imparfaits. En somme, c'est un travail long et difficile, que doit accomplir celui qui veut édifier une théorie, pour trouver en dehors de lui les matériaux que son esprit lui offrait directement par le secours de la logique seule, dans le cas des actions logiques.

§ 263. Si l'économie politique est beaucoup plus avancée que la sociologie, cela dépend en grande partie du fait qu'elle étudie des actions logiques ¹. Elle aurait été dès le début une science très bien constituée, si elle n'avait rencontré un grave obstacle dans le fait que les phénomènes étudiés étaient mutuellement dépendants, alors que les personnes qui s'adonnaient à cette étude étaient incapables de suivre l'unique voie qui nous soit connue, pour tenir compte de la dépendance mutuelle. L'obstacle indiqué fut surmonté, au moins en partie, quand on employa la mathématique dans l'étude des phénomènes économiques ; et l'on constitua de cette manière une science, c'est-à-dire l'économie mathématique, qui peut aller de pair avec d'autres sciences naturelles. [Voir Addition par l'auteur : [A11](#)]

§ 264. D'autres motifs agissent pour éloigner les théoriciens, du champ des actions non-logiques, et pour les refouler dans celui des actions logiques. La majeure partie de ces théoriciens ne se contentent pas d'étudier ce qui est, mais veulent savoir, et surtout enseigner à autrui ce qui *devrait* être. Dans cette dernière recherche, la logique est pour eux souveraine ; et sitôt qu'ils ont reconnu l'existence des actions non-logiques, au lieu de suivre la voie sur laquelle ils se sont engagés, ils dévient, souvent paraissent oublier ces actions non-logiques, généralement les négligent et suivent la voie qui conduit aux actions logiques.

§ 265. On élimine de même les actions non-logiques, en les considérant, – à l'ordinaire sans le dire explicitement, – comme une chose blâmable ou pour le moins hors de propos, et qui ne devrait pas se voir dans une société bien policée. On les considère, par exemple, comme des *superstitions* qui doivent être extirpées par l'usage de la raison. Personne, en pratique, n'agit comme s'il croyait que le physique et le moral d'un homme n'avaient au moins une part dans la détermination de ses actes. Mais quand on fait une théorie, on admet

¹ Manuel, III, 1.

volontiers que l'homme doit être mu seulement par la raison, et l'on ferme volontairement les yeux sur ce que la pratique journalière vous enseigne.

§ 266. L'imperfection scientifique du langage ordinaire contribue aussi à élargir les interprétations logiques d'actions non-logiques.

§ 267. Elle n'est pas étrangère à la confusion que l'on a coutume de faire, quand on prend deux phénomènes comme cause et effet, seulement parce qu'on les rencontre ensemble. Nous avons déjà fait allusion à cette erreur (§16) ; mais il faut maintenant que nous pénétrions un peu plus avant dans son étude, car elle n'est pas de menue importance pour la sociologie.

Soit comme au §166, *C*, une croyance, *D*, certaines actions. Au lieu de dire simplement : « Certains hommes font *D* et croient *C* », le langage ordinaire ajoute quelque chose, en exprimant que « certains hommes font *D*, *parce qu'ils* croient *C* ». Prise dans son sens rigoureux, cette proposition est souvent fautive ; et la proposition suivante l'est moins souvent : « Certains hommes croient *C*, *parce qu'ils* font *D* ». Mais il y a aussi de nombreux cas dans lesquels on peut dire seulement : « Certains hommes font *D* et croient *C* ».

On peut aussi faire disparaître la rigueur logique du terme *parce que*, employé dans la première des trois propositions précédentes, en excluant qu'il établisse, dans cette proposition, un rapport de cause à effet entre *C* et *D* ; on dira donc : « Nous pouvons admettre que certains hommes font *D*, *parce qu'ils* ont une croyance *C*, par laquelle se manifestent justement les sentiments qui les poussent à faire *D* » ; c'est-à-dire, en se rapportant à la fig. 3, parce qu'ils ont un état psychique *A*, manifesté par *C*. Sous cette forme, la proposition approche beaucoup de la vérité, comme nous avons vu au §166.

§ 268. La figure 3 peut se décomposer en trois autres :

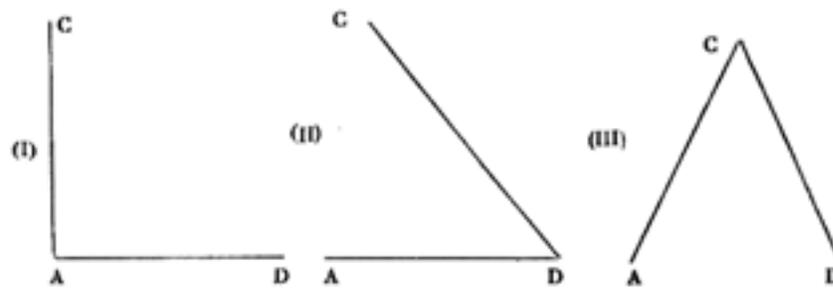


Figure 7

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

(I) L'état psychique *A* produit la croyance *C* et les actes *D*, qui n'ont entre eux aucun rapport direct. C'est le cas indiqué par la troisième des propositions formulées.

(II) L'état psychique *A* fait naître les actions *D*, et tous deux produisent la croyance *C*. C'est le cas indiqué par la seconde des trois propositions.

(III) L'état psychique *A* fait naître la croyance *C*, qui est cause des actions *D*. C'est le cas indiqué par la première des trois propositions.

§ 269. Bien que le cas (III) ne soit pas le seul ni le plus fréquent, les hommes inclinent à le croire général, et à le confondre avec les ras (I) et (II), dont ils ne veulent tenir compte que peu ou pas du tout. Le langage courant favorise l'erreur par son défaut de précision, parce qu'on énonce explicitement le cas (III), tandis que sans s'en apercevoir, on pense aussi aux cas (I) et (II). Ensuite il arrive souvent qu'on a des mélanges de ces trois cas, en proportions variées.

§ 270. Voyons maintenant des exemples concrets de raisonnements de divers auteurs. Dans sa *Politique*, Aristote commence ainsi ¹ : « Comme nous voyons que toute cité est une société, et que toute société est constituée en vue de quelque bien, (puisque tous agissent pour accomplir ce qui leur paraît bien), il est manifeste que toutes les sociétés recherchent quelque bien... ». Ici nous sommes entièrement dans le domaine des actions logiques : de propos délibéré et en vue d'accomplir un certain bien, les hommes ont constitué la société qui s'appelle cité. Il semblerait donc qu'Aristote va tomber dans les absurdités du *contrat social* ; mais il n'en est rien ; il dévie aussitôt ; et le principe qu'il a posé tout à l'heure lui servira à rechercher ce que *doit* être une cité, plutôt qu'à étudier ce qu'elle est.

§ 271. À peine Aristote a-t-il énoncé son principe d'une association en vue d'un certain bien, qu'il le met de côté et nous propose une autre origine de la société. D'abord, il remarque la nécessité de l'union des sexes, et observe très bien que « cela n'a pas lieu par choix volontaire ² ». Nous entrons ainsi manifestement dans le domaine des actions non-logiques. Il continue en disant : « (I, 1, 4) la Nature a fait certains êtres pour commander et d'autres pour obéir ». La Nature a distingué parmi les Grecs la femme et l'esclave ; elle ne l'a pas fait parmi les Barbares, parce que chez eux la Nature n'a pas fait d'êtres pour commander. Nous restons donc dans le domaine des actions non-logiques, et nous y sommes toujours, quand l'auteur nous dit que les deux associations du maître et de l'esclave, du mari et de la femme, sont le fondement de la famille ; quand il remarque ensuite que le village est constitué de plusieurs familles ; quand il poursuit en observant que plusieurs villages forment un État ; et quand il conclut finalement en ces termes explicites : « Donc toute cité vient de la Nature, de même que les premières associations ³ ».

Il est impossible de mentionner plus clairement des actions non-logiques.

§ 272. Mais si la cité vient de la Nature, elle ne vient pas de la volonté arrêtée des citoyens qui s'associent en vue d'un certain bien. Il y a ici contradiction entre le principe posé tout d'abord et la conclusion à laquelle on arrive. [Voir Addition par l'auteur : [A12](#)] Nous ne pouvons savoir comment Aristote est tombé dans cette contradiction ; mais qui voudrait la reproduire n'aurait qu'à procéder ainsi. Qu'il pense d'abord exclusivement à l'idée de cité ou d'État : il s'établira facilement une relation avec l'idée d'association, et entre celle-ci et l'idée

¹ ARIST.; *Polit.*, I, 1, 1.

² ARIST.; *Polit.*, I, 1, 4 : [En grec dans le texte]

³ ARIST.; *Polit.*, I, 1, 8 : [En grec dans le texte]

d'un groupement volontaire d'hommes. On obtient ainsi le premier principe. Puis, qu'il pense aux nombreuses idées suggérées par les faits qu'on observe dans une cité ou dans un État, soit à la famille, aux maîtres et aux esclaves, etc.; le propos délibéré ne s'ajustera pas à ces idées, qui suggéreront au contraire celle de quelque chose qui se développe naturellement. Nous aurons ainsi la seconde description d'Aristote.

§ 273. Il fait tomber la contradiction, grâce à la métaphysique, qui ne refuse jamais son secours dans ces cas désespérés. Reconnaisant les actions non-logiques, il dit: « (I, 1, 13) Il est donc manifeste que la cité vient de la Nature, et qu'elle s'impose à l'homme.. C'est par conséquent de la Nature que vient chez tous la tendance à cette association. Aussi le premier qui l'institua fut-il cause d'un très grand bien ». Il y a donc la tendance donnée par la Nature ; mais il faut en outre qu'un homme institue la cité. À l'action non-logique, on superpose une action logique (§306-Ī β) ; et cela ne peut manquer, parce que, dit Aristote, la Nature ne fait rien en vain ¹. Remercions donc cette excellente dame Nature, qui sait tirer d'embarras les philosophes avec tant d'à-propos.

§ 274. En séparant les Grecs des Barbares, au moyen de sa théorie célèbre de l'esclavage naturel, Aristote recourt au concept des actions non-logiques. Il est entre autres manifeste que la logique étant la même pour les Grecs et pour les Barbares, si toutes les actions étaient logiques, il ne pourrait y avoir aucune différence entre ces nations. Ce n'est pas tout. En bon observateur qu'il est, Aristote remarque aussi des différences parmi les citoyens. À propos des formes de la démocratie, il dit: « (VI, 2, 1) Le meilleur peuple est celui des agriculteurs ; par conséquent, on peut instituer la démocratie là où le peuple vit de l'agriculture et de l'élevage des troupeaux ». Il répète : « (VI, 2, 7) Après les agriculteurs, le meilleur peuple est celui des bergers, qui vit de ses bestiaux... Les autres agrégats dont sont constituées les autres démocraties sont très inférieurs ». Voilà donc des classes bien distinctes de citoyens, et presque une ébauche du matérialisme économique.

Il n'y a pas de motif pour nous arrêter là. Si nous poursuivons, nous voyons qu'en général les actions des hommes dépendent du tempérament de ces hommes et de leurs occupations.

Cicéron ² attribue aux ancêtres des Romains de son temps le mérite d'avoir su que « les coutumes des hommes procèdent moins de la race et de l'origine, que de ces éléments fournis aux habitudes ordinaires par la nature même des lieux, et dont nous tirons vie et subsistance. Les Carthaginois étaient déloyaux et menteurs, non par inclination, mais de par la nature du pays, dont le port et les relations avec de nombreux marchands et étrangers les poussaient à chercher des bénéfices en trompant autrui. Les montagnards liguriens sont rudes et agrestes... Les Campaniens sont toujours fiers, à cause de la fertilité de leur pays, de l'abondance de leurs moissons, de la salubrité, de l'étendue, de la beauté de leur cité ».

¹ ARIST.; *Polit.*, I, 1, 10 : [En grec dans le texte]

² CIC.; *De lege agraria*, II, 35, 95. Pour combattre la loi agraire, Cicéron voulait persuader à ses concitoyens qu'une colonie fondée à Capoue aurait pu devenir dangereuse pour Rome ; donc il se peut qu'il ne crût pas plus que cela à l'argument dont il usait. Mais nous n'avons pas à nous en préoccuper, puisque nous recherchons, non pas la pensée de Cicéron, mais bien les opinions qui avaient cours en son temps ; et s'il employait cet argument, cela veut dire qu'il correspondait, d'après lui, à l'opinion d'une partie – importante ou non, – de ses concitoyens.

§ 275. Dans la *Rhétorique*¹, Aristote fait une analyse restée célèbre, des caractères de l'homme à ses divers âges ; c'est-à-dire de l'adolescent, de l'homme fait, du vieillard. Il pousse encore plus loin l'analyse, en examinant l'effet de la noblesse, de la richesse, du pouvoir, sur les coutumes ; et toute cette étude est fort bien menée à terme. Mais ainsi l'auteur se trouve évidemment dans le domaine des actions non-logiques [[voir](#) : (§ 275 [note 2](#))].

§ 276. Il y a même l'idée de l'évolution. Dans la *Politique* II, 5, 12), Aristote observe que les ancêtres des Grecs ressemblaient probablement aux hommes vulgaires et ignorants qui existaient parmi ses contemporains.

§ 277. Si Aristote avait suivi la voie qu'il avait partiellement si bien parcourue, nous aurions eu, dès son époque, une sociologie scientifique. Pourquoi donc ne l'a-t-il pas fait? Il y a eu peut-être à cela de nombreux motifs; mais il paraît probable que parmi les principaux, se trouve ce besoin d'applications pratiques prématurées, qui s'oppose toujours au progrès de la science ; sans compter la manie de prêcher aux gens ce qu'ils doivent faire, préoccupation d'ailleurs plus qu'inutile, au lieu d'étudier ce qu'ils font. *L'Histoire des Animaux* échappe à ces causes d'erreurs ; et c'est peut-être pour cela qu'elle est scientifiquement très supérieure à la *Politique*.

§ 278. Il paraît étrange de trouver quelque vestige des actions non-logiques chez un rêveur comme Platon ; et pourtant c'est un fait certain. On voit apparaître cette idée dans les motifs qu'allègue Platon pour fonder sa colonie loin de la mer². Le fait d'en être voisin commence par être doux, mais finit par être amer à une cité ; « car la ville, se remplissant de commerce et de trafic, engendre des coutumes déloyales et instables et des esprits trompeurs ».

On trouve en outre les actions non-logiques dans l'apologue de Platon, bien connu, sur les races d'hommes. Le dieu qui a créé les hommes a mis de l'or dans la composition de ceux qui sont aptes à gouverner, de l'argent dans la composition des gardiens de la république (c'est-à-dire des guerriers), du fer dans la composition de ceux qui s'occupent d'agriculture et d'autres travaux.

Platon a aussi une vague idée de la circulation des *élites*. Il sait qu'il peut arriver que des hommes de la race d'argent naissent de la race d'or, et vice versa, et qu'il peut en être de même pour les autres races³.

¹ ARIST.; *Rhetor.*, II, 12 et sv. On peut aussi trouver une certaine idée des actions non-logiques, dans le fait qu'Aristote attribue à la partie non raisonnable de l'homme, les vertus ; c'est-à-dire la tempérance, la justice, le courage, etc. ARIST. ; *Magn. moral.*, I, 5, 1 : « Dans la partie [de l'âme] qui est raisonnable, naissent la prudence, l'intelligence, la sagesse, la facilité d'apprendre, la mémoire et autres choses semblables. Dans la partie non raisonnable se trouve ce qu'on appelle les vertus : la tempérance, la justice, l'énergie et toutes les autres vertus morales qui paraissent dignes de louange.

² PLAT.; *De leg.* IV, p. 705. De même ARIST., *Polit.*, VII, 5, traite des avantages et des inconvénients du voisinage de la mer.

³ PLAT., *De Rep.*, III, p. 415. *Systèmes*, t. I, p. 276.

§ 279. Ceci posé, si l'on veut rester dans le domaine scientifique, il convient de rechercher quels seront les caractères, quelle sera l'évolution d'une collectivité constituée par diverses races d'hommes qui ne se reproduisent pas précisément avec les mêmes caractères, et qui peuvent se mélanger. On travaillerait ainsi à constituer la science des sociétés. Mais Platon a un tout autre but : il s'inquiète peu de ce qui est, et emploie tout son effort intellectuel à trouver ce qui *doit* être. Les actions non-logiques disparaissent alors, et la fantaisie de l'auteur se donne libre cours avec les actions logiques, qu'il invente en masse. Voilà notre philosophe qui institue à peu de frais des magistrats chargés de remettre à la place qu'il aurait dû occuper celui qui, dans une race, naîtrait avec des caractères différents de ceux de ses parents ; le voilà qui se met à édicter des lois pour maintenir et modifier les mœurs ; le voilà, en somme, qui

164

abandonne la modeste tâche de la science pour s'élever aux régions sublimes de la création.

§ 280. Les controverses sur cette question : « la vertu peut-elle être enseignée ? » nous révèlent aussi une conception vague des actions non-logiques. D'après les documents que nous connaissons, il paraîtrait que Socrate estimait que la « vertu » est une « science », et qu'il laissait par conséquent peu de place aux actions non-logiques [voir : (§ 280 note 1)]. Platon et Aristote abandonnent cette attitude extrême. Ils pensent qu'une certaine inclination naturelle est nécessaire à la « vertu ». Mais sitôt que cette disposition naturelle est supposée, nous rentrons dans le domaine de la logique, qui est chargée d'en tirer les conséquences nécessaires ; lesquelles donnent leur forme aux actions humaines. Ces controverses ressemblent sur certains points à celles qui eurent lieu, longtemps après, sur la *grâce efficace* et la *grâce non efficace*.

§ 281. Le procédé de Platon et d'Aristote, dans les controverses sur l'enseignement de la « vertu », est général. Suivant ce procédé, on attribue aux actions non-logiques un rôle qu'il serait absurde de nier ; mais aussitôt on le rejette en revenant aux conséquences logiques. En outre, divisant en « bonnes » et « mauvaises » ces inclinations qu'on a été forcé d'admettre, on trouve moyen de conserver seulement celles qui se plient à son système logique, et d'éliminer les autres.

