

BARON DESCAMPS

Ministre d'État, Vice-Président du Sénat

Membre de l'Institut de France, de l'Académie dei Lincei et de l'Académie royale de Belgique
Professeur à l'Université de Louvain, D. h. c. des Universités d'Oxford et de Paris

LE

GÉNIE DES RELIGIONS

LES ORIGINES

AVEC UN

ESSAI LIMINAIRE

SUR

**LA VÉRITÉ, LA CERTITUDE, LA SCIENCE
ET LA CIVILISATION**

DEUXIÈME ÉDITION

revue, corrigée, coordonnée sur un plan nouveau
et augmentée d'une étude nouvelle sur
L'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE COMPARÉE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain (VI^e)

BRUXELLES

ALBERT DEWIT

Rue Royale, 53

ROME

DESCLÉE & C^{ie}

4, Piazza Grazioli

1930



LE

GÉNIE DES RELIGIONS

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE SIX EXEMPLAIRES
SUR PAPIER JAPON IMPÉRIAL, NUMÉROTÉS DE 1 A 6,
ET QUARANTE-QUATRE EXEMPLAIRES SUR PAPIER A
LA FORME DES PAPETERIES D'ARCHES, NUMÉROTÉS
DE 7 A 50.

1881

A SON EMINENCE
LE CARDINAL MERCIER
PRIMAT DE BELGIQUE

Hommage
de profonde admiration et de respectueuse affection.

1950

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR ⁽¹⁾

- Le Monde du Droit. Essai sur la gravitation juridique et sur l'évolution civilisatrice*, 1922.
- Le Génie des langues et le Problème de la parenté linguistique*, 1924.
- La Matière et la Force*, 1925.
- Le Problème scientifique de la Vie*, 1925.
- La Constitution et le Progrès des Hautes études concernant les Missions*. Inauguration de la chaire de missiologie à l'Université de Louvain, 1927.
- Le Droit de la Paix et de la Guerre*, 1898. (Épuisé.)
- Mémoire aux Puissances sur l'Organisation de l'Arbitrage international*, 1899. (Épuisé.)
- Le Droit international et la thèse de la nécessité*, 1919.
- Une Cause célèbre internationale : Le Différend roumano-hongrois*, 1928.
- Le Droit international nouveau et l'avènement du paciférat positif*, I, 1929; II, 1930.
- La Neutralité de la Belgique*, 1903. (Épuisé.)
- L'Afrique nouvelle*, 1902. (Épuisé.)
- Les Fondations californiennes*, 1902. (Épuisé.)
- Les Baux perpétuels au Japon*, 1902. (Épuisé.)
- Léopold II au Sénat de Belgique*, 1928.
- A Hugo Grotius*. Discours prononcé à Delft au nom de l'Institut de Droit international à l'occasion du trois centième anniversaire du *De Jure Belli ac Pacis*.
-
- Les Harmonies du Droit naturel et du Droit chrétien*. (Épuisé.)
- L'Action du Christianisme dans la science et dans les lois*. (Épuisé.)

SOUS PRESSE :

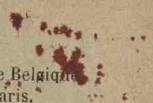
- Le Génie du Christianisme ou les Harmonies de l'Ordre naturel et de l'Ordre chrétien, scientifiquement exposées suivant la méthode du réalisme rationnel*.

(1) Le *Mémorial* des fêtes jubilaires organisées en l'honneur du Baron Descamps à l'occasion de sa cinquantième année de professorat à l'Université de Louvain renferme une bibliographie complète des travaux de l'auteur.

ಶ್ರೀ. H. 28. 222

BARON DESCAMPS

Ministre d'État, Vice-Président du Sénat
Membre de l'Institut de France, de l'Académie dei Lincei et de l'Académie royale de Belgique
Professeur à l'Université de Louvain, D. h. c. des Universités d'Oxford et de Paris.



LE

GÉNIE DES RELIGIONS

LES ORIGINES

AVEC UN

ESSAI LIMINAIRE

SUR

LA VÉRITÉ, LA CERTITUDE, LA SCIENCE
ET LA CIVILISATION



54025

DEUXIÈME ÉDITION

revue, corrigée, coordonnée sur un plan nouveau
et augmentée d'une étude nouvelle sur

L'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE COMPARÉE

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain (VI^e)

BRUXELLES

ALBERT DEWIT

Rue Royale, 53

ROME

DESCLÉE & C^{ie}

4, Piazza Grazioli

1930

291.11 (04)

572:22

23.072.3:165.21

165.21:23.072.3

163

008:261.6

CONTROLI 1953

Biblioteca Centrală Universitară
"Carol I" - București
Cota 543221

RO 130/10

B.C.U. "Carol I" - Bucuresti



C54025

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

La première édition du Génie des Religions, parue il y a cinq ans, et dont S. Ém. le Cardinal Mercier, de sainte et illustre mémoire, avait si gracieusement accepté la dédicace, est épuisée depuis plus de deux ans.

L'accueil bienveillant fait par tant d'éminents esprits à un Essai où nous avons tâché de grouper, pour la première fois, croyons-nous, les éléments d'une synthèse générale concernant les origines du phénomène religieux, nous a engagés à perfectionner notre œuvre, à condenser certaines parties proportionnellement trop développées et à ajouter, d'autre part, une série de recherches nouvelles touchant une jeune science en voie remarquable de constitution contemporaine : l'ethnologie religieuse comparée.