§ 282. Saint Thomas ¹ essaie aussi de louvoyer entre la nécessité d'admettre certaines inclinations non-logiques et son grand désir de donner plein pouvoir à la raison ; entre le déterminisme des actions non-logiques et la doctrine du libre arbitre, dans les actions logiques. Il dit que « la vertu est une bonne qualité ou habitude de l'esprit, grâce à laquelle on vit dans le droit chemin, dont personne n'use à tort, et que Dieu suscite en nous, sans nous ». On fait la part des actions non-logiques, en considérant la vertu comme une « habitude de l'esprit » ; et de même en disant que Dieu la suscite en nous, sans nous. Mais, par cette intervention divine, on fait disparaître l'incertitude de la fin des actions non-logiques, lesquelles

¹ *Summa theol.*, Ia, IIae, q. 55, a. IV : Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur ; et quam Deus in nobis sine nobis operatur. On découvre encore mieux la nature des actions non-logiques dans l'observation suivante, faite au même endroit, par le saint docteur : Sed notandum quod habitum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi ; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum.

deviennent logiques selon les desseins de Dieu, et par conséquent aussi pour les théologiens, qui ont le bonheur de connaître ces desseins. D'autres emploient la *Nature*, dans le même but et toujours avec le même effet. L'homme agit selon certaines inclinations ; voilà la partie des actions non-logiques réduite au minimum, parce que les actions sont supposées conséquences logiques des inclinations ; et l'on fait même disparaître cette infime partie, comme par un tour de passe-passe ; car ces inclinations sont supposées données, produites par une entité (Dieu, Nature ou autre), qui agit logiquement (§306 I β). De sorte que si ceux qui accomplissent les actions peuvent croire parfois exécuter des actions non-logiques, celui qui connaît les desseins ou le procédé logique de l'entité plus haut nommée, – et tous les philosophes, les sociologues, etc., ont ce privilège – celui-là sait que toutes les actions sont logiques.

§ 283. La controverse entre Herbert Spencer et Auguste Comte nous donne l'occasion de présenter quelques observations sur les actions non-logiques.

§ 284. Dans son *Cours de Philosophie positive*¹, Auguste Comte paraît être décidément favorable à la prédominance des actions logiques. Il voit dans la philosophie positive « (p. 26) la seule base solide de la réorganisation sociale qui doit terminer l'état de crise dans lequel se trouvent depuis si longtemps les nations civilisées ». C'est donc une théorie qui doit réorganiser le monde. Comment cela aura-t-il lieu ? « (p. 26) * Ce n'est pas aux lecteurs de cet ouvrage que je croirai jamais devoir prouver que les idées gouvernent et bouleversent le monde, ou, en d'autres termes, que tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions. Ils savent surtout que la grande crise politique et morale des sociétés actuelles tient, en dernière analyse, à l'anarchie intellectuelle.* Notre mal le plus grave consiste, en effet, dans cette profonde divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales dont la fixité est la première condition d'un véritable ordre social. Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales, capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire... Il est également certain que si cette réunion des esprits dans une même communion de principes peut une fois être obtenue, les institutions convenables en découleront nécessairement... ».

§ 285. Après avoir cité le passage que nous avons placé entre deux astérisques (*), Herbert Spencer² expose une théorie d'actions non-logiques agissant exclusivement sur la société. « (p. 115) Les idées ne gouvernent ni ne bouleversent le monde : le monde est gouverné ou bouleversé par les sentiments auxquels les idées servent seulement de guides. Le mécanisme social ne repose pas finalement sur des opinions, mais presque entièrement sur le caractère. Ce n'est (p. 116) pas l'anarchie intellectuelle, mais l'antagonisme moral, qui est la cause des crises politiques. Tous les phénomènes sociaux sont produits par l'ensemble des sentiments et des croyances humaines... Dans la pratique, le caractère national et l'état social déterminent les idées qui doivent avoir cours ; ce ne sont point (p. 117) les idées qui ont cours qui déterminent l'état social et le caractère national. La modification de la nature morale des hommes, produite graduellement par l'action continue de la discipline de la vie sociale, est la principale cause immédiate du progrès des sociétés » (*Statique sociale*, ch. XXX).

¹ Auguste COMTE ; *Cours de phil.* pos., t. I.

² H. SPENCER ; *Class. des scienc.*

§ 286. Suit un fait singulier : c'est que ces auteurs échangent réciproquement leurs positions. Dans le *Système de politique positive*, A. Comte se décide à faire prévaloir le sentiment ; et, sur ce point, il s'exprime très clairement. « (p. 5) ¹ Quoique j'aie toujours proclamé l'universelle prépondérance du sentiment, je devais jusqu'ici fixer principalement l'attention sur l'intelligence et l'activité, qui prévalent en sociologie. Mais leur essor décisif ayant maintenant amené l'époque de leur vraie systématisation, cette destination finale conduit à faire explicitement dominer le sentiment, domaine essentiel de la morale ».

L'auteur s'éloigne quelque peu de la vérité, quand il affirme « avoir toujours proclamé l'universelle prépondérance du sentiment ». Dans le *Cours de Philosophie positive*, on ne trouve pas cette prépondérance ; et ce sont bien les idées qui occupent la première place. Mais A. Comte a changé d'opinion [voir : (§ 286 note 2)] ; il a commencé par considérer les théories existantes, auxquelles il voulait en substituer d'autres de sa confection ; et alors, dans cette lutte des idées, les siennes l'emportaient naturellement, et ce sont elles qui devaient donner une vie nouvelle au monde. Avec le temps, A. Comte est devenu prophète. La lutte des idées est terminée. Il se figure avoir vaincu définitivement. Désormais il dicte le dogme, prononce *ex cathedra* ; il est donc naturel que seuls subsistent les sentiments, ses sentiments.

§ 287. En outre, A. Comte a commencé par espérer convertir les hommes, et naturellement le moyen d'y arriver était alors les idées. Mais il a fini par n'avoir d'autre espoir que celui d'une religion imposée, même par le tsar Nicolas, même par le Sultan ou tout au moins par Louis-Napoléon, qui aurait dû se contenter de n'être qu'un dictateur au service du positivisme [voir : (§ 287 note 1)]. Là domine le sentiment, et l'on ne peut dire que « les idées gouvernent et bouleversent le monde ». Il serait absurde de supposer que A. Comte s'adressait au tsar, à Reschid pacha ou à Louis-Napoléon, pour les engager à prêcher les idées aux gens.

On pourrait seulement objecter que les idées de A. Comte déterminent la religion qui devrait ensuite être imposée aux hommes, et que, de cette manière, les idées auraient « bouleversé le monde », si le tsar, le Sultan, Louis-Napoléon ou quelque despote bien intentionné, avait voulu se charger d'imposer le positivisme de A. Comte. Mais cette signification n'est pas du tout celle des assertions du *Cours de Philosophie positive*.

§ 288. A. Comte reconnaît et exagère même beaucoup l'influence sociale du culte et la valeur qu'il a dans l'éducation ; ce qui n'est autre chose qu'un cas particulier de la valeur des actions non-logiques. Si A. Comte avait pu se résigner à n'être qu'un homme de science, il aurait pu écrire un livre excellent sur cette valeur du culte, et nous enseigner beaucoup de choses ; mais il voulait être le prophète d'une religion nouvelle. Au lieu d'étudier les effets des cultes qui ont existé ou qui existent, il en veut créer un nouveau ; ce qui n'est pas du tout la même chose. Nous n'avons ainsi qu'un nouvel exemple des dommages causés à la science par la manie des applications pratiques.

§ 289. D'autre part, après avoir admis, trop exclusivement aussi, l'influence des actions non-logiques, H. Spencer les élimine entièrement par le procédé général que nous avons

¹ A. COMTE; Syst. de polit. pos., t. IV.

exposé au §261. Il dit : « (52) ¹ Nous devons partir du postulat que les idées primitives sont naturelles, et, dans les conditions où elles se produisent, rationnelles ». Voici que la logique, chassée par la porte, rentre parla fenêtre. « Dans notre enfance, on nous a appris que la nature humaine est partout la même... Il faut rejeter cette erreur et y substituer le principe que les lois de la pensée sont partout les mêmes, et que, en admettant qu'il connaisse les données de ces conclusions, l'homme primitif tire des conclusions raisonnables » ².

§ 290. Si l'on admet cela, H. Spencer se donne tort à lui-même dans sa controverse avec A. Comte. Si les hommes tirent toujours des conclusions logiques des données dont ils disposent, et s'ils agissent ensuite suivant ces conclusions, il ne reste plus que des actions logiques ; et ce sont alors « les idées qui gouvernent et bouleversent le monde ». Il n'y a plus de place pour les *sentiments*, auxquels H. Spencer voulait attribuer ce pouvoir ; ils ne peuvent en aucune façon s'introduire dans un ensemble complet, constitué par des faits expérimentaux, même mal observés, et par les conséquences logiques qu'on en tire.

§ 291. Le principe posé par H. Spencer rend les études sociologiques très faciles ; spécialement s'il est uni à deux autres principes du même auteur : celui de l'unité d'évolution et celui de l'identité ou de la quasi-identité des sauvages contemporains et des hommes primitifs (§728, 731). Les récits d'un voyageur, plus ou moins authentiques, plus ou moins bien interprétés, nous font connaître les données dont disposait l'homme primitif ; et quand ils font défaut, notre imagination supplée ; ne pouvant obtenir le vrai, elle trouve le vraisemblable. Maintenant nous avons tout ce qu'il faut pour constituer la sociologie, puisqu'il nous suffit de tirer simplement les conséquences logiques de ces données, sans perdre notre temps à des recherches historiques, longues et difficiles.

§ 292. C'est ainsi que procède H. Spencer, par exemple pour découvrir l'origine et l'évolution de la religion. L'homme primitif nous apparaît comme un homme de science moderne, qui, dans son laboratoire, travaille à construire une théorie. L'homme primitif ne dispose que de matériaux imparfaits ; c'est pourquoi, malgré ses raisonnements rigoureusement logiques, il n'en peut tirer que des conclusions imparfaites. Mais il a des concepts philosophiques fort subtils. Par exemple, H. Spencer donne comme « une idée primitive », « que toute propriété caractéristique d'un agrégat est inhérente à chacune de ses parties intégrantes » (*Sociol.*, 154).

Qui veut connaître la valeur de cette théorie n'a qu'à répéter cette proposition à une personne d'entre les moins cultivées de notre société ; il verra immédiatement qu'elle ne comprend même pas ce qu'on veut lui dire. Et pourtant H. Spencer prétend qu'elle tire des conclusions logiques de cette proposition qu'elle ne comprend pas. « (154, p. 417) L'âme, présente dans le cadavre de l'homme mort conservé tout entier, est aussi présente dans les parties conservées de son corps. De là la foi aux reliques ». À coup sûr, notre auteur n'en a jamais parlé à quelque bonne femme catholique. La voie qu'il indique pourrait peut-être conduire à la foi aux reliques quelque philosophe épris de logique ; mais elle est entièrement étrangère à la foi populaire.

¹ Herbert SPENCER ; *Sociologie*, t. I, p. 145.

² Cf. §701, 711.

§ 293. De la sorte, sur quelques points, le procédé adopté par H. Spencer est semblable à celui dont use A. Comte. En général, on peut l'exprimer de la façon suivante. Nous avons deux choses, *P* et *Q*, dont il faut tenir compte pour déterminer l'organisation sociale *R*. On commence par affirmer que la chose *Q* détermine seule cette organisation ; puis on démontre que *P* détermine *Q*. De cette façon, la chose *Q* est éliminée, et c'est la chose *P* qui détermine exclusivement l'organisation sociale.



Figure 8

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

§ 294. Si *Q* désigne « les idées » et *P* « les sentiments », nous avons à peu près l'évolution des théories de A. Comte. Si *Q* désigne « les sentiments » et *P* « les idées », nous avons, toujours à peu près, l'évolution des théories de H. Spencer.

295. Ce que nous venons d'exposer est confirmé par les observations de John Stuart Mill, à propos de la controverse entre A. Comte et H. Spencer. Il dit : « (p. 109) ¹ Un examen impartial de ce qu'a écrit M. Comte ne fera pas découvrir qu'il ait rien omis de la somme de vérité contenue dans la théorie de Spencer. Il n'aurait pas dit, vraiment (ce que M. Spencer veut apparemment nous faire dire), que les effets qu'on peut historiquement rapporter à la religion, par exemple, n'ont pas été produits par la croyance en Dieu, mais par la vénération et par la crainte qu'il inspirait. Il aurait dit que la vénération et la crainte présupposent la croyance qu'il faut croire en un Dieu avant de pouvoir le craindre ou le vénérer ». Nous retrouvons là le procédé indiqué tout à l'heure. *P* est la croyance qu'il existe un Dieu ; *Q* indique les sentiments de crainte et de vénération ; *P* produit *Q*, et devient ainsi la cause déterminante des actions.

296. Il paraît absurde à un parfait logicien comme Mill, que l'on puisse éprouver un sentiment de crainte, s'il n'est logiquement déduit d'un sujet capable d'inspirer la crainte. Mill aurait dû se rappeler le vers de Stace ²

Primus in orbe deos fecit timor,

et il aurait vu qu'une voie diamétralement opposée à celle qu'il indique est parfaitement concevable ³. Cela posé, quelle est la voie suivie en réalité ? Ou mieux, quelles sont les

¹ J. S. MILL : Aug. Comte et le posit.

² STAT.; Theb., III, 661, ou Pétrone. Le scoliaste Lactance note, à propos de ce vers de Stace : *Primus in orbe deos fecit timor negat deos ulla re alia celebrari nisi timore mortalium. Ut Lucanus (1, 486) : « quae finxere timent »* et Petronius Arbiter istum secutus (fragm. XXVII, 1 B) : « *primus in orbe deos fecit timor* ». (Sic et Mintanor musicus : « *deum, doloris quem prima compunctio humani finxit generis* ».)

³ D'HOLBACH ; *Syst. de la nat.*, t. I, ch. XVIII «... (p. 448) C'est dans le sein de l'ignorance, des alarmes et des calamités que les hommes ont toujours puisé leurs premières notions sur la divinité... (p. 456) La

différentes voies suivies ? C'est aux documents historiques à nous l'enseigner, et nous ne pouvons y substituer notre fantaisie, prendre pour réel ce qui nous paraît vraisemblable. Il faut savoir comment les faits se sont passés et non comment ils auraient dû se dérouler, pour satisfaire un esprit rigoureusement logique ¹.

§ 297. En d'autres matières, Mill reconnaît très bien le rôle social des actions non-logiques ; mais il retire bientôt, du moins en partie, la concession qu'il a faite ; parce qu'au lieu de continuer à étudier ce qui est, il se met à rechercher ce qui *devrait* exister. C'est là un procédé général, employé par beaucoup d'auteurs, pour éliminer les actions non-logiques.

§ 298. Par exemple, dans son livre sur la *Liberté*, Mill écrit : « (p. 103) ²... les opinions des hommes sur ce qui est louable ou blâmable sont affectées par toutes les causes diverses qui influent sur leurs désirs à propos de la conduite des autres, causes aussi nombreuses que celles qui déterminent leurs désirs sur tout autre sujet. Quelquefois c'est leur raison ; d'autres fois leurs préjugés ou leurs superstitions ; souvent leurs sentiments sociables, pas très rarement leurs penchants antisociaux, leur envie ou leur jalousie, leur arrogance ou leur mépris. Mais le plus souvent l'homme est guidé par son propre intérêt, légitime ou illégitime. Partout où il y a une classe dominante, presque toute la morale publique dérive des intérêts de cette classe ».

À part quelques restrictions, tout cela est bien dit et exprime à peu près les faits. Mill aurait pu continuer dans cette voie ; et puisque son étude portait sur la *Liberté*, Il aurait pu rechercher dans quelle relation elle se trouvait avec les motifs qu'il attribuait aux actions humaines. Il aurait ainsi fait une découverte ; il aurait vu qu'il procédait d'une façon contradictoire, en tâchant, pour autant que cela lui était possible, de faire passer le pouvoir politique au *plus grand nombre*, et en défendant une certaine *Liberté*, qui était incompatible avec les préjugés, les sentiments, les intérêts, etc., de ce *plus grand nombre*. Cette découverte lui aurait aussi permis de faire une prévision ; ce qui est le but essentiel de la science. Il aurait pu prévoir que la *Liberté*, telle qu'il la concevait, devait aller en diminuant, parce qu'elle était contraire aux motifs qu'il considérait comme déterminant les désirs de la classe qui était sur le point de devenir dominante.

§ 299. Mais Mill s'occupait moins de ce qui était, que de ce qui devait être. Il nous dit : « (p. 109) Un homme ne peut pas, en bonne justice, être obligé d'agir ou de s'abstenir, parce que ce serait meilleur pour lui, parce que cela le rendrait plus heureux, ou parce que dans l'opinion des autres, ce serait sage ou même juste. Ce sont de bonnes raisons pour lui faire des remontrances, pour raisonner avec lui, pour le convaincre ou pour le supplier, mais non pour le contraindre ou pour lui causer aucun dommage s'il passe outre [**voir : (§ 299 note 1)**] ».

première théologie de l'homme lui fit d'abord craindre et adorer les éléments mêmes, des objets matériels et grossiers... ».

¹ Cicéron exprimait déjà l'opinion que les pratiques de la divination avaient été acceptées par les anciens, comme faits plutôt que comme conséquences de raisonnements. *De div.*, I, 3, 4 : Atque haec, ut ego arbitror, veteres, rerum magis eventis moniti, quam ratione docti probaverunt. Cela arrive très souvent ; le fait, l'action non-logique précède ; puis vient l'explication du fait, le vernis logique.

² J. S. MILL; *La Liberté*. Les restrictions dont parle le texte se rapportent à l'usage de termes peu précis, comme : intérêts *légitimes* ou *illégitimes*. Mais on ne saurait en rejeter la faute spécialement sur Mill, car c'est celle de presque tous les auteurs qui traitent de cette matière.

Il se peut que ce soit une *bonne justice* ; mais ce n'est malheureusement pas celle de nos maîtres, qui nous gratifient chaque année de nouvelles lois, précisément pour empêcher de faire ce que Mill disait qu'on devait laisser faire. Son prêche a donc été parfaitement inutile.

§ 300. Chez certains auteurs, la partie des actions non-logiques disparaît entièrement, ou plutôt est considérée seulement comme la partie exceptionnelle du mal. La logique seule constitue un moyen de progrès humain ; elle est synonyme de « bien », de même que tout ce qui n'est pas logique est synonyme de « mal ». Ne vous laissez pas induire en erreur par le nom de *logique*. Cette croyance n'a rien à faire avec la science logico-expérimentale : et le culte de la raison peut aller de pair avec un autre culte religieux quelconque, y compris celui des fétiches.

§ 301. Condorcet s'exprime ainsi : « (p. 250) ¹ Ainsi une connaissance générale des droits naturels de l'homme, l'opinion même que ces droits sont inaliénables et imprescriptibles, un vœu fortement prononcé pour la liberté de penser et d'écrire, pour celle du commerce et de l'industrie, pour le soulagement du peuple,... l'indifférence pour les religions, placées enfin au nombre des superstitions ou des inventions politiques, [le pauvre homme ne s'aperçoit pas que son adoration du Progrès est une religion !] la haine de l'hypocrisie et du fanatisme, le mépris des préjugés, le zèle pour la propagation des lumières,... devinrent la profession commune, le symbole de tous ceux qui n'étaient ni machiavélistes ni imbéciles ». L'auteur, qui prêche la tolérance religieuse, ne s'aperçoit pas qu'il donne une preuve d'intolérance, en traitant les dissidents de sa religion du *Progrès* comme les orthodoxes ont toujours traité les hérétiques. Il est vrai qu'il estime avoir raison et pense que ses adversaires ont tort, parce que sa religion est bonne et la leur mauvaise ; mais c'est justement ce que ceux-ci disent, en intervertissant les termes.

§ 302. Nous trouvons, chez Condorcet et chez d'autres auteurs, ses contemporains, des maximes que répètent aujourd'hui encore les humanitaires fanatiques. Condorcet dit ensuite ²: « (p. 292) Toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques. Il n'existe ni un système religieux, ni une extravagance surnaturelle, qui ne soit fondée sur l'ignorance des lois de la nature ». Mais lui-même fait preuve de cette ignorance, quand il veut nous faire avaler des absurdités comme la suivante ³ : « (p. 345) Quelle est l'habitude vicieuse, l'usage contraire à la bonne foi, quel est même le crime, dont on ne puisse montrer l'origine, la cause première, dans la législation, dans les institutions, dans les préjugés du pays où l'on observe cet usage, cette habitude, où ce crime s'est commis ? » Il conclut enfin : « (p. 346) que la nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu ».

§ 303. De semblables idées sont communes parmi les philosophes français de la fin du XVIII^e siècle. Pour eux, tout bien vient de la « raison » ; tout mal, de la « superstition ». D'Holbach [voir : (§ 303 note 1)] voit dans l'« erreur », la source de tous les maux humains.

¹ CONDORCET; *Esq. d'un tab. hist. des pr. de l'esp. hum.* – 9^e époque.

² CONDORCET ; *loc. cit.* – 9^e époque.

³ CONDORCET; *loc. cit.* – 10^e époque.

C'est resté un dogme pour la sacro-sainte religion humanitaire ¹ dont les « intellectuels » sont les prêtres.

§ 304. Tous ces gens ne s'aperçoivent pas que le culte de la *Raison*, de la *Vérité*, du *Progrès* et d'autres entités semblables, fait partie, comme tous les cultes, des actions non-logiques. Il est né, s'est développé et continue à prospérer, pour combattre les autres cultes ; de même que dans la société païenne, les cultes orientaux surgirent par réaction contre le culte polythéiste gréco-romain.

Un même courant d'actions non-logiques se manifestait alors par le taurobole et le criobole, par le culte de Mithra, par l'importance accrue des mystères, par le néoplatonisme, par le mysticisme et finalement par le christianisme, qui devait l'emporter sur les cultes rivaux, tout en leur empruntant beaucoup. De même, vers la fin du XVIII^e siècle et le commencement du XIX^e un même courant d'actions non-logiques se manifeste par le théisme des philosophes, les divagations sentimentales de Rousseau, le culte de la *Raison*, de l'*Être suprême*, le culte décadaire, la théophilanthropie, dont la religion *positiviste* de A. Comte n'est en somme qu'un simple rameau, la religion saint-simonienne, la religion pacifiste, et d'autres qui existent encore de notre temps.

Ces considérations font partie d'un ordre beaucoup plus étendu, qui est proprement celui de l'*aspect subjectif* des théories, indiqué au §13. C'est-à-dire qu'en général il faut se demander pourquoi et comment les sujets produisent et acceptent certaines théories. En particulier, après avoir déterminé l'un de leurs buts, qui est de donner le caractère logique aux actions qui ne l'ont pas, il faut rechercher par quels moyens on atteint ce but. Au point de vue objectif, l'erreur des raisonnements indiqués tout à l'heure consiste à donner une réponse *a priori* aux questions du §14, et à croire qu'il suffit qu'une théorie soit d'accord avec les faits, pour qu'elle soit utile à la société. Il s'y ajoute d'habitude l'erreur de considérer les faits, non pas comme ils sont en réalité, mais tels que se les figure la fantaisie exaltée d'un auteur.

§ 305. L'induction suivie jusqu'à présent nous a fait voir, dans quelques cas particuliers, qu'il existe une tendance à éliminer la considération des actions non-logiques, considération qui s'impose pourtant à l'esprit de qui entreprend de raisonner sur les sociétés humaines ; elle nous montre en outre que la question n'est pas de petite importance. C'est pourquoi nous devons nous en occuper maintenant avec soin et d'une façon générale. Plus loin, au chapitre IX, nous aurons à envisager un sujet plus général encore, soit les raisonnements variables auxquels sont enclins les hommes, poussés par certains de leurs sentiments, et leur manie de recouvrir les actions non-logiques d'un vernis logique.

Cette manière de suivre la méthode inductive fait que le problème particulier se présente à nous avant le problème général ; puis, étudier d'abord le problème particulier a cet inconvénient de nous obliger à répéter des choses que nous exposons ici ; mais d'autre part, l'induction a cet avantage de rendre plus clair et plus aisé le sujet qu'on étudie.

¹ ELIE RECLUS ; *Les prim.* « (p. 161) Puisque la moralité, au moins dans ses lignes générales, se mesure au développement de l'intelligence, on ne s'étonnera pas de la trouver ici [chez les Peaux-Rouges] à ses rudiments ».

§ 306. Donc, procédons maintenant à l'étude des moyens par lesquels on élimine les actions non-logiques, pour ne conserver que les logiques ; et, comme d'habitude, commençons par classer les objets que nous voulons étudier.

CLASSE A. On suppose que les principes ¹ des actions non-logiques sont dénués de toute réalité objective (§307-318).

Genres.

- I. On les néglige entièrement (§307-308).
- II. On les considère comme des préjugés absurdes (§309-311).
- III. On les considère comme des artifices (§312-318).

CLASSE B. On suppose que les principes des actions non-logiques participent peu ou beaucoup à la réalité objective (§319-351).

Genres et sous-genres.

Genre I. La réalité objective est entière et directe (§319-338).

- (I alpha ∞) Préceptes avec sanction en partie imaginaire (§321-333).
- (I bêta β) Intervention d'un dieu personnel ou d'une abstraction personnifiée (332-333).
- (I gamma) À la simple intervention considérée dans le sous-genre précédent, on ajoute des légendes et des déductions logiques (§334).
- (I delta) La réalité est assimilée à une entité métaphysique (§335-336).
- (I epsilon) La réalité se trouve dans l'accord des principes avec certains sentiments (§337-338).

Genre II. La réalité objective n'est ni entière ni directe. On la trouve indirectement dans des faits qui sont réputés mal observés ou mal connus (§339-350).

- (II alpha ∞) On suppose que les hommes font des observations imparfaites, dont ils déduisent logiquement les conséquences (§340-346).
- (II bêta β) Un mythe est le reflet d'une réalité historique cachée de diverses manières, ou bien une simple imitation (§347-349).
- (II gamma) Un mythe se compose de deux parties : d'un fait historique et d'une adjonction imaginaire (§350).

Genre III. Les principes des actions non-logiques ne sont que des allégories (§351-352).

¹ On indique ici par *principe* la cause attribuée aux actions.

CLASSE C. On suppose, on croit que les actions non-logiques n'ont aucun effet sur le *Progrès*, ou qu'elles s'y opposent, qu'elles sont donc à éliminer d'une étude qui n'a en vue que le *Progrès* (§353-356).

Examinons ces diverses catégories.

§ 307. A-I. On peut négliger entièrement les actions non-logiques comme n'appartenant pas à la réalité. C'est ce que fait le Socrate de Platon ¹, à propos du culte national. On lui demande ce qu'il pense du rapt d'Orithye, fille d'Erechthée, commis par Borée. Il répond en repoussant d'abord l'interprétation logique des gens qui veulent trouver un fait réel dans le mythe (II gamma) ; puis il exprime l'avis que ces recherches sont aussi subtiles qu'inutiles, et s'en remet à la croyance populaire sur ce point. C'est à elle que se référerait l'oracle de Delphes [voir : (§ 307 note 2)], quand il prescrivait comme meilleur moyen d'honorer les dieux, celui de suivre l'usage de la cité à laquelle on appartenait. Il n'entendait pas le moins du monde dire que ces usages correspondaient à des choses irréelles ; mais en fait, c'était comme s'ils avaient été tels, puisqu'ils étaient entièrement soustraits aux vérifications imposées aux faits réels. Il convient d'ajouter que cette façon de considérer les croyances conduit souvent à les envisager comme des actions non-logiques, que l'on ne cherche pas à expliquer, que l'on accepte sans autre, comme elles sont, en cherchant seulement quelles relations elles peuvent avoir avec d'autres faits sociaux. Cette attitude est celle de nombreux hommes d'État, soit ouvertement, soit secrètement.

§ 308. Ainsi, dans l'ouvrage de Cicéron *De Natura Deorum*, le pontife Cotta sépare l'homme d'État du philosophe. Comme pontife, il proteste qu'il défendra toujours les croyances, le culte, les cérémonies et la religion des ancêtres, et que jamais aucun discours d'homme de science ou d'ignorant ne lui fera changer d'avis. Il est persuadé que Romulus a fondé Rome par les auspices et Numa par le culte ². « Voilà, Balbus, ce que je pense personnellement et comme pontife. Fais donc que je sache ce que tu penses ; car de toi, philosophe, je dois recevoir la religion en vertu de la raison ; tandis que de nos ancêtres, même sans aucune raison, je la dois croire ». Il est ici manifeste que, comme pontife, il se place volontairement en dehors de la réalité logique ; ce qui a pour conséquence ou bien que cette réalité n'existe pas, ou bien qu'elle est du genre des principes des actions non-logiques ³.

309. A II. On peut ne prendre garde qu'à la forme des actions non-logiques, et ne la tenant pas pour raisonnable, les considérer comme d'absurdes préjugés, dignes tout au plus d'être étudiés au point de vue pathologique, comme de véritables maladies de la race humaine. Beaucoup d'auteurs ont adopté cette attitude, à l'égard des formalités légales et des formalités politiques, et surtout à l'égard des religions et encore plus des cultes. Telle est encore l'attitude de notre anti-cléricalisme, en face de la religion chrétienne ; ce qui révèle, chez ces sectaires, une grande ignorance, unie à un esprit étroit et incapable de comprendre les phénomènes sociaux.

Nous avons vu déjà, dans les œuvres de Condorcet (§301 et sv.) et de D'Holbach (§296², 303), des types de cette façon de raisonner ; et si c'était utile, on pourrait ajouter beaucoup

¹ *Phaedr.*, p. 229.

² CIC. ; *De nat. deor.*, III, 2, 6. CIC. ; *De div.*, II, 12, 28 : Ut ordiar ab aruspicina, quam ego reipublicae causa, communisque religionis, colendam censeo ; (sed soli sumus ; licet verum exquirere sine invidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti).

³ *Principe* signifie ici : *cause* attribuée aux actions.

d'autres citations à celles-ci. Un type extrême se voit dans les dissertations que soutiennent certaines personnes, pour rendre une religion plus *scientifique* (§15), et qui partent de l'idée qu'une religion qui n'est pas scientifique est absurde ou blâmable. C'est ainsi qu'autrefois on chercha à éliminer, par des interprétations subtiles, les parties qu'on estimait non-logiques, dans les légendes et dans le culte des dieux du paganisme. Ainsi procédèrent les protestants, au temps de la Réforme ; aujourd'hui, les protestants libéraux renouvellent leurs efforts en invoquant une pseudo-expérience. Ainsi procèdent les modernistes à l'égard du catholicisme ; ainsi se comportent les radicaux-socialistes, à l'égard du marxisme.

§ 310. Celui qui estime absurdes certaines actions non-logiques, peut avant tout s'en tenir à en considérer le côté ridicule ; et c'est une arme souvent efficace pour combattre la foi qui naît de ces actions. De Lucien à Voltaire, elle fut souvent employée contre les religions existantes. Comme exemple, voyons l'opinion qu'exprime Voltaire, au sujet de la religion romaine.

Dans un article où les erreurs historiques abondent, il dit [**voir** : ([§ 310 note 1](#))] : « (p. 289) Je suppose que (p. 290) César, après avoir conquis l'Égypte, voulant faire fleurir le commerce dans l'empire romain, eût envoyé une ambassade à la Chine... L'empereur Iventi, premier du nom, régnait alors... Après avoir reçu les ambassadeurs de César avec toute la politesse chinoise, il s'informe secrètement, par ses interprètes, des usages, des sciences, et de la religion de ce peuple romain... Il apprend que cette nation entretient à grands frais un collège de prêtres, qui savent au juste le temps où il faut s'embarquer, et où l'on doit donner bataille, par l'inspection du foie d'un bœuf, ou par la manière dont les poulets mangent de l'orge. Cette science sacrée fut apportée autrefois aux Romains par un petit dieu nommé *Tagès*, qui sortit de terre en Toscane. Ces peuples adorent un dieu unique qu'ils appellent toujours *Dieu très grand et très bon*. Cependant ils ont bâti un temple à une courtisane nommée *Flora*, et les bonnes femmes de Rome ont presque toutes chez elles de petits dieux pénates hauts de quatre à cinq pouces. Une de ces petites divinités est la déesse des tétons, l'autre celle des fesses... L'empereur se met à rire : les tribunaux de Nankin pensent d'abord avec lui que les ambassadeurs romains sont des fous ou des imposteurs... mais comme l'empereur est aussi juste que poli, il a des conversations particulières avec les ambassadeurs... On lui avoue que le collège des augures a été établi dans les premiers temps de la barbarie, qu'on a laissé subsister une institution ridicule devenue chère au peuple longtemps grossier, que tous les honnêtes gens se moquent des augures ; que César ne les a jamais consultés ; qu'au rapport d'un très grand homme, nommé Caton, jamais augure n'a pu parler à son camarade sans rire ; et qu'enfin Cicéron, le plus grand orateur et le meilleur philosophe de Rome, vient de faire contre les augures un petit ouvrage intitulé *De la divination*, dans lequel il livre à un ridicule éternel tous les auspices, toutes les prédictions, et tous les sortilèges dont la terre est infatuée. L'empereur de la Chine a la curiosité de lire ce livre de Cicéron ; ses interprètes le traduisent ; il admire le livre et la république romaine ».

§ 311. Quant à cet ouvrage et à d'autres semblables, il faut prendre garde de ne pas tomber dans l'erreur que nous relevons au sujet des actions non-logiques ¹. La valeur intrinsèque de ces ouvrages peut être nulle, au point de vue de la vérité expérimentale, et leur valeur polémique très grande. Ce sont là des choses qu'il faut toujours distinguer. Il peut en outre y avoir une certaine valeur intrinsèque, qui a les origines suivantes. Un ensemble d'actions non-logiques peut convenir pour atteindre un but donné, sans que proprement

¹ Cette observation et la suivante sont à la vérité étrangères au présent chapitre, et n'ont d'autre fin que de combattre l'habitude de supposer ce que l'auteur ne dit pas (§41, 74 et sv.).

aucune d'elles, séparée des autres, convienne à ce but. Certaines actions ridicules peuvent être éliminées de cet ensemble, sans qu'il devienne moins efficace. Pourtant, en raisonnant ainsi, il faut prendre garde de ne pas répéter le sophisme de l'homme auquel on pouvait enlever tous les cheveux, sans qu'il fût chauve, parce que cela était vrai pour un seul cheveu.

§ 312. A-III. Après avoir posé, comme précédemment, que certaines actions ne sont pas logiques, et voulant toutefois les rendre telles, c'est-à-dire voulant que toute action humaine soit accomplie au nom de la logique, on peut affirmer que l'institution de certaines actions non-logiques est due à des personnes qui voulaient, de cette manière, obtenir leur avantage ou celui de l'État, d'une société donnée, du genre humain. Ainsi, les actions intrinsèquement non-logiques sont transformées en actions logiques, par rapport au but que l'on veut atteindre.

Celui qui suit cette voie à l'égard des actions que l'on estime utiles à la société, s'éloigne du cas extrême indiqué au §14, dans lequel on affirme que seules, les théories d'accord avec les faits (logico-expérimentales) peuvent être utiles à la société. Il reconnaît qu'il y a des théories qui ne sont pas logico-expérimentales, et sont toutefois utiles à la société ; mais il ne peut se résigner à accepter qu'elles soient nées spontanément des actions non-logiques. Non, toutes les actions doivent être logiques ; donc ces théories sont, elles aussi, le fruit d'actions logiques. Celles-ci ne peuvent avoir les théories pour origine, puisqu'il est reconnu que cette origine n'est pas d'accord avec l'expérience ; mais leur but peut être le même que celui des théories dont l'expérience nous enseigne l'utilité ¹ pour la société. Nous avons donc la solution suivante : « Les théories qui ne sont pas d'accord avec les faits peuvent être utiles à la société, et sont par conséquent logiquement établies pour atteindre ce but ».

On remarquera que si l'on substituait, dans cette proposition, le mot *conservées* à *établies*, elle posséderait parfois une partie, grande ou petite, qui serait d'accord avec la réalité (§316).

§ 313. L'idée que les actions non-logiques ont été logiquement établies en vue d'un certain but, est admise par un très grand nombre d'auteurs.

Même Polybe [**voir** : (§ 313 note 1)], qui est pourtant un auteur d'une grande sagacité, parle de la religion des Romains comme si elle devait son origine à des artifices.

Et pourtant lui-même a reconnu que les Romains sont arrivés à constituer leur république, non par des choix raisonnés, mais en se laissant guider par les événements ².