Nous avons, dans ces conditions, remanié en partie notre plan pour le mieux adapter à notre dessein fondamental et aux exigences toujours progressives de la science.

Sans porter atteinte au caractère scientifique de notre travail, nous avons la conscience d'avoir fait un important effort de simplification et d'ajustement, d'ordre et de clarté, en vue de rendre nos recherches, en une matière d'intérêt capital pour tant d'esprits, largement et aisément accessibles au grand public à qui nous croyons pouvoir les offrir aujourd'hui.

Notre étude est une œuvre d'harmonie fondée sur une constante application de la méthode du Réalisme rationnel, qui est nôtre par excellence en matière scientifique,

dont nous avons précisé la portée dans la Préface de notre première édition (reproduite dans ce volume), et qui a, si nous ne nous trompons, les promesses de l'avenir.

Sans que nous ayions fait montre, dans notre travail, d'une facile érudition, nous avons beaucoup lu et beaucoup médité avant de cristalliser notre pensée dans la forme que nous avons cru pouvoir lui donner. Si l'expérience, l'histoire et la raison ordonnatrice, si l'anthropologie racique, l'archéologie préhistorique, la paléontologie linguistique et l'ethnologie-comparée se donnent la main dans notre œuvre, conjurant amice, ce n'est pas sur le fondement de rapprochements factices, c'est, à notre sens, parce qu'au point de vue supérieur où nous avons essayé de nous élever, la vérité est une de sa nature, qu'elle ne se donne point la contradiction à elle-même, et que seule une précipitation trop grande nous empêche parfois de saisir son plein et harmonieux rayonnement.

Nous aimons à le redire en terminant cette courte préface : il y a dans une foule de différends qui s'éternisent, non seulement une bonne part de malentendus provenant souvent d'une terminologie défectueuse, mais des dissidences qui n'ont rien de stable ni de définitif. A tel degré de l'échelle des points de vue, oppositions d'aspect irréductible; à un degré supérieur, convergence et conciliation. Le malheur est que certains esprits s'attardent trop au premier échelon. En vue de prévenir d'artificiels dissentiments, nous avons pris à tâche, dans la modeste mesure de nos forces, de satisfaire aussi pleinement que possible les esprits qui apprécient en toutes choses la nécessaire clarté du point de départ et l'enchaînement, sans solution de continuité, des développements scientifiques.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

I. — Le génie des Religions.

Les Anciens appelaient « génie » l'esprit mystérieux et familier qui accompagnait les hommes depuis la naissance jusqu'à la mort. Et cette interprétation n'est pas étrangère à la conception de nos vieux conteurs lorsqu'ils évoquent la fée couverte de pierreries qui vient au berceau de chaque vie humaine souffler sur elle pour la « douer » et qui ne cessera de veiller sur son cours. Plus tard, sous la poussée de ce grand agent d'extension de la signification des mots — l'analogie — on appela génie les dons mystérieux de la nature, les plus éclatants surtout, ainsi que la personne en qui ces dons s'incarnaient. Enfin on désigna par ce terme ce qui donne aux hommes et aux choses leur physionomie caractéristique.

Nous ne nous écarterons pas du sens traditionnel des mots en définissant le génie des religions l'ensemble des éléments qui donnent au phénomène religieux son caractère distinctif et qui marquent de leur empreinte son évolution.

Lorsque l'auteur du Génie du Christianisme composa son œuvre, c'était la beauté de la religion traditionnelle de son pays qu'il voulait célébrer en signalant la précellence de cette religion au point de vue de la splendeur des inspirations poétiques, de la richesse des ressources littéraires et de l'aliment de choix qu'elle offrait aux sentiments les plus élevés de l'âme humaine. La conception était grandiose, et sa réalisation ne manquait pas d'oppo-

tunité à une époque où semblaient se réveiller un intense « besoin de foi » et comme une « avidité de consolations religieuses ».

D'autres temps peuvent donner naissance à d'autres besoins et faire surgir des moyens nouveaux de satisfaire à d'impérieuses exigences. Sans méconnaître la diversité des voies par lesquelles on peut aborder le problème religieux, sans contester que « l'esprit souffle où il veut », on peut admettre que c'est du haut de l'observatoire scientifique, plutôt que des sommets d'un belvédère esthétique, que l'on doit considérer le phénomène religieux pour répondre aux préoccupations dominantes de notre époque. C'est en se servant des instruments de précision propres à la science qu'il importe de scruter ce phénomène. Et c'est en esprit de judicieuse critique, sans visées apologétiques, qu'il convient de traiter les problèmes qui se posent dans ce domaine.

Faut-il regretter ces sévères exigences de notre temps, même au point de vue de l'attrait de l'œuvre à accomplir? La réalité scientifique a des splendeurs qui éclipsent parfois les créations de l'imagination et les inspirations du cœur. Et si la science doit s'interdire les faciles triomphes que peuvent procurer les jugements précipités, les envolées de la spéculation pure et les débordements du sentiment, elle ne proscrit pas les claires admirations fondées sur la sereine possession du vrai.