§ 314. Comme type de cette interprétation, on peut citer la manière dont Montesquieu envisage la religion romaine ³. « (p. 179) Ce ne fut ni la crainte, ni la piété, qui établit la religion chez les Romains, mais la nécessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une... Je

¹ Les termes *utile*, *utilité* sont pris, ici et dans la suite, au sens qu'ils ont ordinairement. Une chose *utile* à une société sera celle qui est apte à accroître la prospérité économique et politique, de cette société. Plus loin, au chapitre XII, nous reviendrons sur ce sujet.

² POLYB.; VI, 11. Il compare la république de Lycurgue à celle des Romains. Il croit que Lycurgue est un personnage réel, et qu'il a institué sa république avec un but prédéterminé. Puis il ajoute : « Les Romains ont atteint le même but en constituant leur république. Ce ne fut pas par des raisonnements ([En Grec]), mais instruits par de nombreuses luttes et les événements, qu'ils atteignirent le même but que Lycurgue, en choisissant toujours le mieux, et qu'ils constituèrent la meilleure de nos républiques ».

³ MONTESQ. ; Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, lue à l'académie de Bordeaux le 18 juin 1716 ; dans Grand. et déc. des Rom., Lettres pers. et œuvres choisies. Firmin Didot, Paris, 1866.

trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux des autres peuples, que les premiers firent la religion pour l'État, et les autres l'État pour la religion. Romulus, Tatius et Numa asservirent les dieux à la politique : le culte et les cérémonies qu'ils instituèrent furent trouvés si sages, que, lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion fut le seul dont ce peuple, dans sa fureur pour la liberté, n'osa s'affranchir ».

« Quand les législateurs romains établirent la religion, ils ne pensèrent point à la réformation des mœurs, ni à donner des principes de morale,... Ils n'eurent donc d'abord qu'une vue générale, qui était d'inspirer à (p. 180) un peuple qui ne craignait rien, la crainte des dieux, et de se servir de cette crainte pour le conduire à leur fantaisie ».

Plus loin: « (p. 181) C'était, à la vérité, une chose très-extravagante de faire dépendre le salut de la république de l'appétit sacré d'un poulet, et de la disposition des entrailles des victimes ; mais ceux qui introduisirent ces cérémonies en connaissaient bien le fort et le faible, et ce ne fut que par de bonnes (p. 182) raisons qu'ils péchèrent contre la raison même. Si ce culte avait été plus raisonnable, les gens d'esprit en auraient été la dupe aussi bien que le peuple, et par là on aurait perdu tout l'avantage qu'on en pouvait attendre... ».

§ 315. Il est singulier que Voltaire et Montesquieu aient suivi des voies opposées, mais également erronées, et qu'aucun des deux n'ait pensé à un développement spontané d'actions non-logiques.

§ 316. Le genre d'interprétation que nous examinons ici contient parfois une part de vérité, non quant à l'origine des actions non-logiques, mais à l'égard du but auquel elles peuvent tendre, lorsqu'elles sont devenues usuelles. Alors il est naturel que les gens avisés s'en servent à leurs propres fins, comme ils se servent de n'importe quelle autre force sociale. L'erreur consiste à croire que ces forces aient été créées artificiellement (§312) [voir : [§ 316 note 1](#)].

Un exemple contemporain fera mieux comprendre le fait. Il y a certainement des charlatans qui tirent avantage du spiritisme ; mais il serait absurde de supposer que seuls les artifices des charlatans aient produit le spiritisme.

§ 317. La théorie de Van Dale, qui ne voit autre chose que des artifices, dans les oracles des Gentils, fait partie de ce genre d'interprétations. Eusèbe oscille entre cette interprétation et celle qui veut que les oracles soient œuvre des démons. De semblables mélanges d'interprétations sont fréquents. Nous reviendrons sur ce sujet.

§ 318. Font encore partie de ce genre les interprétations qui placent les actions non-logiques parmi les conséquences d'une doctrine exotérique, qui sert à masquer une doctrine ésotérique. Ainsi, les actions apparemment non-logiques sont en réalité logiques. Comme exemple, rappelons le suivant, emprunté au *Dialogo dei massimi sistemi* de Galilée: « (p. 15) *Salviati*. Que les Pythagoriciens eussent en très grande estime la science des nombres... je le sais fort bien, et je ne serais pas loin de porter là-dessus le même jugement ; mais que les mystères au nom desquels Pythagore et sa secte avaient en si grande vénération la science des nombres, soient les absurdités dont écrit et parle le vulgaire, je n'y crois en aucune manière ; car je sais au contraire qu'afin que les choses admirables ne fussent pas exposées

aux disputes et au mépris de la plèbe, ils condamnaient comme un sacrilège la publication des propriétés les plus cachées des nombres et des quantités incommensurables et irrationnelles qu'ils étudiaient, et prêchaient que celui qui les avait révélées était tourmenté dans l'autre monde. Je pense que certain d'entre eux, pour jeter de la poudre aux yeux de la plèbe, et se débarrasser de ses demandes, lui disait que leurs mystères des nombres étaient ces enfantillages qui se répandirent ensuite parmi le peuple ; cela avec une malice et une perspicacité semblables à celle du jeune homme sagace (p. 16) qui, pour échapper à l'importunité – je ne sais si c'était de sa mère ou de sa femme curieuse, qui l'obsédait pour qu'il lui confiât les secrets du Sénat, – composa cette histoire qui la ridiculisa ensuite, ainsi que beaucoup d'autres femmes, à la grande joie du Sénat ».

Que les Pythagoriciens aient parfois caché leur doctrine, cela paraît certain. Mais il ne semble pas du tout que ce fût le cas pour leurs idées sur la perfection de certains nombres ; et en cela Galilée est dans l'erreur (§960 et sv.)

§ 319. (B-I) Ce cas extrême reconnaît la nature des actions non-logiques, et ne devrait donc pas figurer parmi les procédés tendant à faire paraître logiques les actions non-logiques ; mais nous devons le considérer comme un point de départ de beaucoup de ces procédés. C'est donc pour ce motif que nous en traitons maintenant.

On observe ce genre dans les actions religieuses accomplies par qui est animé d'une foi aveugle. Dans ce cas, elles ne diffèrent que peu ou pas du tout des autres actions logiques. Celui qui est persuadé que pour obtenir une bonne navigation, il faut sacrifier à Poséidon et avoir un navire qui ne fasse pas eau, accomplit le sacrifice et aveugle les voies d'eau, exactement de la même façon.

§ 320. Il faut remarquer que ces doctrines s'approchent parfois plus que d'autres des doctrines scientifiques, dont elles ne diffèrent que par une adjonction : celle de la réalité d'un principe imaginaire ; tandis que beaucoup d'autres, outre cette adjonction, diffèrent des doctrines scientifiques par leurs déductions fantaisistes ou dépourvues de toute précision.

§ 321. (B-I ∞) Ce genre comprend des interprétations obtenues par une adjonction au type simple du précepte sans sanction ou *tabou*. Le type simple ne fait pas partie du genre, parce qu'il ne repousse pas, mais admet la considération des actions non-logiques ; c'est même justement dans ce type simple qu'elles se voient le mieux.

§ 322. S. Reinach écrit ¹ : « (p. 1) Un tabou est une interdiction ; un objet tabou ou taboué est un objet interdit. L'interdiction peut porter sur le contact corporel ou sur le contact visuel ; elle peut aussi soustraire l'objet tabou à ce genre particulier de violation qui consiste à le nommer... on trouve des interdictions analogues en Grèce, à Rome et chez un grand nombre de peuples, où on les explique généralement par l'idée que la connaissance d'un nom permettait (p. 2) d'évoquer, dans une intention nocive, la puissance qu'il désigne. Cette explication a pu être vraie à certaines époques, mais n'est sans doute pas primitive ; à l'origine, c'est la sainteté même du nom qui est redoutée, au même titre que le contact d'un objet tabou ».

¹ S. REINACH; (*Cultes, mythes et relig.*, t. I.

Reinach a raison d'envisager comme une adjonction la considération du pouvoir que la connaissance du nom donnerait sur la chose ; mais la considération de la sainteté est aussi une adjonction. Bien plus, la majeure partie de ceux qui respectèrent ce tabou ne savaient peut-être pas ce qu'était l'abstraction qu'on appelle sainteté. Pour eux, le tabou est simplement une action non-logique ; c'est la répugnance à toucher, à regarder, à nommer la chose tabou. On cherche ensuite à expliquer, à justifier cette répugnance ; et alors on invente ce pouvoir dont parle Reinach : la sainteté.

Notre auteur continue : « (p. 2) La notion du tabou est plus étroite que celle de l'interdiction. Le premier caractère qui les distingue, c'est que le tabou n'est jamais motivé ». Parfaitement ; voilà bien le caractère des actions non-logiques ; mais c'est justement pourquoi Reinach ne devait pas, dans un cas spécial, *motiver* le tabou par la considération de la sainteté.

Reinach continue: « (p. 2...) on énonce la défense en sous-entendant la cause, qui n'est autre que le *tabou* lui-même, c'est-à-dire l'annonce d'un péril mortel ». Ainsi, il retire la concession qu'il a faite, et veut rentrer dans le domaine des actions logiques.

On ne sous-entend pas la *cause*. Le tabou consiste dans la répugnance absolue de faire une certaine chose. Si nous en voulons un exemple parmi nos contemporains, regardons certaines personnes sensibles qui, pour rien au monde, ne voudraient égorger un poulet. Là, il n'y a pas de cause ; il y a une répugnance, et cela suffit pour empêcher d'égorger le poulet. Ensuite, on ne sait pas pourquoi Reinach veut que la peine de la transgression du tabou soit toujours un péril mortel. Lui-même donne des exemples du contraire ; tel celui que nous rappellerons tout à l'heure. En continuant son exposé, Reinach rentre de nouveau dans le domaine des actions non-logiques, et observe que « (p. 2) Les *tabous* qui se sont perpétués dans les civilisations contemporaines sont souvent énoncés avec des motifs à l'appui ; mais ces motifs ont été imaginés à une date relativement récente [on ne saurait mieux dire] et portent le cachet d'idées modernes. Ainsi l'on dira : « Parler bas dans une chambre mortuaire [voilà un tabou dont rien n'indique que la sanction fût un péril mortel], pour ne pas manquer au respect dû à la mort », alors que le *tabou* primitif consiste à fuir non seulement le contact, mais le voisinage d'un cadavre [les preuves d'un péril mortel font toujours défaut]. Cependant, même aujourd'hui, dans l'éducation des enfants, on énonce des *tabous* sans les motiver, ou en se contentant de spécifier le genre d'interdiction : « Ne lève pas la chemise, parce que c'est inconvenant ». Hésiode, dans *Les travaux et les jours* (v. 725), interdit de lâcher l'eau en se tournant vers le soleil, mais n'allègue pas les motifs de cette défense [type de l'action non-logique] ; la plupart des *tabous* relatifs aux bienséances se sont transmis de siècle en siècle sans considérants ». Et sans la menace d'un péril mortel !

Ici nous avons envisagé les sanctions du tabou comme un moyen de rendre logiques les actions non-logiques ; plus loin nous les considérerons comme un moyen employé pour persuader d'observer le tabou.

Il convient de mettre avec les tabous d'autres phénomènes semblables, où l'interprétation logique est réduite au minimum.

323. W. Marsden ¹ dit des mahométans de Sumatra: « (p. 100) Plusieurs de ceux qui professent cette religion ne se mettent nullement en peine de ses préceptes, ou même ne les

¹ W. MARSDEN ;.Hist. de Sumat., t. II

connaissent pas. Un Malais reprochait à un homme du *Passumah* l'ignorance totale de la religion dans laquelle sa nation était plongée : « Vous honorez – lui disait-il – les tombeaux de vos ancêtres : quelle raison avez-vous de supposer que vos ancêtres peuvent vous donner quelque assistance ? » « Cela peut être vrai – répondit l'autre – mais quelle raison avez-vous vous-même d'attendre l'assistance d'Allah (Dieu) et de Mahomet ? » « N'avez-vous pas lu – répliqua le Malais – ce qui est écrit dans un livre ? N'avez-vous pas entendu parler du *Koran* ? » L'habitant du *Passumah*, sentant son infériorité, se soumit à la force de cet argument ». Nous verrons plus loin d'autres cas semblables (§1430 et sv.). Ceci est la semence qui germe et donne de copieuses moissons d'interprétations logiques, dont nous trouverons une partie dans les autres sous-genres.

§ 324. Le précepte est semblable au tabou. Le premier peut être donné sans sanction: « Fais cela ». C'est ainsi une simple action non-logique. Déjà quand on dit : « Tu dois faire cela », il y a un petit, quelquefois très petit essai d'explication. Elle est contenue dans le terme Tu dois, qui rappelle l'entité mystérieuse du *Devoir*. Souvent on ajoute une sanction réelle ou imaginaire, et l'on a des actions effectivement logiques, ou qu'on fait seulement passer pour telles. Par conséquent, seule, une partie des préceptes peut prendre place parmi les choses que nous classons maintenant.

§ 325 En général, on peut distinguer les préceptes de la façon suivante.

(a) *Précepte pur, sans motif ni démonstration*. La proposition n'est pas elliptique. On ne donne pas de démonstration, parce qu'il n'y en a pas ou qu'elle n'est pas réclamée. On a ainsi le type pur des actions non-logiques. Mais les hommes ont une telle manie d'explications logiques, qu'habituellement ils en ajoutent une, même si elle est puérite. « Fais cela » est un précepte. Si l'on demande: « Pourquoi dois-je faire cela ? », on répond par exemple: « Parce qu'on fait ainsi ¹ ». C'est une adjonction logique de bien peu de valeur, excepté quand la transgression de l'usage emporte une peine : mais, dans ce cas, la peine est le motif logique, et non plus l'usage.

§ 326. (b) *La démonstration est elliptique*. Il y a une démonstration, valable ou non ; elle a été supprimée, mais peut être rétablie. La proposition n'a que l'apparence d'un précepte. On peut supprimer les termes : tu dois, il faut, ou autres semblables, et ramener le précepte à un théorème expérimental ou pseudo-expérimental, la conséquence étant engendrée par l'action sans intervention étrangère. Le type de ce genre de préceptes est le suivant : « Pour obtenir *A*, il faut faire *B* »; ou bien, sous forme négative : « Si l'on ne veut pas *A*, on ne doit pas faire *B* ». La première proposition est équivalente à la suivante : « Quand on a fait *B*, il en résulte *A* » ; de même pour la seconde.

§ 327. Si *A* et *B* sont tous deux des choses réelles, et si vraiment leur lien est logico-expérimental, on a des propositions scientifiques. Elles sont étrangères aux choses que nous classons maintenant. Si le lien n'est pas logico-expérimental, ce sont des propositions pseudo-scientifiques. Une partie sert à rendre logiques des actions non-logiques. Par

¹ [NOTE DU TRADUCTEUR]. C'est l'argument le plus commun et le plus persuasif en matière de mode. C'est celui que les hommes donneraient à un grand nombre de leurs actions, si on leur en demandait les motifs.

exemple, si *A* est une bonne navigation et *B*, les sacrifices à Poséidon, le lien est imaginaire, et l'action non-logique *B* est justifiée par ce lien qui l'unit à *A*. Mais si, au contraire, *A* est une bonne navigation et *B* la construction défectueuse du navire, nous avons seulement une proposition scientifique erronée, puisque la construction défectueuse n'est pas une action non-logique ¹.

§ 328. Si *A* et *B* sont tous deux imaginaires, nous sommes entièrement en dehors du domaine expérimental, et nous n'avons pas à parler de ces propositions. – Si *A* est imaginaire et *B* une chose réelle nous avons des actions non-logiques *B*, justifiées par le prétexte *A*.

§ 329. (c) *La proposition est réellement un précepte*, mais on y ajoute une sanction réelle, due à une cause étrangère et réelle. On a ainsi des actions logiques. On fait la chose pour éviter la sanction.

§ 330. (d) *La proposition est comme précédemment un précepte, mais la sanction est imaginaire* ou imposée par une puissance imaginaire. Nous avons des actions non-logiques, justifiées par cette sanction. De plus amples explications seront données dans la suite (chap. IX).

§ 331. Les termes du langage ordinaire ont rarement un sens bien défini. Le terme *sanction* peut avoir un sens plus ou moins large. Ici nous l'avons pris dans un sens restreint. Si on voulait le prendre dans un sens large, on pourrait dire que la sanction existe toujours. Par exemple, pour les propositions scientifiques, la sanction pourrait être le plaisir de bien raisonner, le désagrément de raisonner mal. Mais c'est perdre son temps que s'arrêter à de telles subtilités.

§ 332. (B-I bêta) L'intervention d'un dieu personnel nous donne une adjonction assez simple au tabou ou au précepte pur ; de même une personnification, comme la *Nature*, dont la volonté impose aux hommes des actions non-logiques, qui sont ainsi logiquement expliquées. La manière dont elles sont imposées demeure parfois obscure. « Un dieu, la *Nature* veulent que l'on fasse ainsi ». « Et si on ne le faisait pas ? » Cette question demeure sans réponse. Mais souvent, au contraire, on y répond ; et l'on affirme que le dieu, la *Nature* puniront celui qui transgresse le précepte. Dans ce cas, on a un précepte avec sanction, de l'espèce (d).

§ 333. Quand les Grecs disaient que « les étrangers et les mendiants viennent de Zeus ² », ils manifestaient simplement leur inclination à les bien accueillir, et Zeus n'intervenait que pour donner un vernis logique à cette action, soit que l'on interprêtât le bon accueil comme un signe de respect pour Zeus, soit qu'on l'admît comme un moyen d'éviter le châtement que Zeus réservait à qui transgressait le précepte.

¹ [NOTE DU TRADUCTEUR]. Les préceptes hygiéniques, par exemple, sont souvent exprimés sous cette forme. Parfois ils appartiennent au premier cas (propositions scientifiques), parfois au second (propositions pseudo-scientifique).

² *Odyss.*; VI, 207-208 : [en grec dans le texte]

§ 334. (B-I gamma). Il est rare que l'adjonction précédente ne se complète pas de nombreuses légendes et déductions logiques. Ces nouvelles adjonctions nous donnent les mythologies et les théologies, qui s'éloignent toujours plus de l'idée des actions non-logiques. Il convient d'observer que les théologies quelque peu développées n'appartiennent qu'à une classe restreinte de personnes ; qu'elles nous font sortir du domaine des interprétations populaires et nous transportent dans celui des interprétations des gens cultivés.

À ce sous-genre appartiennent les interprétations des Pères de l'Église chrétienne, qui estimaient que les dieux païens étaient des démons.

§ 335. (B-I delta). La réalité est attribuée non plus à un dieu personnel ou à une personnification, mais à une abstraction métaphysique. Le vrai, le bien, le beau, la vertu, l'honnête, la morale, le droit naturel, l'humanité, la solidarité, le progrès ou les abstractions contraires ordonnent ou défendent certaines actions, qui deviennent ainsi conséquences logiques de ces abstractions. Nous entrerons plus loin dans les détails (1510 et sv.).

§ 336. Dans les interprétations (B-1 bêta β), le dieu personnel peut infliger un châtement, parce que telle est sa volonté, et la *Nature*, comme conséquence spontanée de l'action. L'interprétation est donc passablement logique. Mais les abstractions métaphysiques interviennent au contraire d'une façon peu ou point logique. Si l'on dit à quelqu'un : « Tu dois faire cela, parce que c'est *bien* », et s'il répond : « Je ne veux pas faire le *bien* », on reste désarmé, parce que monseigneur *le bien* ne lance pas la foudre comme Zeus.

De même, les néo-chrétiens conservent le dieu de la Bible, mais le dépouillent de toute arme. Il n'y a guère à plaisanter avec le dieu de la Bible, qui venge durement les transgressions à ses lois [voir : (§ 336 note 1)], ou avec le dieu de saint Paul, qui est tout aussi redoutable [voir : (§ 336 note 2)] ; mais les néo-chrétiens, en vertu des abstractions de leur pseudo-expérience, de quoi peuvent-ils bien menacer le mécréant ? de quoi peuvent-ils promettre de récompenser le croyant ? De rien. Les actions qu'ils recommandent sont simplement des actions non-logiques. Cela ne veut pas dire qu'elles ne conviennent pas autant que d'autres, et même mieux que d'autres, à l'individu, à la collectivité. Cela peut être ou non ; mais il est certain que ce ne sont pas des déductions logiques d'un principe, comme sont celles qui concluent à la punition des mécréants et à la récompense des croyants, par la volonté et la puissance divine.

§ 337. (B-I epsilon ϵ). La réalité se trouve dans l'accord des principes avec certains sentiments. Cette façon d'envisager les faits est plutôt implicite qu'explicite. Ainsi, pour certains néo-chrétiens, la réalité de Christ paraît consister dans l'accord de l'idée qu'ils ont de Christ avec certains de leurs sentiments. Ils sortent du domaine objectif, abandonnent entièrement le caractère divin de Christ, et ne paraissent pas s'inquiéter beaucoup de sa réalité historique. Ils se contentent d'affirmer que c'est le type le plus parfait de l'humanité. Ce qui veut dire qu'ils accordent les idées qu'ils ont du Christ et celles du type le plus parfait de l'humanité, d'après leurs sentiments. Lancés sur cette voie, ils finissent par laisser entièrement de côté toute théologie, tout culte, et aboutissent à l'affirmation que « la religion est une vie [voir : (§ 337 note 1)] ».

§ 338. De cette manière, ils se rapprocheraient de l'idée des actions non-logiques ; mais ils ne s'en séparent pas moins radicalement, parce qu'ils recherchent non pas ce qui est, mais ce qui doit être, et parce qu'ils ôtent à ce devoir le caractère de subordination, (§326) qu'on pourrait admettre aussi dans certains cas, et le rendent au contraire absolu, de manière à nous mettre tout à fait en dehors du domaine expérimental. Au fond, leurs théories n'ont d'autre but que de donner une teinte logique à des actions non-logiques.

§ 339. (B-II) La réalité n'est plus directe; c'est-à-dire qu'on n'a plus un dieu, une personnification, une abstraction, etc., dont nous puissions logiquement déduire les actions non-logiques. On admet que celles-ci se sont produites spontanément, par des faits bons ou mauvais, sur des faits plus ou moins bien observés. La différence avec le genre précédent est radicale ; car, tandis que dans le premier on attribue la réalité à des entités extérieures au domaine expérimental, dans ce genre-ci, les entités admises appartiennent à ce domaine. Il n'y a doute que sur le point de savoir si elles ont vraiment été observées, et si l'on en a bien tiré les conséquences admises. « Zeus nous envoie les mendiants » est une interprétation du 1^{er} genre. Je crée une entité, Zeus, que je suppose réelle, et de son existence je tire certaines conséquences. « Celui qui traite bien les mendiants sera heureux » est une interprétation du II^e genre. Je suppose avoir observé que celui qui traita bien les mendiants fut heureux, et j'en tire la conséquence qu'en continuant à le faire, il continuera à être heureux. Je n'ai créé aucune entité. J'envisage des faits réels, et je les combine arbitrairement.

§ 340. (B-II ∞) Cette manière de raisonner a pour but de rejeter sur les prémisses le défaut logico-expérimental qu'on ne peut nier. Nous avons certaines conclusions qui sont manifestement en contradiction avec la science logico-expérimentale. Nous pouvons l'expliquer en disant que le raisonnement qui les donne n'est pas logique. Ainsi, nous voilà dans le domaine des actions non-logiques. Ou bien nous pouvons admettre que le raisonnement est logique ; mais que, partant de prémisses en contradiction avec la science logico-expérimentale, il conduit à des conclusions où l'on trouve de même cette contradiction ; et de cette façon, nous restons dans le domaine des actions logiques.

Les théories de H. Spencer fournissent le type de ce genre. Nous les avons exposées aux §289 et sv. La part des actions non-logiques est réduite au minimum et peut même disparaître. L'observation de certains faits serait à l'origine de certains phénomènes. On admet que les hommes ont tiré des conséquences de ces observations hypothétiques, en raisonnant à peu près comme nous pouvons raisonner de nos jours ; et l'on obtient ainsi les doctrines de ces hommes et les motifs de leur façon de procéder.

§ 341. Des concepts semblables jouent un rôle, important ou effacé, dans presque toutes les théories qui recherchent « l'origine » des phénomènes sociaux, tels que la « religion », la « morale », le « droit », etc. Les auteurs se résignent à admettre les actions non-logiques, mais ont soin de les refouler autant que possible dans le passé.

§ 342. Il peut y avoir quelque chose de vrai dans ces théories, pour autant qu'elles présentent certains types simples de phénomènes complexes. L'erreur consiste à vouloir déduire le phénomène complexe du type simple ; et, ce qui est pire, à supposer que cette déduction est logique.

§ 343. Négligeons, pour un moment, la complexité des phénomènes sociaux, et supposons que certains phénomènes *P* que nous observons maintenant aient effectivement une origine *A*. Si l'évolution se produisait suivant une ligne continue *ABCDP*, on pourrait, au moins dans une certaine mesure, prendre comme *origine* ou comme *cause* du phénomène *P* l'un des phénomènes intermédiaires *B, C,...* Si, par exemple, en remontant aussi haut que nos connaissances historiques nous le permettent, on trouvait un phénomène *B*, du genre de *P*, mais beaucoup plus simple, l'erreur de le considérer comme *l'origine* ou la *cause* de *P*, ne serait pas trop grave.



Figure 9

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

§ 344. Malheureusement, l'hypothèse d'une évolution suivant une ligne continue n'est pas du tout d'accord avec les faits, en ce qui concerne les phénomènes sociaux, et de même pour plusieurs phénomènes biologiques. L'évolution paraît plutôt avoir lieu suivant une ligne à nombreuses branches, comme celle de la fig. 10 ; étant donné toujours qu'on néglige la complexité des phénomènes, qui nous permet difficilement de séparer des autres un phénomène social *P* (§513).

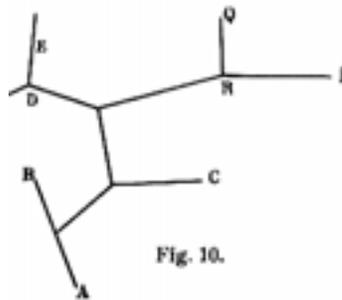


Fig. 10.

Figure 10

[Voir sur le site Les Classiques des sciences sociales](#)

Les faits *B, C, D,...* de la fig. 9 ne sont plus sur une ligne droite et continue, mais se trouvent aux embranchements ou aux extrémités de certains rameaux ; et l'on ne peut plus supposer, pas même comme hypothèse grossièrement approchée des faits, que *C*, par exemple, ou *E* ou un autre fait semblable observé dans le passé, soit *l'origine*, la *cause* de *P* que nous étudions maintenant.

§ 345. Pour citer un fait concret, S. Reinach voit dans les tabous l'« origine » de la religion. Il paraît ainsi se placer dans le cas de la fig. 9. *B* représenterait les tabous ; *P*, la religion à l'état actuel. Mais, même en supposant que le phénomène religieux puisse être séparé des autres, nous serions dans le cas de la fig. 10, et les tabous *B* seraient l'extrémité d'une branche. On ne saurait les donner comme « l'origine » de la religion ; mais on peut les considérer comme un type simple de phénomènes dont les religions *C*, *Q*, *P* sont des types composés. Voilà ce qu'il y a de vrai dans les théories de Reinach. C'est d'ailleurs une chose très importante, parce qu'elle met en lumière le rôle des actions non-logiques dans les phénomènes religieux.

§ 346. Il faut observer que les recherches sur les « origines » des phénomènes sociaux sont souvent conduites à la façon de l'étymologie ancienne [voir : (§ 346 note 1)] ; c'est-à-dire qu'on suppose, qu'on invente les passages intermédiaires *C*, *D*, ... (fig. 9), pour aller de *B* à *P*. Souvent et volontiers on cherche comment les faits auraient dû se produire, plutôt que la manière dont ils se sont produits. Dans ce cas, ces investigations sont en dehors de la réalité expérimentale ; mais elles ne furent pas inutiles ; car elles réussirent à faire une brèche aux théories éthiques et *a priori* qui expliquaient *P* par des principes imaginaires. Maintenant que cette opération est achevée, elles doivent faire place aux théories purement expérimentales.

§ 347. (B-II β). On laisse de côté l'origine et l'évolution et l'on admet que tout mythe est l'image déformée de quelque chose de réel. De ce genre sont les interprétations connues sous le nom d'évhémérisme, que nous étudierons plus loin (§682 et sv., 708). Il est certain qu'il y eut des hommes divinisés. L'erreur consiste d'abord à généraliser un fait particulier, et ensuite à confondre le point *B* de la fig. 9, avec le point *B* de la fig. 10 ; c'est-à-dire à croire que par la seule raison qu'un fait est antérieur à un autre dans le temps, il est l'origine de cet autre. Les interprétations de Palaephate, dont nous aurons à parler aussi (§ 661), font de même partie de ce sous-genre.

§ 348. En général, de semblables interprétations sont très faciles. On les obtient en changeant arbitrairement ce qu'il faut, dans le mythe, pour avoir une image réelle. Soit, par exemple, l'hippogriffe d'Astolphe, dans le *Roland Furieux*. On le placera dans la réalité, en interprétant la fable dans le sens que l'hippogriffe était un cheval très rapide, et que c'est la raison pour laquelle on a dit qu'il avait des ailes. Dante voit Francesca et son beau-frère, emportés par la bourrasque infernale. On peut interpréter cela en disant que c'est une image de l'amour qui, semblable à un vent violent, emporta les deux amants ; et ainsi de suite. On ne rencontrera jamais la moindre difficulté (§661).

§ 349. On peut placer, dans ce sous-genre, les théories qui voient dans les actions non-logiques existant en une société donnée, des imitations d'autres actions non-logiques de sociétés différentes. Ainsi, à vrai dire, on n'élimine pas toutes les actions non-logiques. On en réduit seulement le nombre, en en ramenant plusieurs à l'imitation d'une seule. Plus loin, nous donnerons des exemples de ce genre d'interprétations (§733 et Sv.).

§ 350. (B-II gamma). Dans ce sous-genre, nous approchons un peu de la réalité. On admet que dans tout mythe la légende a un noyau réel, historique, recouvert par des adjonctions fantaisistes. Il faut les enlever pour retrouver le fond dessous. De nombreux travaux ont été écrits dans cette intention. Il n'y a pas si longtemps que toutes les légendes qui nous sont parvenues de l'antiquité gréco-latine étaient traitées de cette façon. Nous aurons, dans la suite, à nous occuper de plusieurs de ces interprétations (chap. V).

Le sous-genre précédent, II bêta, est souvent le cas extrême de celui-ci. Dans un mythe, il peut y avoir quelque chose de réel. Ce quelque chose peut être plus ou moins grand. Quand il diminue et disparaît, on a le sous-genre II bêta β.

§ 351. (B-III.) *Les principes des actions non-logiques sont des allégories.* On croit qu'en réalité ces actions sont logiques, et que, si elles paraissent non-logiques, c'est uniquement parce qu'on prend les allégories à la lettre. À ces conceptions, on peut ajouter celle qui met dans le langage la source de ces erreurs, par l'intermédiaire des allégories. Max Muller¹ écrit : « (p. 84) Il y a dans Hésiode beaucoup de mythes... où nous n'avons qu'à remplacer le verbe complet par un auxiliaire, pour changer le langage mythique en langage logique. Hésiode appelle [mot Grec] (la Nuit) la mère de [mot Grec] (le Sort), et la sombre [mot Grec] (la Destruction) mère de [mot Grec] (la Mort), de [mot Grec] (le Sommeil) et de la tribu des [mot Grec] (les Rêves)... Employons nos expressions modernes, telles que : « On voit les étoiles quand la nuit approche », « nous dormons », « nous rêvons », « nous mourons », « nous courons des (p. 85) dangers pendant la nuit,... » et nous aurons traduit dans la forme moderne de la pensée et du discours le langage d'Hésiode ».

§ 352. Par conséquent tous les mythes seraient des charades. Il paraît impossible qu'une théorie si manifestement fautive ait eu autant d'adeptes. Les disciples firent encore pire que le maître, et le mythe solaire est devenu une explication commode et universelle de toutes les légendes possibles.

§ 353. CLASSE C. En réalité, dans cette classe, les actions non-logiques ne sont pas interprétées dans le but d'être rendues logiques ; elles sont éliminées ; il ne reste ainsi que des actions logiques. De cette manière, on arrive également à réduire tout à des actions logiques. Ces opinions sont très communes à notre époque, et deviennent même facilement un article de foi pour beaucoup de personnes, qui adorent une puissante déesse qu'elles appellent *Science*. Bon nombre d'*humanitaires* appartiennent à cette catégorie.

§ 354. D'autres personnes raisonnent mieux. Après avoir observé, avec raison, combien la science a été utile à la civilisation, elles poussent plus loin, et veulent montrer que tout ce qui n'est pas science ne peut être utile. Comme type de ces théories on peut citer le célèbre raisonnement de Buckle² : « (p. 199)... il est évident que, prenant le monde dans son ensemble, la conduite morale et intellectuelle des hommes est gouvernée par les notions morales et intellectuelles qui dominent à leur époque... Or il suffit d'une connaissance superficielle de l'histoire (p. 200) pour savoir que ce modèle change constamment... Cette extrême mutabilité du modèle ordinaire sur lequel les hommes règlent leurs actions démontre que les conditions

¹ MAX MULLER; *Ess. sur la myth. comp.* J'ai rétabli la forme grecque des noms que le texte donne transcrits en lettres latines.

² BUCKLE ; *Hist. de la civil. en Angl.*, t.I.

dont dépend ce modèle doivent être elles-mêmes très instables : or ces conditions, quelles qu'elles soient, sont évidemment la cause originelle de la conduite intellectuelle et morale de la plus grande partie des hommes. Voici donc une base qui nous permettra de marcher sûrement. Nous savons que la cause principale des actions des hommes est extrêmement variable ; nous n'avons donc qu'à faire passer par cette épreuve toute circonstance que l'on soupçonne d'être cette cause ; et si nous trouvons que ces circonstances ne sont pas très variables, nous devons conclure qu'elles ne sont pas la cause que nous cherchons à découvrir.

« En soumettant à la même épreuve les motifs de la morale, ou les préceptes de ce qu'on appelle l'instinct moral, nous verrons tout de suite combien petite est l'influence que ces motifs ont exercée sur les progrès de la civilisation. Car, sans conteste, l'on ne trouvera rien au monde qui ait subi aussi peu de changement que ces grands dogmes qui composent le système moral. Faire du bien à autrui... (p. 201). Mais si nous comparons cet aspect stationnaire des vérités morales avec l'aspect progressif des vérités intellectuelles, la différence est vraiment surprenante¹. Tous les grands systèmes de morale qui ont exercé beaucoup d'influence ont (p. 202) tous été fondamentalement les mêmes ; tous les grands systèmes intellectuels ont été fondamentalement différents... Puisque la civilisation est le produit de causes morales et intellectuelles, et que ce produit change sans cesse, évidemment il ne saurait être régi par l'agent stationnaire ; car, les circonstances ambiantes ne changeant pas, l'agent stationnaire ne peut produire qu'un effet stationnaire. Or il ne reste plus qu'un agent, l'agent intellectuel : il est le moteur réel... ».

§ 355. Ce raisonnement est bon, pourvu qu'on ajoute que toutes les actions des hommes sont des actions logiques, et qu'elles sont la conséquence du principe moral et du principe intellectuel. Mais cette proposition est fautive. 1° Beaucoup d'actions très importantes sont des actions non-logiques. 2° Ce qu'on désigne sous les noms de : principe moral, principe intellectuel, manque de toute précision, et ne peut servir de prémisse à un raisonnement rigoureux. 3° Le raisonnement de Buckle a le défaut général des raisonnements par élimination, en sociologie ; c'est-à-dire que l'énumération n'est jamais complète². Ici des choses très importantes ont été omises. Les principes théoriques de la morale peuvent être les mêmes, et les habitudes morales différer de beaucoup. Par exemple, tous les peuples qui professent la morale chrétienne sont loin de la mettre en pratique.

§ 356. Le raisonnement de Buckle réduit à bien peu de chose le rôle des théories morales. En cela, il est d'accord avec les faits. Toutefois, ce qu'on ôte à ces théories ne doit pas être généreusement attribué à un certain « principe intellectuel », mais doit au contraire appartenir aux actions non-logiques, au développement économique, aux nouvelles conditions de communication, etc. Il est vrai qu'une partie doit aussi être attribuée au progrès scientifique, et pourrait par conséquent être acquise à quelque « principe intellectuel » ; mais il y a de la marge entre cette action indirecte, non-logique, et une action directe, produite par les déductions logiques d'un principe donné [**voir** : (§ 356 note 1)].