Sans prétendre accomplir dans l'ordre scientifique une tâche comparable en envergure à l'œuvre réalisée sur le terrain esthétique par les écrivains épris de la beauté de la religion chrétienne, nous voudrions procéder à l'étude du génie des religions en conservant aux horizons modernes de la science religieuse toute leur ampleur, en nous appuyant sur une solide base expérimentale et en appliquant à l'élucidation du phénomène religieux, envisagé dans ses origines, toutes les ressources que peut offrir une méthode scientifique vraiment intégrale. Précisons, à ces points de vue, notre dessein.

II. — Les horizons modernes de la science religieuse.

Au cours du développement des sciences, il arrive un moment où le vieux moule dans lequel a pris forme telle branche particulière du savoir humain éclate de toutes parts sous la pression des idées et des faits. Faut-il s'attarder alors à essayer de reconstituer ce moule en rassemblant tant mal que bien ses débris? N'importe-t-il pas, au contraire, sans méconnaître l'importance des divisions traditionnelles du travail scientifique, de donner à la science agrandie un cadre nouveau répondant à tous ses besoins? Procéder ainsi n'est pas, à notre sens, affecter du mépris pour les travaux des prédécesseurs; c'est simplement se conformer, dans l'ordre scientifique, à une féconde loi de progrès.

La science des religions a pris de nos jours une extension remarquable. De très riches matériaux se sont accumulés et s'accroissent encore chaque jour, grâce au développement des recherches historiques et aux fouilles opérées avec tant de patience et de sagacité dans la pré-histoire, grâce aussi à une étude méthodique des institutions religieuses actuelles des populations de culture rudimentaire. Tout en s'attachant à distinguer dans cet ordre ce qui est conquête scientifique certaine de ce qui est conjecture plus ou moins plausible ou théorie plus ou moins aventureuse; tout en essayant de séparer ainsi l'or de l'alliage, il importe de donner aux richesses nouvelles la place qui leur revient dans l'édifice de la science religieuse. Il y a lieu de procéder à la mise en valeur de ces richesses en faisant fruit des conquêtes réalisées de nos jours par la science ethnologique. Il est nécessaire enfin de faire état, sur ce terrain, du progrès des méthodes scientifiques contemporaines.

Travailler au perfectionnement des méthodes, c'est faire plus et mieux qu'accroître la somme du savoir humain; c'est augmenter la puissance même de l'esprit et lui

donner plus de sécurité dans l'acquisition de ses connaissances. Il nous a toujours semblé, il nous semble plus que jamais qu'il y a dans les questions liminaires de méthode un terrain où la paix fondamentale entre les intelligences peut et doit être lumineusement établie, avant que ne commencent dans toutes les directions les grands voyages d'explorations scientifiques à la conquête de la vérité.

La science religieuse s'est longtemps développée en esprit d'union intime avec une religion positive, celle qui apparaissait comme l'institution la mieux en harmonie avec les tendances et les facultés de notre nature, tout en dépassant la sphère naturelle d'action de ces facultés et de ces tendances. La partie de la science correspondant à l'ordre naturel était versée de préférence dans le cadre de cette religion de choix et faisait en quelque sorte corps avec elle, pendant que la partie concernant les religions comparées était traitée comme en repoussoir de la première. Les institutions religieuses des populations de culture rudimentaire n'étaient signalées que d'une manière sommaire, lorsqu'il y était fait allusion.

En opposition avec cette tendance, qui est caractéristique des anciennes écoles chrétiennes, s'est accusée la tendance des écoles appelées philosophiques, pour lesquelles la science des choses religieuses ne relève que de la nature et de la raison et doit être en conséquence émancipée de tout élément positif, un tel élément ne pouvant constituer qu'une superfétation, quand il ne devient pas une altération de la pure loi religieuse naturelle.

De nos jours, la science des choses religieuses tend à se développer sur une base autrement large et dans un esprit assez différent. Ce sont toutes les religions positives que l'on entend confronter. C'est l'évolution du phénomène religieux au sein de l'humanité qu'on s'efforce de saisir à la trace en remontant aussi loin que possible dans le passé. Il s'agit d'inventorier et d'embrasser dans une vaste synthèse comparative et, si possible, évolutive, tous les cultes de l'univers. Ainsi, l'élément rationnel, après avoir un

instant aspiré à une domination exclusive dans la science des religions, semble aujourd'hui, par une sorte de retour contraire, primé et comme absorbé par l'élément ethnographique et historique.

Il réapparaît pourtant, parce qu'en dépit de toutes les théories, cet élément demeure ce qui est propre à l'homme comme tel et finit toujours, à ce titre, par reprendre son légitime empire. Seulement, au lieu de prétendre comme auparavant tout régenter dans l'ignorance ou au mépris des faits, il tend plutôt à offrir à une science de confrontation extrêmement complexe une base d'opération stable, grâce notamment à la distinction qu'il est en mesure d'établir entre ce qui constitue l'essence du phénomène religieux et les éléments adventices ou étrangers à ce phénomène. Encore, s'applique-t-il initialement à remplir cette tâche en s'appuyant à bon escient sur le ferme terrain de l'expérience.

Au fond, lorsqu'on fait abstraction des antagonismes factices créés par des procédés d'école entre le point de vue naturel, le point de vue historique et le point de vue chrétien qui se rattache initialement au point de vue historique, on peut observer que les éléments divers qui, tour à tour, ont revendiqué une domination exclusive ou ont été l'objet de préoccupations absorbantes peuvent, sans altération de leur caractère propre et sous la sauvegarde de leurs exigences respectives, s'harmoniser dans une synthèse où les horizons de la science religieuse apparaissent dans toute leur ampleur. Et c'est, à notre sens, la vocation scientifique de notre temps, de travailler, en esprit de distinction et d'harmonie, à la complète exploration de ces horizons et au plein épanouissement de leur splendeur.

III. — La science du réalisme rationnel.

L'homme s'élève vers la perfection qui est dans les aspirations de son être par la connaissance du vrai et par la

pratique du bien. La recherche de ce double trésor constitue la sagesse intégrale.

Semée de peines et entourée de périls, cette recherche n'est pas sans réconforts, même prochains. La poursuite désintéressée du vrai réserve à ses adeptes des satisfactions intimes et parfois de merveilleuses surprises, devant lesquelles pâlissent la plupart des autres jouissances de la vie. Et parmi les attraites les plus nobles, comme parmi les joies les plus pures de notre nature, il faut placer l'attrait de quelque bien à réaliser et la joie du bien accompli.

C'est la vérité que poursuivent ardemment les travailleurs de la pensée dans l'étude de la nature et de la vie. C'est son intelligence qu'ils voudraient en quelque sorte épuiser en la saisissant dans la mesure la plus large et de la manière la plus pénétrante, en essayant de remonter par degrés jusqu'à sa source. Si incomplet que demeure à tant de points de vue leur labeur, il est loin d'être stérile. Grâce à lui, l'humanité, nous le rappellerons bientôt, demeure comparable à cet homme qui apprend toujours, dont parle Pascal, et l'édifice scientifique s'érige plus vaste et plus élevé. Et s'il naît dans cet ordre des prétentions outrées, s'il surgit des erreurs, elles doivent d'autant moins entrer ici en ligne de compte définitif qu'elles peuvent toujours être rectifiées, par cela même qu'elles sont justiciables de ces deux grands instruments de lumière : l'expérience et la raison.

Arrivé à une période de la vie où il semble prudent pour chacun de recueillir ses souvenirs et de condenser ses travaux, j'ai voulu parcourir à nouveau par la pensée cet édifice de la science dont il m'a été donné d'explorer spécialement un département sans que j'aie pu jamais détacher complètement mon regard de la radieuse harmonie de l'ensemble. Et j'ai vu surgir une fois encore à son portique les grandes questions générales qu'éveillent ces termes puissamment évocateurs : réalité, idéalité, vérité,

certitude, évidence, expérience, raison, savoir distinct de la croyance et de la foi, méthode scientifique.

Il n'est, je pense, nul savant, il n'est même aucun esprit cultivé, pour peu qu'il ne se soit pas plongé en quelque spécialité au point de mépriser tout le reste, qui n'éprouve le besoin de se rendre compte, je ne dirai pas des raisons dernières des choses, ce qui est surtout le propre des esprits philosophiques, mais du moins de ces notions élémentaires de l'esprit humain dont l'usage est constant dans la science et dans la vie, et dont l'emploi inconsidéré est une source perpétuelle de malentendus et de faux pas.

Nous avons voulu mettre en tête de notre travail un essai de protologie scientifique, comprenant l'ensemble des notions fondamentales nécessaires à la science pour se constituer, pour voir clair dans ses démarches et pour progresser.

Nous y avons ajouté quelques notions essentielles concernant la science de la civilisation et sa méthode.

Si nous devons donner un nom à la science, telle que nous la concevons ici, nous l'appellerions la science du réalisme rationnel.

Res, sensus, ratio, ces facteurs renferment en germe toute l'évolution scientifique; mais il convient de s'attacher fidèlement et fermement à toute réalité et de suivre à la trace les développements progressifs de la raison dans ce travail de mens agitans molem où elle excelle.

Le réalisme rationnel aspire à réaliser l'harmonie du réel et de l'idéal en une synthèse où demeurent sauvegardés leurs caractères propres et leurs exigences respectives. Il les coordonne sans confondre jamais l'ordre qui préside à l'existence et aux rapports objectifs des choses avec le mode suivant lequel nous pouvons être amenés à les connaître.

Le réalisme rationnel assigne pour base à l'harmonie du réel et de l'idéal dans la formation de toutes les connaissances humaines le fait de l'appréhension mentale de la

réalité concrète, matérielle, sensible, appréhension expérimentalement attestée comme point de départ nécessaire et comme point d'appui constant de ces connaissances. Il écarte en conséquence tous les systèmes qui prétendent s'appuyer sur des concepts purs, imaginés comme complètement et radicalement indépendants de l'expérience. De tels concepts sont étrangers à notre mode naturel de connaître.

Le réalisme rationnel rattache le développement de l'harmonie humaine du réel et de l'idéal à l'existence et au fonctionnement, expérimentalement attestés encore dans l'être humain, d'une énergie mentale — quelles qu'en soient d'ailleurs la nature et l'origine — supérieure à la simple énergie des sens, encore que profondément solidaire de celle-ci : l'énergie rationnelle. Et il reconnaît à cette énergie, avec le pouvoir d'embrasser et de retenir dans le champ de son regard la réalité concrète et singulière appréhendée par les sens, la puissance de discerner en elle des éléments que les sens ne dégagent point; considérant d'ailleurs ces déterminations, non comme dénuées de toute attache à la réalité, mais comme éléments intelligibles impliqués dans la donnée sensible.