§ 357. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de cette classification spéciale. Elle nous a fait voir qu'on peut décomposer les doctrines existantes en deux parties distinctes, soit certains sentiments et les déductions de ces sentiments. Devant nous s'ouvre ainsi une voie qu'il peut être utile ou inutile de suivre. Nous le verrons dans la suite.

¹ L'auteur cite à l'appui : James Mackintosh, Condorcet, Kant.

² *Manuel*, I, 18, p. 15.

§ 358. Beaucoup d'hommes d'État, beaucoup d'historiens parlent des actions non-logiques sans leur donner ce nom, et sans s'occuper d'en faire la théorie. Pour ne pas allonger outre mesure, citons seulement quelques exemples empruntés aux œuvres de Bayle ¹. On trouve qu'elles contiennent plusieurs théories des actions non-logiques, et l'on est surpris de lire dans cet auteur des vérités qui, aujourd'hui encore, sont méconnues. C'est ainsi qu'il explique comment « (p. 272)... les opinions ne sont pas la règle des actions »; il répète : « (p. 361) Que l'homme ne règle pas sa vie sur ses opinions... Les Turcs tiennent (p. 362) quelque chose de cette doctrine des Stoïciens [de la fatalité] et outrent extrêmement la matière de la Prédestination. Cependant on les voit fuir le péril tout comme les autres hommes le fuient, et il s'en faut bien qu'ils montent à l'assaut aussi hardiment que les Français qui rie croient point à la Prédestination ». Il n'est pas possible de reconnaître plus clairement l'existence et l'importance des actions non-logiques. Qu'on généralise cette observation particulière, et l'on aura un principe de la théorie des actions non-logiques.

§ 359. Bayle observe encore: « (p. 273) Qu'on ne peut pas dire que ceux qui ne vivent pas selon les maximes de leur religion, ne croient pas qu'il y ait un Dieu ». Il insiste sur le fait : « (p. 266) Que l'homme n'agit pas selon ses principes. – Que l'homme soit une créature raisonnable tant qu'il vous plaira ; il n'en est pas moins vrai qu'il n'agit presque jamais conséquemment à ses principes [c'est-à-dire que ses actions ne sont pas logiques]. Il a bien la force dans les choses de spéculation, de ne point tirer de mauvaises conséquences, car dans cette sorte de matières il pêche beaucoup plus par la facilité qu'il a de recevoir de faux principes, que par les fausses conclusions qu'il en infère. Mais c'est tout autre chose quand il est question des bonnes mœurs [ce que l'auteur dit de ce cas particulier est vrai en général]. Ne donnant presque jamais dans des faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il conclut néanmoins toujours à l'avantage de ses désirs déréglés [c'est l'habituelle phraséologie peu précise ; mais le fond est d'accord avec les faits]... (p. 267) le véritable principe des actions de l'homme... n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui résulte du fond de notre nature, en quelque pays que l'on naisse [cela contredit ce qui précède et devrait être supprimé], et de quelques connaissances que l'on nous remplisse l'esprit ? »

Voilà qui approche beaucoup des faits. Si nous cherchions à donner une plus grande précision à ce langage, à établir une meilleure classification, ne nous arriverait-il pas de trouver une théorie des actions non-logiques, dont nous voyons toujours plus la grande importance ?

§ 360. Bayle cite, en l'approuvant, un passage de Nicolle ² : « (p. 741) Quand il s'agit de passer de la speculation à la pratique, les hommes ne tirent point de conséquences ; et c'est une chose étrange comment leur esprit se peut arrêter à certaines veritez speculatives sans les pousser aux suites de pratique, qui sont tellement liées avec ces veritez, qu'il semble impossible de les en separer... ».

¹ BAYLE Pensées diverses... à l'occ. de la Comète.

² BAYLE; Cont. des pensées diverses...

§ 361. Bayle a très bien vu que « (p. 230)... la religion païenne se contentait d'un culte extérieur » (§174); mais il a tort de croire qu'elle « (p. 593) ne servait de rien par rapport aux bonnes mœurs ». Il n'a pas vu que les formalités du culte fortifiaient les actions non-logiques qui donnent les bonnes mœurs.

§ 362. Notre auteur se multiplie pour prouver que l'athéisme est préférable à l'idolâtrie. Pour bien le comprendre, il faut tenir compte du temps auquel il vivait, et des périls qu'il courait. De même qu'il y a maintenant des gens qui font la chasse aux livres « immoraux », il y en avait qui faisaient la chasse aux livres contraires à la religion chrétienne. Bayle frappe la selle, ne pouvant frapper le cheval, et adresse à l'idolâtrie des critiques qui garderaient leur valeur contre d'autres religions. En somme, le raisonnement de Bayle a pour but de prouver que la majeure partie des actions humaines étant des actions non-logiques, la forme de la croyance des hommes importe peu.

§ 363. C'est ce que n'a pas compris Montesquieu, et la réponse qu'il fait à ce qu'il appelle « le paradoxe de Bayle » n'a que peu ou point de valeur. Il résout la question par la question même, en disant: « (p. 404) ¹ Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise ; celui qui craint la religion et qui la hait est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent ; celui qui n'a point du tout de religion est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore ». Sous ces déclamations enflées, il y a évidemment l'idée que les hommes agissent logiquement d'après leurs croyances. Mais c'est précisément ce que nie Bayle ! Il fallait donc détruire par de bonnes raisons cette proposition de Bayle, avec laquelle tombait aussi sa théorie. Quant à répéter, sans donner aucune preuve, l'affirmation niée par son adversaire, cela ne sert à rien (§368).

§ 364. Restant dans le domaine des actions logiques, Montesquieu dit que : « Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent (*loc. cit.*) ». Dans le domaine des actions non-logiques, on arrive à une conclusion entièrement contraire ; car c'est l'usage des combinaisons logiques qui importe le plus à celui qui commande, et le fait d'avoir une règle indépendante de ses connaissances peu nombreuses, à celui qui obéit.

§ 365. Le défaut du raisonnement de Bayle ne consiste nullement en ce que lui reproche Montesquieu, mais se trouve dans un tout autre domaine. Après avoir observé et amplement démontré que l'homme n'agit pas selon les conséquences logiques de ses principes, de ses opinions, et que par conséquent beaucoup d'actions humaines très importantes sont des actions non-logiques, il aurait dû prêter attention à ces actions. Il aurait vu qu'il y en avait de nombreux genres, et aurait dû rechercher si elles sont indépendantes ou agissent les unes sur les autres. Il aurait facilement vu qu'en réalité ce dernier cas se vérifie, et aurait par conséquent observé que l'importance sociale de la religion ne consiste pas du tout dans la valeur logique de ses dogmes, de ses principes, de sa théologie, mais plutôt dans les actions non-logiques qu'elle provoque. Il était justement sur la bonne voie pour atteindre cette conclusion, quand il affirmait qu'« il faut juger une religion d'après le culte qu'elle pratique », et quand il

¹ MONTESQ. L'espr. des lois, liv. XXIV, ch. II – Paradoxe de Bayle.

Montesquieu a raison de dire: « Pour diminuer l'horreur de l'athéisme, on charge trop l'idolâtrie »; mais il aurait dû reconnaître l'artifice employé là, car il s'en sert lui-même dans d'autres occasions.

rappelait que la religion païenne se contentait d'un culte extérieur : il s'était approché autant que possible de la vérité expérimentale. Encore un peu, et il la possédait tout entière. Malheureusement il dévie. Au lieu de considérer les actions non-logiques de la religion d'après le rôle social qu'elles peuvent jouer, il se perd en recherches sur leur valeur morale, ou pour mieux dire, sur leur rapport avec ce qu'il lui plaît d'appeler « moral ». De cette façon, nous assistons à un retour offensif des actions logiques, qui reviennent envahir le terrain dont elles avaient été chassées.

À ce point de vue, on pourrait répéter pour Bayle ce que dit Sumner Maine, en parlant de Rousseau ¹ : « (p. 83) Ce fut la première tentative faite pour reconstruire l'édifice de la croyance humaine, après les travaux de démolition commencés par Bayle et par Locke, achevés par Voltaire ». Mais c'est là un exemple de la manière dont on peut exprimer des idées entièrement différentes avec les mêmes mots, grâce à l'indétermination du langage vulgaire. Sumner Maine a en vue non la science, la théorie, mais la pratique. Cela se voit bien par la proposition qui suit immédiatement le passage cité : « et outre la supériorité que toute tentative de construction a toujours sur les œuvres purement destructives... ». Ce n'est pas l'affaire de la théorie, de créer des croyances ; mais seulement d'expliquer celles qui existent, d'en rechercher les uniformités. Bayle fit un grand pas dans ce sens, montra la vanité de certaines interprétations, et indiqua la voie permettant d'en trouver d'autres cadrant mieux avec les faits. Sous cet aspect théorique, son œuvre, bien loin d'être inférieure, est supérieure à celle de Rousseau, autant que l'astronomie de Kepler est supérieure à celle de Cosme Indicopleuste ; et l'on ne peut déplorer qu'une chose : c'est qu'il se soit arrêté trop tôt sur la voie qu'il avait si bien déblayée.

§ 366. Pourquoi en fut-il ainsi ? Ce n'est pas facile à savoir. On observe souvent des cas semblables, et il paraît qu'en science il faut souvent détruire avant de construire. Il se peut aussi que Bayle ait été empêché d'exprimer toute sa pensée, par les persécutions religieuses et morales dont était coutumière l'époque où il vivait, et qui pesaient sur le penseur, au point de vue non seulement matériel, mais aussi intellectuel, en le contraignant à revêtir sa pensée de certaines formes.

De même, aujourd'hui, les persécutions et les tracasseries de tout genre de la religion de la vertu sexuelle ont engendré une hypocrisie de langage, et parfois même de pensée, qui s'impose aux auteurs. C'est pourquoi si, dans les siècles futurs, l'expression de la pensée humaine vient à être délivrée de ces liens, comme elle est délivrée aujourd'hui de l'obligation de se soumettre à la Bible, quand on voudra connaître toute la pensée des auteurs de notre temps, on devra tenir compte des voiles dont la recouvrent les préjugés contemporains.

On voit en outre apparaître ici une cause qui réside dans les défauts du langage vulgaire employé en science. Si Bayle n'avait pas eu à sa disposition ces termes « religion », « morale », qui paraissent précis et ne le sont pas, il aurait dû raisonner sur des faits, au lieu de raisonner sur des mots, sur des sentiments, sur des fantaisies ; et ce faisant, peut-être n'aurait-il pas perdu son chemin (§114).

§ 367. Mais ce cas n'est autre chose que le type d'une classe très vaste d'autres faits semblables, où l'on voit que les défauts du langage se trouvent en rapport avec les erreurs du raisonnement. Donc, si l'on veut rester dans le domaine logico-expérimental et ne

¹ SUMNER MAINE ; *L'ancien droit*, trad. COURCELLE SENEUIL.

pas divaguer dans celui du sentiment, on doit toujours avoir l'œil sur ce grand ennemi de la science (§119).

Dans les questions sociales, les hommes emploient généralement un langage qui les éloigne du domaine logico-expérimental. Qu'y a-t-il de réel dans ce langage ? Nous devons l'étudier pour pouvoir aller de l'avant. C'est à quoi le chapitre suivant sera consacré.

Notes du Chapitre III

Les actions non-logiques dans l'histoire des doctrines

[Retour à la table des matières](#)

§ 275 (note 2) ([retour à l'appel de note § 275 - 2](#))

La doctrine d'Aristote sur la nature logique ou non-logique des actions en général n'était peut-être pas très précise ; d'ailleurs les doctrines semblables ne le sont généralement pas. Toutefois il semble que l'auteur reconnaissait des éléments non-logiques, auxquels il ajoutait des éléments logiques, en subordonnant les premiers aux seconds. Dans la *Politique*, VII, 12, 6, il dit que trois choses rendent l'homme bon et vertueux [En grec dans le texte]: « la nature, l'habitude, la raison ». Quant à la partie non-logique, Aristote admet que les hommes agissent, au moins en partie, sous l'influence de circonstances extérieures, telles que le climat, le sol, etc. Dans la *Politique*, VII, 6, il met clairement en rapport les actions des hommes avec ces circonstances; et dans le livre *De part. an.*, II, 4, il dit estimer que ce rapport existe en général pour les êtres vivants. L'auteur (Aristote ?) des *Problèmes*, XIV, ajoute de nouvelles considérations au sujet du dit rapport.

Jusqu'ici, nous sommes donc dans le domaine des actions non-logiques. Mais l'auteur les élimine bientôt par un procédé qui est général, et qui consiste à les subordonner aux actions logiques : elles deviennent les matériaux que la raison met en œuvre. *Magn. moral.*, I, 11, 3 : [en grec dans le texte] « Le jugement, la volonté et tout ce qui est selon la raison constituent le principe de l'action, soit bonne soit mauvaise ». Il ne s'aperçoit pas qu'il contredit ainsi ce qu'il avait affirmé, en disant, par exemple dans le passage cité tout à l'heure, de la *Politique*,

que les hommes qui habitent un pays froid sont courageux. Dans ce cas, le « principe » de l'action courageuse, c'est-à-dire la « délibération et la volonté » de s'exposer au péril, est déterminé – selon Aristote – par le climat et non par la « raison ». Il croit se tirer d'embarras, en disant, *Magn. moral*, I, 11, 5, qu'il faut tout d'abord le secours de la nature, puis la volonté. Mais en laissant de côté la question métaphysique du libre arbitre, dont nous n'avons pas l'intention de nous occuper, le problème primitif de savoir si ces deux choses qu'il suppose indépendantes le sont effectivement, puis en quelle proportion elles se trouvent dans une action concrète, ce problème n'en subsiste pas moins. Et justement, en l'étudiant, on voit qu'il y a des actions où le premier élément (actions non-logiques) prévaut, et d'autres où c'est le second (actions logiques).

Aristote fut détourné de la voie scientifique, non seulement par des considérations métaphysiques, mais encore par le grand ennemi de toute science sociale : la manie de faire œuvre pratique. Dans la *Morale à Nicomaque*, II, 2, 1, il dit qu'il ne veut pas seulement s'occuper de théorie : [En grec dans le texte] « Car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu, que nous étudions, mais afin de devenir bons, puisque autrement cette étude ne serait utile en rien ». Aristote n'avait à sa disposition aucun autre moyen d'agir sur autrui, que le raisonnement ; par conséquent il était et devait être poussé à le faire prévaloir dans les actions humaines.

§ 280 (note 1) ([retour à l'appel de note § 280 - 1](#))

RITTER ; *Hist. de la phil. anc.* trad. fr., tome III: « (p. 248) Socrate plus porté à la dialectique qu'à la physique, avait en conséquence cherché le principe de toute moralité dans la dialectique seulement ; ainsi la vertu n'était fondée à ses yeux que sur la raison et la science. Mais déjà Platon avait trouvé que le courage et la modération, comme deux côtés nécessaires de la vertu, doivent préexister dans la nature de l'homme, dont l'appétit est dans le cœur, mais pas dans la raison. Aristote (p. 249) alla plus loin dans la même direction, et s'attacha plus étroitement encore à la physique, porté qu'il y était naturellement. Il ne considère pas la raison comme le premier principe de la vertu, mais bien l'impulsion naturelle et les états passionnés de l'âme (mot grec) ».

ZELLER ; *La phil. chez les Grecs*, tr. fr., tome III « (p. 130) la science à ses yeux [de Socrate] n'est pas seulement une condition indispensable et un auxiliaire de la vraie moralité, mais (p. 131) elle est immédiatement la moralité tout entière, et là où la science fait défaut, il ne se contente pas de reconnaître simplement une vertu imparfaite, il ne voit plus du tout de vertu. Nous ne trouverons que plus tard, chez Platon et plus complètement chez Aristote, des corrections apportées à cette forme étroite de la doctrine socratique de la vertu » (p. 118, éd. allem.).

§ 286 (note 2) ([retour à l'appel de note § 286 - 2](#))

Lui-même aperçoit, jusqu'à un certain point, une évolution semblable. *Syst. de pol. poss.*, t. III : « (p. VII) En comparant ce volume avec la partie historique de mon traité fondamental, on trouvera que la coordination générale y devient plus profonde et plus complète, tandis que les explications spéciales y sont moins développées. Sous ce dernier aspect, cette construction définitive de ma philosophie de l'histoire contredit mes anciennes annonces, qui promettaient ici plus de détails et de preuves que dans la première ébauche, à laquelle je dois, au contraire, renvoyer maintenant pour cela. Appréciant mieux les vraies conditions du

régime philosophique, j'ai senti que les assertions coordonnées, où je voyais d'abord un mode purement provisoire, devaient constituer l'état normal de toute exposition vraiment systématique. Mes progrès accomplis et l'autorité qu'ils m'ont procurée permettent à ma maturité de suivre la marche libre et rapide de mes principaux ancêtres, Aristote, Descartes et Leibnitz, qui se bornaient à formuler leurs pensées, en laissant au public la vérification et (p. VIII) le développement. Cette répartition du commerce mental est à la fois la plus honorable pour les initiés et la plus profitable aux initiateurs ». Dans cette dernière observation, il a vraiment raison. Il est très avantageux de pouvoir obtenir créance, sans avoir l'ennui de donner aucune preuve.

§ 287 (note 1) ([retour à l'appel de note § 287 - 1](#))

A. COMTE; *Syst. de polit. posit.*, t. IV : « (p. 377) Pour modifier la vie publique, il lui suffit [au *Sacerdoce de l'humanité*] que la situation ait fait surgir une volonté prépondérante et responsable. Cette condition se trouve assez remplie, en France, depuis l'avènement de la dictature, qui dispense la doctrine organique de se soumettre à des assemblées toujours disposées à perpétuer l'état révolutionnaire, même quand elles sont rétrogrades ». *Ibidem* : « (p. 878), Sans convertir ni le public ni ses chefs, le positivisme peut donc, en vertu de sa réalité fondamentale et de sa pleine opportunité, conquérir assez d'ascendant partiel pour instituer la transition finale, à l'insu même des principaux coopérateurs d'un tel mouvement ». Une action qui a lieu à l'insu de celui qui l'accomplit appartient évidemment au genre des actions non-logiques.