Et après avoir ainsi fait leur juste part à chacun de ces deux facteurs, — l'énergie sensible et l'énergie rationnelle, — le réalisme rationnel s'attache à saisir, en tous les domaines, leur fonctionnement comparé et — point capital — leur intégration dans l'unité foncière d'une énergétique vraiment humaine.

Il ne faut jamais perdre de vue l'unité de l'être humain et l'immanence de son énergie à travers la diversité de ses opérations. Là est la réalité et là est la clé qui donne accès à la solution lumineuse de difficultés vraiment insurmontables pour qui néglige ce point de vue. De fait il n'y a dans l'homme qu'une énergie foncière en évolution, celle d'un être imparfait faisant effort pour se parfaire dans la mesure des forces qu'il peut mettre en jeu et des rapports

qu'il peut entretenir avec les facteurs distincts de lui qui font avec lui échange d'énergie.

Et le meilleur moyen de connaître ces forces et de mesurer ces rapports, c'est l'expérience : l'expérience appliquée à tous les ordres de faits que nous pouvons atteindre, quels qu'ils soient, à quelque moment qu'ils se présentent à nous dans le développement de notre énergie évolutive. C'est pourquoi le réalisme rationnel est avant tout expérimental et entend l'être intégralement, embrassant dans ses constats les faits idéels comme les faits réels, dès là qu'il les peut dûment vérifier. Et si, dans son enquête intégrale, il est amené à constater des faits qui dépassent la réalité sensible, il ne laisse pas d'en rechercher et d'en scruter les attaches profondes dans cette réalité, persuadé qu'à quitter complètement le terrain expérimental pour s'envoler sur l'aile de la spéculation pure, on ne peut que demeurer flottant dans les nuages ou se casser le cou en retombant.

Des faits, de l'ordre dans les faits, la constatation des éléments impliqués dans les faits, la mise en relief d'explications conformes aux faits : telle est donc la base d'opération du réalisme rationnel.

Une raison s'alimentant sans cesse aux faits de l'expérience et demeurant par eux en communion avec la réalité, une expérience s'irradiant au foyer de la raison : tels sont les instruments solidaires dont entend se servir le réalisme rationnel pour mettre en pleine lumière, en dépit des conflits apparents et sur les ruines des systèmes arbitraires, les merveilleuses harmonies de l'idéal et du réel dans le domaine des connaissances humaines.

Pour accomplir plus parfaitement cette tâche et pour mieux conserver la pure substance des faits, si nécessaire à cet accomplissement, le réalisme rationnel s'efforce d'éliminer de la science ces facteurs qui y jouent un rôle si considérable encore et si désastreux : les créations ima-

ginaires, les abîmes artificiels, les antagonismes passagers, les anticipations désordonnées.

Les créations imaginaires! Le réalisme rationnel rend hommage à la fonction de l'hypothèse dans le mouvement scientifique. Il ne méconnaît pas la valeur de ce travail de divination auquel est lié, dans une mesure si grande, le progrès de la science. Mais le progrès de la science est aussi lié au devoir de conserver à ce travail d'avant-garde son caractère propre. Faute de ce faire, la transformation d'hypothèses en thèses intangibles rentre dans la catégorie des créations imaginaires qui peuvent jeter, pour longtemps parfois, la science hors des voies de la vérité. Quant aux chimères dont certains idéalistes peu avisés ont peuplé la science, le réalisme rationnel travaille, sur toute la ligne, à les éliminer.

Les abîmes artificiels! Il semble parfois que l'on crée comme à l'envi dans le domaine scientifique des fondrières et qu'on les élargisse à fantaisie! Et l'on s'étonne alors que la bonne nature ne fournisse pas de ponts tout faits pour les franchir!

Les antagonismes passagers! Il y a dans une foule de conflits qui s'éternisent, non seulement une bonne part de malentendus provenant souvent d'une terminologie défectueuse, mais des dissidences qui n'ont rien de stable ni de définitif. A tel degré de l'échelle des points de vue, oppositions d'aspect irréductible; à un degré supérieur, convergence et conciliation. Le malheur est que certains esprits s'attardent toujours au premier échelon.

Les anticipations désordonnées! D'aucuns nous diront peut-être qu'en matière scientifique on ne peut dégager le premier mot sans s'appuyer sur le dernier. C'est à notre sens une erreur, une grave erreur de méthode tout au moins. Elle nous paraît de nature à nuire à la nécessaire clarté du point de départ et à rompre l'enchaînement progressif des éléments scientifiques. Elle impose à l'esprit des renversements de points de vue qui le troublent et le

déconcertent. Elle crée des anticipations et produit des amalgames qui aboutissent parfois à des désordres inextricables. Elle rend extrêmement laborieux le travail, indispensable pourtant, de la critique, et elle menace de compromettre cette première vertu du savant : la probité scientifique.

Nous nous efforcerons d'éviter ces écueils en nous établissant solidement sur le terrain expérimental et en explorant ce domaine suivant les principes du réalisme rationnel.

Nous tâcherons de satisfaire aussi pleinement que possible les esprits qui apprécient en toutes choses la nécessaire clarté du point de départ et l'enchaînement, sans solution de continuité, des développements scientifiques.

IV. — La méthode intégrale.

Notre étude est un essai d'élucidation du phénomène religieux en ses origines par la méthode intégrale.

La méthode intégrale présente ce caractère qu'elle soumet le phénomène religieux à une investigation complète, embrassant successivement tous les grands aspects sous lesquels il peut être envisagé, et leur appliquant distributivement l'ensemble des procédés caractéristiques de la critique moderne.

Elle analyse le phénomène religieux en tant que fait et lui applique, à ce titre, les procédés de la critique expérimentale.

Elle s'attache à saisir l'évolution fondamentale des institutions religieuses dans l'espace et dans le temps, et met spécialement en œuvre dans cet ordre les procédés de la critique ethnographique et historique.

Elle est en mesure de rechercher la part de vérité que le phénomène religieux peut renfermer et lui applique à cet effet les critères de certitude.

En même temps que la méthode intégrale s'efforce de scruter le phénomène religieux sous toutes ses faces, à

l'aide des instruments les plus éprouvés de la critique moderne, elle s'attache à traiter chaque question à sa place et dans son ordre, de manière à la laisser baignée dans sa vraie lumière : point capital pour qui veut n'accorder que la moindre place, dans ses recherches, aux vues incomplètes et aux méprises.

Elle vise, d'autre part, à composer une œuvre qui, écartant tous les postulats, toutes les données d'emprunt, toutes les propositions qu'on suppose trop souvent — par commode anticipation ou par habileté de contrebande — démontrées ailleurs, subsiste par elle-même, se suffise à elle-même et se tienne debout sans étais étrangers. C'est pourquoi lorsqu'au cours de ses recherches elle rencontre, en connexion avec les questions qui rentrent dans la sphère propre de son étude, des problèmes plus généraux qui peuvent projeter sur cette étude une pénétrante lumière, — problème des races et des langues, problème des rapports entre l'humanité et l'animalité, problème du déterminisme et tels autres problèmes de grande envergure, — elle n'hésite pas à les aborder de front et à les soumettre à une investigation, sinon détaillée, du moins foncière, de manière à atteindre plus pleinement et plus sûrement ce but suprême de toute œuvre scientifique : le repos de l'esprit dans la lumineuse possession de la vérité.

Sans doute ce but est loin de pouvoir être toujours atteint. Il arrive souvent que pour prix de son labeur le travailleur de la pensée n'obtient qu'un résultat d'où le doute n'est pas exclu. Il a dans ce cas le devoir de reconnaître en toute sincérité l'imperfection du résultat obtenu, en évitant de se livrer à des affirmations périlleusement anticipées. Mais, cette sage réserve gardée, il lui appartient de travailler vaillamment à agrandir, dans la plus large mesure possible, le domaine de la certitude, par des constats de faits avérés, par des découvertes de lois dûment établies, par l'emploi de principes lumineusement acquis, par le fécond rapprochement de ces grands facteurs de

la science, par la mise en œuvre de tous les instruments qui peuvent servir à la conquête de la vérité.

Nous essayerons de décrire, en ses grandes lignes, au point de vue des origines, l'édifice de la science religieuse tel qu'il a surgi dans notre pensée aux heures d'enquête et de recueillement où notre attention s'est longuement arrêtée sur le phénomène religieux. Nous n'ignorons pas que ce monument a ses profondeurs mystérieuses. Nous savons les ombres qui l'ont obscurci et les altérations qu'il a subies. Malgré ces arcanes et en dépit de ces défigurations, les avenues qui y conduisent sont si lumineuses, les assises sur lesquelles il repose sont si fermes, l'édifice lui-même est si riche de pierres brillant d'un pur éclat, qu'il demeure à nos yeux le Palais élevé « sur la montagne » projetant au loin le rayonnement de sa splendeur. Puisse notre travail ne pas trop trahir l'harmonie de ses proportions fondamentales et l'irradiation de sa lumière!

Voici le plan général de ce livre :

Nous considérons d'abord le phénomène religieux au point de vue de l'expérience générale et nous consacrons immédiatement une étude, que nous croyons assez complète en ses aspects et approfondie en son examen, aux faux points de vue, soit épistémologiques, soit ethnologiques, concernant ce phénomène.

Nous consultons ensuite les traditions archaïques de l'humanité,

Nous nous tournons alors vers les données de l'anthropologie racique.

Nous passons à l'examen des merveilleuses acquisitions de l'archéologie préhistorique.

Puis, nous recueillons les trésors que peut nous offrir la paléontologie linguistique.

Nous relevons, d'autre part, les conquêtes si remarquables faites par l'ethnologie moderne.

Nous terminons enfin notre ouvrage par une étude du phénomène religieux à la lumière de la raison.

Les deux derniers titres de notre travail nous amènent ainsi à mettre le phénomène religieux à l'épreuve du critère naturel le plus simple que nous offre le spectacle des populations de culture rudimentaire, et du critère naturel le plus élevé qu'il soit donné à l'homme d'employer : le critère de la vérité scientifiquement scrutée par la raison.