§ 299 (note 1) ([retour à l'appel de note § 299 - 1](#))

Cette bonne âme de Mill ajoute : « Pour justifier cela, il faudrait que la conduite qu'on veut détourner cet homme de tenir, eût pour effet de nuire à quelque autre ». Il ne savait pas que les sophismes ne manquent jamais, pour démontrer qu'autrui est lésé. Voyez, par exemple, ce qui arrive dans les pays où l'on veut imposer la tempérance et la vertu, au nom du très saint « Progrès ». *Giornale d'Italia*, 19 mars 1912 : Atlanta (*Géorgie*), 2 mars. – Hier soir, le comm. Alexandre Bonci, de passage ici pour ses occupations artistiques, sa femme, son secrétaire et son pianiste, furent arrêtés au *Georgian Terrace Hotel* de cette ville, pour contravention à la loi de tempérance. Il paraît que M. Bonci et ses amis, en bons Italiens qui boivent du vin au moins à déjeuner et à dîner, adoptèrent un ingénieux moyen pour échapper à la loi qui défend l'usage du vin et des liqueurs, dans l'État de Géorgie. Depuis quelques jours, la direction de l'hôtel avait remarqué que les époux Bonci et leurs amis avaient l'habitude vers le milieu du repas, de mettre sur la table quatre de ces petits flacons dont se servent les pharmaciens, munis d'étiquettes, où étaient écrites les instructions sur l'usage des prétendues médecines. La régularité avec laquelle les Bonci et leurs amis avalaient le contenu des petites bouteilles, deux fois par jour, comme si chaque membre de la société était affecté de la même maladie et avait besoin de la même cure, finit par éveiller les soupçons de *l'house detective* (policier spécial) de l'hôtel. Il en parla à un zélé *policeman*, qui, hier soir, juste au moment de la... cure, séquestra les petites bouteilles. Elles se trouvèrent être chacune de la capacité d'un verre, et ne contenir rien d'autre que d'excellent Chianti, dont le commandeur est, paraît-il, bien fourni dans ses voyages, afin de faire face aux... surprises de la loi américaine. Malgré les vives protestations de M. Bonci, les quatre contrevenants furent mis dans une automobile et conduits à la *Court House*, où le magistrat Ralendorf, après un interrogatoire sommaire, renvoya la cause à ce matin, en ordonnant de ne laisser les inculpés

en liberté que sous caution de 2000 dollars. Et alors arriva le plus beau ou plutôt le pire ; car la perspective de passer la nuit en prison commençait à ennuyer le célèbre ténor, qui, en ce moment-là, n'avait pas plus de 150 dollars en poche... » Il est probable que si M. Bonci s'était souvenu des merveilleux effets que l'on obtient en graissant la patte aux *vertuistes* américains, comme il convenait de la graisser aux vertueux inquisiteurs, il aurait évité les ennuis qu'il éprouva.

D'une façon générale : vous passez, dans un wagon qui sert de restaurant, sur le territoire de l'un des états abstinents des États-Unis d'Amérique, et l'on enlève de votre table le verre de vin que vous alliez boire. « Quel tort fais-je à autrui – dites-vous – en buvant ce verre de vin ? » La réponse ne se fait pas attendre : « Vous donnez le mauvais exemple ». Et les bonnes gens qui imposent ainsi leur volonté parlent avec indignation des catholiques espagnols, qui, justement afin qu'on ne donne pas le mauvais exemple, ne veulent tolérer aucun culte public non catholique.

§ 303 (note 1) ([retour à l'appel de note § 303 - 1](#))

D'HOLBACH ; *Syst. de la Nat.*, t. I, c. XVI : « (p. 398) [titre du chapitre] Les erreurs des hommes sur ce qui constitue le bonheur sont la vraie source de leurs maux. Des vains remèdes qu'on leur a voulu appliquer ». « ... (p. 406) Si nous consultons l'expérience, nous verrons que c'est dans les illusions et les opinions sacrées que nous devons chercher la source véritable de cette foule de maux, dont nous voyons partout le genre humain accablé. L'ignorance des causes naturelles lui créa des dieux ; l'imposture les rendit terribles ; leur idée funeste poursuivit l'homme sans le rendre meilleur, le fit trembler sans fruit, remplit son esprit de chimères, s'opposa au progrès de sa raison, l'empêcha de chercher son bonheur. Ses craintes le rendirent esclave de ceux qui le trompèrent sous prétexte de son bien... Des préjugés non moins dangereux ont aveuglé les hommes sur leurs gouvernements... (p. 407) Nous trouvons le même aveuglement dans la science des mœurs... (p. 409) C'est ainsi que la somme des malheurs du genre humain ne fut point diminuée, mais s'accrut au contraire par ses religions, par ses gouvernements, par son éducation, par ses opinions, en un mot par toutes les institutions qu'on [qui est ce *on* qu'on oppose, et qui est par conséquent distinct du *genre humain*?] lui fit adopter, sous prétexte de rendre son sort plus doux. L'on ne peut trop le répéter ; c'est dans l'erreur que nous trouverons la vraie source des maux dont la race humaine est affligée : ce n'est point la nature (p. 410) qui la rendit malheureuse, ce n'est point un dieu irrité qui voulut qu'elle vécut dans les larmes ; ce n'est point une dépravation héréditaire qui a rendu les mortels méchants et malheureux, c'est uniquement à l'erreur que sont dus ces effets déplorables ».

§ 307 (note 2) ([retour à l'appel de note § 307 - 2](#))

Cela est aussi rappelé par le Socrate de Xénophon. XÉNOPH. ; *Memorab.*, IV, 3, 16 : « Puisque tu vois que le dieu de Delphes, lorsqu'on lui demande comment être agréable aux dieux, répond : En suivant l'usage de sa cité ».

CIC. ; *De leg.*, II, 16, 40: Deinceps in lege est, de ritibus patriis colantur optimi : de quo cum consulerent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraculum editurn est, eas, quae essent in more maiorum. Quo cum iterum venissent, maiorumque morem dixissent saepe esse mutatum, quaesivissentque, quem morem

potissimum sequerentur e variis ; respondit, optimum. Cicéron ajoute ici un motif logique qui n'a pas la moindre valeur : Et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et Deo proximum, quod sit optimum.

§ 310 (note 1) ([retour à l'appel de note § 310 - 1](#))

VOLTAIRE; t. V: Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations. – IV. Des usages méprisables ne supposent pas toujours une nation méprisable. Parmi tant d'erreurs, notons les suivantes :

1° Lé traité *De divinatione* fut écrit après la mort de César. Mais cela importe peu ; car si l'on peut supposer que César envoya des ambassadeurs en Chine, on peut supposer aussi qu'il vivait quand Cicéron écrivit *De divinatione*. 2° Le Panthéon chinois est beaucoup plus riche que celui de Rome ; mais Voltaire est excusable de cette erreur, que partageaient tous les philosophes, ses contemporains. Il pouvait, au contraire, éviter sans grand'peine les erreurs suivantes : 3° Volontairement ou non, Voltaire confond la divination romaine avec celle des Étrusques. *Tagès* n'appartient qu'à cette dernière. 4° *Iupiter optimus maximus* n'est pas du tout un dieu unique, dans le culte officiel. 5° Les Pénates ne sont pas le moins du monde les dieux des « *bonnes femmes* » : *Pénates sunt omnes dii, qui domi coluntur* (SERV. ; *Ad Aen.*, II 514). Rome, elle-même, avait ses Pénates. Cicéron, que Voltaire voudrait opposer aux bonnes femmes, les invoque : *Quamobrem vos, du patrii ac PENATES, qui huic urbi atque huic imperio praesidetis, qui hoc imperium, qui hanc libertatem, populumque romanum, qui haec tecta atque templa, me consule, vestro numine auxilioque servastis, testor, integro me animo ac libero, P. Sullae causam defendere* (*Pro P. Sulla*, XXXI, 86). Voir aussi *In. L. Catil.*, IV, 9, 18. 6° Que César y crût on non, il consultait les devins. On y fait allusion même dans *De div.* (I, 52, 119 ; II, 16, 36), que cite Voltaire. De plus : DIO CASS. ; XLIV, 17-18 ; PLUTARCH. ; *Caes.*, 63-64; SUET. ; *Caes.*, 81. PLINE ; *Nat. hist.*, XXVIII, 4, nous rapporte une superstition de César, qui, lorsqu'il allait en voiture, récitait une certaine formule, pour être en sécurité pendant le trajet. 7° Cicéron ne songe pas à tourner tous les auspices en ridicule. Lui-même était augure, et parle des auspices avec le plus grand respect : *Maximum autem et praestantissimum in republica ius est augurum, et cum auctoritate coniunctum. Neque vero hoc, quia sum ipse augur, ita sentio, sed quia sic existimare nos est necesse* (*De Leg.* ; II, 12, 31). Il ne croyait que peu ou pas du tout à leur vertu intrinsèque ; mais il les estimait utiles à la république, et par conséquent ne les tournait pas en ridicule. (Cf. les citations §313¹). 8° Caton ne traite pas des augures, mais des aruspices : *Vetus autem illud Catonis admodum scitum est, qui mirari se aiebat, quod non rideret aruspex, aruspice cum vidisset* (CIC ; *De div.*, II 24, 51). D'ailleurs beaucoup commettent l'erreur de confondre la divination romaine des augures avec la divination étrusque des aruspices. Ce n'est que quand ils ne pouvaient s'en passer que les Romains recouraient à la divination des Étrusques. Le père des Gracques leur adressait ces paroles : *Ego non iustus, qui et consul rogavi, et augur, et auspicato ? An vos Tusci, ac barbari, auspiciorum populi Romani ius tenetis, et interpretes esse comitorum potestis ? Itaque tum illos exire iussit* (*De nat. deor.*, II, 4, 11).

§ 313 (note 1) ([retour à l'appel de note § 313 - 1](#))

POLYB.: VI, 56. Après avoir remarqué que la religion est toute puissante à Rome, il ajoute : «Cela paraîtra étrange à beaucoup de personnes. Quant à moi, j'estime que ce fut établi en vue de la foule. En effet, si la cité pouvait ne renfermer que des hommes sages, cette institution pourrait n'avoir pas été nécessaire. Mais toute foule étant légère et pleine de

passions déréglées, de colères déraisonnables, de désirs violents, il ne reste qu'à la contenir par des terreurs mystérieuses et de semblables craintes tragiques. C'est pourquoi il me semble que les anciens n'ont pas introduit ces croyances aux dieux et aux enfers, sans de puissants motifs ni par hasard ». – STRABO ; I, 2, 8 : [En grec dans le texte] Puisqu'on ne peut persuader ni la multitude des femmes ni toute la foule du vulgaire, par des discours philosophiques, ni l'exhorter à la piété, à la religion et à la foi, mais qu'on doit employer la superstition »... [En grec dans le texte] ... « Telle étant la manière d'employer des mythes tournant au profit de la société, de la vie civile et de la réalité,... Cf. PLUTARCH. : *Ad Colot.*, 31. LIV. ; I, 19. Parlant de Numa Pompilius : ...omnium primum, rem ad multitudinem imperitam, et illis seculis rudem, efficacissimam, deorum metum iniiciendum ratus est... Ici, nous sommes entièrement dans le domaine des actions logiques, auquel on est conduit par artifice. CIC. ; *De leg.*, II, 13, 32. Atticus dit des deux augures Marcellus et Appius : nam eorum ego in libros incidi : cum alteri placeat, auspicia ista ad utilitatem esse reipublicae composita ; alteri disciplina vestra quasi divinare videatur prorsus posse. CIC. ; *De div.*, II, 18, 43. Itaque in nostris commentariis scriptum habemus : « Jove tonante, fulgurante, comitia populi habere nefas ». Hoc fortasse reipublicae causa constitutum est. Comitiorum enim non habendorum causas esse voluerunt. CIC. ; *De div.* ; II, 33, 70 : Et tarMen credo, Romulum, qui urbem auspiciato condidit, habuisse opinionem, esse in providendis rebus augurandi scientiam. Errabat enim multis in rebus antiquitas ; quam vel usu iam, vel doctrina, vel vetustate immutatam videmus. Retinetur autem, et ad opinionem vulgi, et ad magnas utilitates reipublicae, mos, religio, disciplina, ius augurum, collegii auctoritas. Peu après, II, 35, 75, il ajoute « qu'il estime que le droit augural fut constitué d'abord sous l'influence de la croyance à la divination, ensuite conservé et maintenu par raison d'État ».

Cela paraît être exactement le fond de l'opinion de Cicéron ; elle s'approche d'ailleurs de la vérité. Les actions non-logiques, nées spontanément, peuvent être ensuite conservées soit par tradition, soit pour l'utilité qu'elles apportent. On comprend que l'origine logique, œuvre de Romulus, est une simple fable. ARIST. ; *Métaph.* (XI, 8, 13, p. 1074, numérot. Didot). Après avoir traité de la divinité des astres, il ajoute : [En grec dans le texte] « Le reste a été ajouté fabuleusement, pour persuader le grand nombre, et pour les lois et l'utilité commune ». Voir aussi : PLUTARCH. ; *De plac. philosoph.*, I, 7, 2. SEXT. EMP. ; I. IX, *Adversus physicos ; de diis*, 14 à 16, p. 551.

§ 316 (note 1) ([retour à l'appel de note § 316 - 1](#))

[NOTE DU TRADUCTEUR] Telle est l'idée fondamentale des théories anarchistes. PIERRE KROPOTKINE ; *L'Anarchie*, p. 16 : « En effet, il est certain qu'à mesure que le cerveau humain s'affranchit des idées qui lui furent inculquées par les minorités de prêtres, de chefs militaires, de (p. 17) juges tenant à asseoir leur domination et de savants payés pour la perpétuer, – une conception de la société surgit, dans laquelle il ne reste plus de place pour ces minorités dominatrices ». De même ELISÉE RECLUS ; *L'Évolution, la Révolution et l'Idéal anarchique*, ne voit guère dans les phénomènes religieux, du moins dans les phénomènes religieux contemporains, que les actions logiques de gens intéressés, dupant les ignorants et les simples d'esprit. Il dit : « (p. 212) Mais si l'Église catholique a pu faire des progrès apparents, si la France des encyclopédistes et des révolutionnaires (p. 213) s'est laissé « vouer au Sacré Cœur » par une assemblée d'affolés, si les pontifes du culte ont très habilement profité, de l'apeurement général des conservateurs politiques, pour leur vanter la panacée de la foi corn me le grand remède social ; si la bourgeoisie européenne, naguère

composée de sceptiques frondeurs, de voltairiens n'ayant d'autre religion qu'un vague déisme, a cru prudent d'aller régulièrement à la messe et de pousser même jusqu'au confessionnal ; si le Quirinal et le Vatican, l'État et l'Église mettent tant de bonne grâce à régler les anciennes disputes, ce n'est pas que la croyance au miracle ait pris un plus grand empire sur les âmes dans la partie active et vivante de la société. Elle n'a gagné que des peureux, des fatigués de la vie, et l'hypocrite adhésion de complices intéressés. En effet, ceux qui veulent à tout prix maintenir la société privilégiée doivent se rattacher au dogme qui en est la clef de voûte... ».

§ 336 (note 1) ([retour à l'appel de note § 336 - 1](#))

PIEPENBRING; *Théol. de l'anc. test.* « (p. 98) La sainteté de Dieu est dans un rapport intime avec sa jalousie, sa colère et sa vengeance... (p. 99) Dans le vieux cantique, Ex. 15, le poète, parlant à Jéhova, s'écrie : « Par la grandeur de ta majesté tu renverses tes adversaires ; tu déchaînes ta colère : elle les consume comme du chaume » [Les abstractions des néo-chrétiens ont-elles ce pouvoir ?] ... La colère de Dieu éclate donc chaque fois que sa volonté rencontre de l'opposition, qu'elle est méconnue et transgressée, et elle se manifeste par des châtiments sévères » Les néo-chrétiens inclinent à croire que tout est changé depuis la venue de Christ ; il n'en est rien. Les Pères des premiers siècles de l'Église insistent, et avec énergie, sur les châtiments qui frapperont les mécréants.

§ 336 (note 2) ([retour à l'appel de note § 336 - 2](#))

Parmi les nombreux passages qu'on pourrait citer, nous nous contenterons d'en mentionner un : *Ad. Cor.* I, X, 8 : [En grec dans le texte] « Ne fornicquons point comme quelques-uns d'entre eux fornicquèrent, de sorte qu'il en tomba vingt-trois mille en un seul jour. [Voir *Nombr.* XXV, 1-9] L'abstraction qui résulte de la pseudo-expérience des néo-chrétiens, a-t-elle la puissance d'en faire autant ? Non. En ce cas, seul celui qui admet déjà cette abstraction lui obéira ; seul celui qui en est déjà persuadé le sera. Mais c'est là le caractère essentiel des principes des actions non-logiques (§308²). L'apôtre continue : « (9) Ne tentons point le Seigneur, comme le tentèrent quelques-uns d'entre eux [des Israélites] qui périrent par les serpents ». [Voir *Nombr.*, XXI, 4-9 ; « (10) Ne murmurez point, comme murmurèrent quelques-uns d'entre eux qui périrent par l'exterminateur [Voir *Nombr.*, XI, XVI]. Plus loin : « (22) [En grec dans le texte] – Voulons-nous rivaliser avec le Seigneur ? Sommes-nous plus forts que lui ? » Tout homme raisonnable répondra non, s'il s'agit du Seigneur tout puissant ; mais beaucoup de personnes raisonnables répondront oui, s'il s'agit d'une abstraction que quelques personnes tirent de leur propre sentiment.

§ 337 (note 1) ([retour à l'appel de note § 337 - 1](#))

AUGUSTE SABATIER ; *Les relig. d'aut. et la relig. de l'esprit* : « (p. 440) La lettre, le signe alphabétique, caractérise la religion mosaïque d'après la forme de son apparition historique, son mode d'être et d'agir... La lettre tue. L'Esprit caractérise la religion évangélique d'après la nature même du rapport intérieur et moral qu'elle institue entre Dieu et l'homme, d'après le mode d'être de l'Évangile et le principe de son action... Il me semble dès lors que vous devez entendre ce qu'est la religion de l'Esprit. C'est le rapport religieux réalisé dans la pure spiritualité. C'est Dieu et l'homme conçus l'un et l'autre sous la catégorie de l'Esprit et se pénétrant l'un l'autre, pour arriver à une pleine communion. Par définition, les corps sont impénétrables les uns aux autres... Tout autres sont les relations des esprits. Leur

tendance intime est de vivre la vie les uns des autres et de s'unir dans une vie supérieure commune. Ce que la loi de gravitation est dans le monde physique pour y maintenir l'harmonie, l'amour l'est et l'opère dans le monde spirituel et moral ». [Dieu sait ce que l'auteur se figure être la loi de gravitation !] « (p. 441) Force ultime du développement moral de l'être humain, l'esprit de Dieu ne le contraint plus du dehors ; il le détermine, l'anime du dedans et le fait vivre... L'accomplissement des devoirs naturels, l'exercice régulier de toutes les facultés humaines, le progrès de la culture comme de la justice, voilà la perfection de la vie chrétienne. Devenu réalité intérieure, fait de conscience, le christianisme n'est plus que la conscience élevée à sa plus haute puissance ».

§ 346 (note 1) ([retour à l'appel de note § 346 - 1](#))

A. BRACHET : *Gramm. hist. de la lang. franç.* : « (p. 293) Avant d'atteindre le degré de précision qu'elle possède aujourd'hui, l'étymologie, – comme toute science et peut-être plus qu'aucune autre, – a traversé une longue période d'enfance, de tâtonnements, et d'efforts incertains, durant laquelle les rapprochements arbitraires, les analogies superficielles, et les combinaisons hasardées constituaient à peu près tout son avoir ». Ici l'auteur cite RÉVILLE ; *Les ancêtres des Européens* : « Les rêveries de Platon dans le *Cratyle*, les étymologies absurdes de Varron et de Quintilien chez les Romains, en France les fantaisies philologiques de Ménage au dix-septième siècle, sont restées célèbres. On ne voyait par exemple aucune difficulté à rattacher *jeune à jeune* sous prétexte (p. 294) que la jeunesse est le matin de la vie et qu'on est à jeun quand on se lève. Le plus souvent on tirait l'un de l'autre deux mots d'une forme toute différente, – et pour combler l'abîme qui les séparait, on inventait des intermédiaires fictifs. C'est ainsi que Ménage tirait le mot *rat* du latin mus : « on avait du dire *d'abord* mus, puis muratus, puis ratus, enfin rat ». N'alla-t-on pas jusqu'à supposer qu'un objet pouvait tirer son nom d'une qualité contraire à celle qu'il possédait, parce que l'affirmation provoque la négation, et à soutenir que le latin lucus (bois sacré), venait de *non lucere* (ne pas luire), – sous prétexte que lorsqu'on est entré dans un bois, on n'y voit plus clair ? ». L'auteur continue : « (p. 294) Comment de cet amas d'aberrations érudites a-t-il pu sortir à la longue une science capitale aujourd'hui ? Par la découverte et l'application de la méthode comparative, qui est celle des sciences naturelles ». Et qui est aussi celle que nous devons adopter.

§ 356 (note 1) ([retour à l'appel de note § 356 - 1](#))

Buckle, lui-même, finit par faire allusion, ici et là, aux actions non-logiques, du moins implicitement. Par exemple, quand il cherche les causes de la différence entre la révolution anglaise et la *Fronde*, en France, il croit : « (III, p. 7) qu'en Angleterre, une guerre pour la liberté était aussi une guerre de castes, tandis qu'en France, il n'y avait pas trace de guerre entre les diverses classes de la société ». En outre, il dit que les nobles français « (p. 20) ne cherchaient que de nouvelles sources de plaisirs propres à satisfaire cette vanité personnelle qui a acquis de tous temps à la noblesse une si grande notoriété ». Or, quel que soit le moyen qu'on veuille tenter pour unir ces faits à des déductions logiques du principe intellectuel, il est certain que les faits indiqués tout à l'heure dépendent d'inclinations naturelles, qui ne peuvent être, prises pour conséquence d'une différence des connaissances scientifiques et intellectuelles entre l'Angleterre et la France de ce temps-là ; car cette différence n'existait pas.

Vilfredo Pareto, Traité de sociologie générale (1917)

Additions

[Retour à la table des matières](#)

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 [[Retour à l'appel de l'addition A1](#)]

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 [[Retour à l'appel de l'addition A2](#)]

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 thèse qui a bien souvent paru au cours de l'histoire ». Considérée au point de vue de la logique et de l'expérience, cette théorie des vérités différentes est une pure divagation, un entrechoquement de mots vides de sens. Mais au point de vue des sentiments et de leur utilité individuelle et sociale (§ 1678 et sv.), elle témoigne, ne fût-ce qu'en opposant une erreur à une autre, du désaccord entre l'expérience et l'opinion de ceux qui estiment que les actions non-logiques tirent leur origine exclusivement de préjugés surannés, absurdes et nuisibles (§ 1679). « Dans l'Europe occidentale, elle [la théorie des deux vérités] s'est produite (p. 7) avec une insistance particulière aux derniers siècles du moyen âge. Son apparition marquait le déclin et annonçait la fin de la scolastique. La scolastique avait été l'alliance de la doctrine ecclésiastique et de la philosophie. Il y a eu en Europe deux scolastiques, une chrétienne, et une juive... quand on apprit le grec et qu'on fit connaissance intime avec Aristote, l'Église se demanda si elle devait tourner le dos à la pensée et à la science grecques ou les accepter comme des auxiliaires et des alliées ; elle prit ce dernier parti. Et cette alliance, ce fut la scolastique. La synagogue juive prit un parti analogue... Toutefois l'alliance entre la doctrine ecclésiastique et la recherche philosophique n'avait pas été conclue sur le pied de l'égalité. L'Église s'attribuait la haute main, elle était (p. 8) maîtresse ; la recherche philosophique, libre entre certaines limites, ne devait pas les dépasser... Vers la fin du moyen âge le nombre des esprits émancipés alla en augmentant et c'est alors que se produisit d'une manière assez générale dans certains milieux universitaires, à Paris et à Padoue, par exemple, la théorie des deux vérités ». Alors, elle servait à passer de la théologie du sentiment à la théologie de la raison, et profitait indirectement à la science expérimentale. Aujourd'hui, elle sert à passer de la théologie de la raison à la théologie du sentiment ; elle pourra aussi servir à la science expérimentale, en faisant connaître expérimentalement l'utilité individuelle et sociale des actions non-logiques.

Addition –3 [[Retour à l'appel de l'addition A3](#)]

p. 59 § 1321 2 r. ... où il ne soit pas admissible ^a)

132 ^a ADRIEN NAVILLE, *loc. cit.* p. 28 § 69 ^a : « (p. 11) Je sais fort bien que le déterminisme sourit au savant et procure à l'esprit scientifique [pour être précis, il faut dire : à la *Théologie de la Raison*] une grande satisfaction. Le déterminisme c'est la croyance [ce terme suffit pour nous avertir que nous dépassons les limites de la science expérimentale] que tout peut être expliqué, or le savant cherche des explications : le déterminisme c'est la croyance que tout phénomène peut être compris, c'est-à-dire rattaché à d'autres phénomènes qui l'enveloppent et le produisent... Mais pour naturel que soit ce penchant [au déterminisme], il ne prouve rien. Et nous ne le voyons pas se produire chez tous les savants ».

Addition –4 [[Reour l'appel de l'addition A4](#)]

p. 95 § 182 1. 1 d ... voyant un scorpion on dit deux ^a...

182^a On trouve de nombreux faits semblables. Par exemple : THIERS : Traité des superstitions... Avignon, 1777, t. I. L'auteur compte parmi les superstitions : « (p. 415) Arrêter un serpent en le conjurant avec ces mots (Mizauld. Cent. 2, num. 93) : “Adiuro te per eum qui creavit te, ut maneat : quod si nolueris, maledico maledictione qua Dominus Deus te exterminavit” » Il est évident que, dans le phénomène, le fait principal est le sentiment que l'on peut agir sur certains animaux au moyen de mots déterminés (partie (a) du § 798), et que le fait accessoire réside en ces mots (partie (b) du § 798). Le fait principal fait partie d'une classe très nombreuse, dans laquelle rentrent les sentiments qui servent à faire croire à l'homme qu'il peut agir sur les choses au moyen des mots (genre (1-gamma) du § 888). Il est à remarquer que si notre auteur croit vaines quelques superstitions, il n'attribue pas à toutes ce caractère. « (p. VIII) J'ai rapporté les Superstitions dans toute leur étendue, lorsque j'ai jugé que cela ne pourrait avoir de mauvaises suites, et qu'il était en quelque façon nécessaire de n'en rien retrancher, pour les mieux faire comprendre. Mais, j'ai souvent caché sous des points et des *ET caetera*, certains mots, certains caractères, certains signes, certaines circonstances, dont elles doivent être revêtues pour produire les effets qu'on (p. IX) en espère, parce que j'ai eu crainte d'enseigner le mal en voulant le combattre ».

Addition –5 [[Retour à l'appel de l'addition A5](#)]

p. 100 § 189 *In fine* :

Dans les Géopontiques (I, 14), on rappelle plusieurs manières de sauver les champs de la grêle ; mais l'auteur du recueil conclut en disant qu'il a transcrit ces ouvrages uniquement afin de ne pas paraître omettre des choses transmises par les anciens. En somme, il a simplement différentes croyances.

Addition –6 [[Retour à l'appel de l'addition A6](#)]

p. 100 § 190 1. 1 r. ... explications^a).

190^a Il existe des inscriptions latines avec invocations aux vents. C. I. L, VIII, 2609, 2610. ORELLI, 1271 : Iovi O. M. tempestatum divinarum potenti leg. III. Aug. dedicante... A. MAURY ; *Hist. des relig. de la Gr.*, t. I « (p. 166) Les vents furent aussi adorés par les populations primitives de la Grèce : mais leur culte, qui joue un si grand rôle dans le Rig-Veda, s'était singulièrement affaibli chez les Hellènes. Ils continuent sans doute à être personnifiés, mais on ne les invoque plus que par occasion et en (p. 167) certaines localités spéciales ». Plus loin, en note : « (p. 169) (2). Le culte des vents et des montagnes était associé chez les Chinois à celui des cours d'eau (*Tcheou-li*, trad. édit. Biot, t. II, p. 86). Lorsque l'empereur passait en char sur une montagne, le cocher faisait un sacrifice au génie de la montagne (*Ibid.* t. II, p. 249). – (3) Les anciens Finnois invoquaient aussi les vents comme des dieux, surtout ceux du sud et du nord. Ils adressaient aux vents froids des formules déprécatives ».

Addition –7 [[Retour à l'appel de l'addition A7](#)]

p. 107 § 196 1. 3 d. *Le noyau est un concept mécanique ;^a...*

196^a Il apparaît presque à nu dans le fait de la « pierre pluviale » qu'il suffisait de porter à Rome, pour conjurer la pluie. FESTUS, s. r. Aquaelicium : « On l'emploie [ce terme] quand l'eau pluviale est attirée par certaines pratiques, de même que pour le passé on dit, avec la "pierre pluviale" promenée par la ville ». S. r. *Manalis tapis* : Manalem vocabant lapidera etiam petram quandam, quae erat extra portam Capenam iuxta aedem Martis, quam cum propter nimiam siccitatem in urbem pertraherent, insequeretur pluvia statim, eumque, quod aquas manarent, manalem lapide dixere. Donc, il suffisait de promener cette pierre par la ville, et aussitôt venait la pluie. Des usages semblables paraissent avoir existé chez des peuples voisins. F. P. FULGENTII expositio sermonum antiquorum, s. r. *Quid sint manales lapides*, p. 112 Teubner, 169 M, 769 St. : Labeo qui disciplinas Etruscas Tagetis et Bacitidis quindecim voluminibus explanavit, ita ait : « Fibrae iecoris sandaracei coloris dum fuerint, manales tunc verrere opus est petras », id est quas solebant antiqui in modum cylindrorum per limites trahere pro pluviae commutandam inopiam. Cfr. NONIUS ; 1. XV, s. r. *Trulleum*, p. 547 Mercier.

Addition –8 [[Retour à l'appel de l'addition A8](#)]

p. 107 § 196 1. 1 r. *race humaine^a).*

196^a PAUS. ; VIII, *Arcad.*, 38. L'auteur parle de la fontaine Agno, sur le mont Lycée. « Quand la sécheresse a duré longtemps, et que par conséquent les semences dans la terre et les arbres commencent à souffrir, alors le prêtre de Zeus Lycéen, après avoir adressé des prières et sacrifié à l'eau, suivant les, règles établies, touche avec une branche de chêne la surface, mais non le fond de la fontaine. L'eau étant remuée, il s'élève une vapeur semblable à une nuée. Peu après la nuée devient nuage, et, attirant à elle les autres nuages, elle fait tomber la pluie sur la terre, pour les Arcadiens ». Nous verrons (§ 203) que les sorcières faisaient pleuvoir ou grêler, par des moyens semblables. Les différences sont les suivantes : 1° C'est le démon des chrétiens qui intervient, au lieu des divinités païennes. Il est naturel que chaque peuple fasse intervenir les êtres divinisés par sa religion. 2° Chez Pausanias, l'opération est bienfaisante au plus haut point ; chez les chrétiens, elle peut l'être, mais, en général, elle est malfaisante. Il est naturel que les êtres divinisés agissent chacun suivant sa nature ; or la nature du démon est essentiellement malfaisante. Dans le présent exemple, nous voyons un fait imaginaire expliqué de différentes manières. Les sentiments correspondant au fait imaginaire constituent évidemment la partie constante du phénomène ; les explications en sont la partie variable.

Addition –9 [[Retour à l'appel de l'addition A9](#)]

p. 108 § 197 1. 1 r. *... d'autres calamités semblables^a).*

197^a Savamment et longuement, les auteurs du *Malleus* recherchent si le démon doit toujours agir de concert avec le sorcier, ou s'ils peuvent agir séparément. : An catholicum sit

asserere quod ad effectum maleficalem semper habeat daemon cum malefico concurrere, vel quod unus sine altero, ut daemon sine malefico, vel e converso talem effectum possit producere. Par exemple, pour démontrer que l'homme peut agir sans l'aide du démon, ou en général la « force inférieure » sans la « force supérieure », quelques-uns citent le fait rapporté par Albert, que la sauge pourrie d'une certaine manière et jetée dans un puits suscite la tempête. Le *Malleus* n'a aucun doute sur ce fait, mais il l'explique. Il commence par distinguer les effets en : *ministeriales, noxiales, maleficiales et naturales*. Les premiers sont produits par les bons anges, les seconds par les mauvais, les troisièmes par le démon avec l'aide des sorciers et des sorcières ; les derniers ont lieu grâce à l'influence des corps célestes. Cela dit, il est facile de comprendre comment le fait de la sauge se produit sans l'intervention du démon. Et ad tertium de salvia putrefacta et in puteum proiecta dicitur, quod licet sequatur effectus noxialis absque auxilio daemonis, licet non absque influentia corporis coelestis.

Addition –10 [[Retour à l'appel de l'addition A10](#)]

p. 115 § 203³ *In fine*.

Peut-être Delrio avait-il sous les yeux d'autres passages du *Fourmilier* ou du *Malleus*. Par exemple, pour ce dernier, le fait rapporté *secunda pars, quaestio 1, cap. tertium* : super modum quo de loco ad locum corporaliter transferuntur. Une sorcière n'avait pas été invitée à certaines noces. Elle appelle à son aide le démon. Celui-ci, à la vue de quelques bergers, la transporte sur une montagne où, manquant d'eau, elle emploie son urine et fait grêler sur les invités de la noce. Ipsa indignata, vindicare se aestimans, daemonem advocat, et suae tristitiae causam aperuit, ut grandinem excitare vellet, et cunctos de chorea dispergere petiit, quo annuente, psam sublevavit, et per aera ad montem prope oppidum, videntibus certis pastoribus, transvexit, et ut postmodum fassa fuerat, cum aqua sibi deesset ad fundendam in foveam, quem modum, ut patebit, ubi grandines excitant, observant, ipsa in foveam quam parvam fecerat, urinam loco aquae immisit, et cum digito, more suo, astante daemone, movit, et daemon subito illum humorem sursum elevans, grandinem vehementem in lapidibus super chorisantes (sic) tantummodo et oppidanos immisit. Unde ipsis dispersis, et de causa illius mutuo conferentibus, malefica oppidum postea ingreditur, unde suspitio magis aggravatur. Nous rions de ces absurdités, mais les sentiments qu'elles manifestent ont été cause de bien des souffrances et d'un grand nombre de morts. La pauvre femme dont il s'agit fut brûlée. Unde capta, et fassa quod ea de causa, nimirum quia invitata non fuerat, talia perpetrasset, ob multis etiam aliis maleficiis ab ea perpetratis ¹ [probablement certains méfaits du même genre], incinerata fuit. Voir aussi : NICOLAI REMIGI... *daemoriolatreiae libri tres*, lib. I, cap. 25.

Addition –11 [[Retour à l'appel de l'addition A11](#)]

p. 157 § 263 1. 1 r. ... d'autres sciences naturelles ^a).

263 ^a Tandis que le présent ouvrage était en cours d'impression, deux livres importants ont été publiés sur l'économie mathématique : ANTONIO OSORIO : *Théorie mathématique*

¹ Par un usage incorrect, mais non isolé en ces temps-là, les auteurs construisent ici la préposition *ob* avec l'ablatif au lieu de l'accusatif.

de l'échange. Paris, 1913 – JACQUES MORET ; *L'emploi des mathématiques en économie politique*. Paris, 1915.

Addition –12 [[Retour à l'appel de l'addition A12](#)]

p. 160 § 272 1. 4 d. ... à laquelle on arrive ^a).

272 ^a On observe des contradictions analogues dans les controverses métaphysiques et les disputes théologiques sur le « libre arbitres », la « prédestinations », la « grâce efficace » (§ 280) etc. Pascal tourne agréablement en dérision quelques-unes de ces contradictions, mais comme il raisonne en métaphysicien et en théologien, il y substitue des raisonnements qui ont peu et parfois moins de valeur. Il avait commencé par dire (*I^e Provinciale*) : « (p. 31)... je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne ». Il paraissait ainsi vouloir se placer entièrement dans le domaine de la science logico-expérimentale (§ 119) ; mais aussitôt après il s'en écarte pour aller dans celui de la métaphysique, de la théologie, du sentiment.

Pour la suite du livre,

Le site [Les Classiques des sciences sociales](#) :
Voir le fichier : Pareto_traite_socio_02.doc

http://www.uqac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/pareto_wilfredo/traité_socio_générale/traité_socio_gen.html