Si nous parvenons à jeter quelque lumière sur un tel ensemble d'investigations, peut-être n'aurons-nous pas fait une œuvre sans opportunité scientifique et sans quelque importance pratique.

Nous arrêtons nos recherches au seuil de l'histoire proprement dite, nous réservant d'étudier notamment, dans un prochain travail, les grandes religions historiques et d'achever ainsi la construction d'un édifice dont nous avons voulu surtout, dans ce livre, poser les assises et ériger le portique.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

VÉRITÉ — CERTITUDE — SCIENCE — CIVILISATION

§ 1. La notion de vérité.

Essayons de préciser la notion de vérité en lui donnant un point de départ nettement expérimental et en faisant converger vers un même foyer de lumière ces trois genres de définitions, dont la distinction est parfois étrangement oubliée : la définition nominale, la définition génétique et la définition essentielle.

Constatons d'abord sur le terrain expérimental le sens attribué au terme de vérité par l'usage général cristallisé dans la langue — cette projection de la pensée que l'on a pu appeler, non sans raison, de la « psychologie pétrifiée », et qui apparaît souvent comme du bon sens monnayé. Les hommes, dans le langage ordinaire, appellent vérité l'accord de leur représentation mentale avec ce qui est représenté par elle, la « conformité de l'idée avec son objet », pour parler avec l'Académie française.

Cette définition nominale posée, nous pouvons, demeurant toujours sur le terrain expérimental, obtenir une définition génétique en recherchant comment naît en fait dans l'esprit humain l'idée de vérité. L'idéogénie de la vérité, c'est-à-dire la formation en nous de l'idée du vrai, n'offre rien de mystérieux ni de transcendantal. L'idée de vérité n'est pas innée. Elle n'est pas intuitive. Nous l'acquérons par la voie expérimentale en observant un phénomène qui se passe en nous.

Les hommes peuvent se former et il arrive, en effet, qu'ils se forment d'une même chose des conceptions différentes, successivement pour une même intelligence, distributivement d'esprit à esprit. La conception vraie à leurs yeux est toujours celle qu'ils estiment concordante avec ce qu'est effectivement la chose conçue. C'est en dépouillant cette connaissance particulière de ses déterminations individualisatrices, pour ne conserver par devers nous que les éléments constitutifs communs à toute connaissance vraie, que nous obtenons la notion générale de vérité.

La question de savoir dans quelle mesure l'esprit humain peut acquérir des connaissances vraies est sans doute fort distincte de la question de savoir comment il peut se former l'idée de telles connaissances. Nous n'entendons ici que constater la manière dont s'éveille expérimentalement dans l'esprit humain la notion de vérité. Et nous remarquons simplement que cette notion est celle que nous acquérons lorsque, considérant l'intellection que nous avons d'un objet, nous la jugeons en concordance avec cet objet, à la différence des cas où nous portons un autre jugement.

Faisons maintenant un pas de plus sans quitter le terrain expérimental, et après avoir donné de la vérité une définition nominale et une définition génétique, essayons d'arriver à une définition essentielle. Celle-ci a des exigences qui lui sont propres et qui doivent être sauvegardées. Il faut qu'elle comprenne intégralement les éléments nécessaires à la constitution du phénomène de la vérité. Il faut qu'elle marque exactement le rapport qui relie ces éléments. Et si l'on veut toucher le roc d'une formule définitive, il faut que ces éléments et ce rapport présentent un caractère irréductible, c'est-à-dire qu'on ne trouve pas d'éléments et de rapports plus simples auxquels on puisse les ramener.

Or, le phénomène de la vérité, observé dans sa constitution propre, nous met en présence de deux éléments irré-

ductibles dans le sens que nous venons de préciser : un objet et son intellection actuelle ou possible.

En effet, évoquer l'idée de vérité c'est toujours éveiller l'idée de quelque objet ayant du rapport à une intelligence. Supprimez l'objet, et l'intelligence tourne dans le vide. Supprimez toute relation à une intelligence, et la notion de vérité s'évanouit.

Quant au rapport entre ces deux termes, il se manifeste à nous comme un rapport d'harmonie nécessaire entre la représentation mentale et l'objet de cette représentation.

Nous saisissons maintenant la vérité comme perfection de la connaissance dans l'ordre de la représentation de son objet. Nous ne la saisissons pas encore comme trésor effectivement possédé par une intelligence déterminée — dans le cas présent par l'intelligence humaine. Considérée à ce point de vue, elle se manifeste à nous comme affirmée dans un jugement d'ordre qui en réalise la possession. A cet égard, la simple appréhension, comme telle, d'un objet de connaissance, quelle que soit sa correspondance avec cet objet, ne constitue pas à elle seule une vérité. Mais lorsque notre appréhension s'affirme dans un jugement comme répondant à ce qu'est l'objet, alors surgit pour nous, à proprement parler, le phénomène véripare.

C'est pourquoi, en nous plaçant au point de vue réel, nous pouvons définir la vérité, *la concordance affirmée entre ce qu'est un objet et sa connaissance.*

Le fondement de vérité dans l'objet, c'est son être même en tant qu'intelligible. Cette pierre d'attente du vrai constitue ce qu'on nomme généralement la vérité ontologique. Le principe générateur du phénomène de la vérité dans l'esprit humain, c'est la puissance supérieure que possède cet esprit d'affirmer ce qu'est l'objet connaissable et de donner ainsi naissance à ce qu'on appelle la vérité logique.

La connaissance. — Quelle est donc cette énergie originale que possède l'homme à une si haute puissance, qui s'imisce en tant de choses en restant distincte d'elles, qui semble les envelopper d'une conquérante lumière, les

reproduit en soi à sa manière et s'assimile en quelque mesure à elles en se les assimilant? Cette assimilation représentative, c'est la connaissance. Merveille des merveilles en vérité, que l'accoutumance nous empêche presque de remarquer, mais qui ravit d'admiration le regard de l'observateur.

La connaissance humaine assigne à l'être qui la possède un rang supérieur en quelque sorte du tout au tout à la condition des êtres qui en sont dépourvus, quelle que puisse être la chétive apparence du premier, quelles que soient la grandeur, la force et la splendeur des autres. Car ceux-ci sont fatalement renfermés dans les limites de ce qu'ils sont, tandis que celui-là peut s'épancher et s'enrichir par une sorte de prise de possession et d'assimilation de trésors infinis.

L'être dénué de connaissance demeure solitaire et comme perdu dans l'espace. Que tout s'efface autour de lui, il n'en sera pas plus isolé; que lui-même s'évanouisse, il ne s'en apercevra point. L'être doué de connaissance sait qu'il est et domine de toute la hauteur de cette conscience le monde immense de l'inconscient.

En même temps, il entre en communion avec l'univers, qu'il associe en quelque sorte à une vie nouvelle, l'intense vie de l'esprit.

Voici qu'il déborde cet univers pour évoluer dans le champ plus vaste des mondes possibles.

Voici qu'il pénètre en des régions qui défient l'espace et le temps et où apparaît non plus seulement ce qui existe ou peut exister, mais ce qui doit être, le nécessaire avec sa projection d'universalité.

Voici que les innombrables représentations qu'il accumule se transforment pour lui en orientations lumineuses, en mobiles d'action, points de départ d'un immense accroissement de vie.

La connaissance est la vie étoilée, riche de tous les rayonnements, ouverte à l'amour. Elle absente, tout demeure sombre et muet; elle présente, tout s'illumine,

tout s'anime, tout parle; et l'univers, rompant « le silence éternel des espaces infinis », rend les témoignages qu'il portait en lui, mais qu'il était impuissant à exprimer.

L'objet de la connaissance. — La notion d'objet, pour garder l'ampleur qui lui convient dans ses rapports avec la connaissance de la vérité, comprend toute chose en tant qu'elle peut entrer dans le champ représentatif d'un sujet réellement ou logiquement distinct d'elle. La chose peut être interne ou externe à un tel sujet, réelle ou idéale, existante ou possible, manente ou fluente, contingente ou nécessaire; elle peut revêtir tel ou tel autre caractère. Dans tous les cas la notion de vérité se distingue à ce trait : la connaissance de ce qu'est l'objet en sa teneur effective par les déterminations qui sont à la portée du sujet connaissant.

La concordance entre la connaissance et son objet. — C'est le grand problème que nous prendrons à tâche d'éclaircir en traitant du fondement et du critère de certitude.

Remarquons seulement ici que pour qu'il y ait vérité il n'est pas nécessaire que la connaissance soit adéquate à l'objet qu'elle concerne. Il faut, mais il suffit, qu'elle affirme comme étant ce qui est ou comme n'étant pas ce qui n'est pas, relativement à cet objet. C'est ainsi qu'une connaissance partielle, médiata, analogique, imparfaite à tel ou tel égard peut demeurer vraie lorsqu'elle ne s'impose pas avec des caractères différents de ceux qui lui reviennent. La vérité est trop précieuse pour que nous ne nous efforcions pas d'en recueillir les parcelles sous toutes les formes qui se peuvent justifier au regard de l'expérience et de la raison.

D'aucuns aiment à parler de la faillite de la science. Envisageons avec plus de justice les labeurs, les luttes et les conquêtes des savants. C'est grâce à eux que l'humanité demeure comparable, selon le mot de Pascal, à « un homme qui apprend toujours ».

§ 2. La certitude.

I. — LES STADES DE L'ESPRIT HUMAIN DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ, L'OPINION ET LA CERTITUDE.

Dans la série des démarches qu'il fait pour atteindre la vérité et qui attestent à la fois la réalité et l'imperfection de sa puissance de connaître, l'esprit humain peut parcourir quatre stades distincts :

L'ignorance ou absence de notions concernant un objet.

Le doute ou flottement indécis de la connaissance.

L'opinion ou admission de certaines connaissances comme plus ou moins plausibles.

La certitude ou admission sûre de connaissances en tant que vraies.

Ce qui caractérise proprement le stade de l'opinion, c'est, d'une part, la diversité des degrés que peut revêtir la plausibilité; c'est, d'autre part, la distance qui sépare toujours l'opinion d'une possession sûre de la vérité. Les raisons qui militent en faveur d'une opinion peuvent sans doute expliquer l'accueil fait par nous à telle solution plutôt qu'à telle autre. Mais la diversité des solutions éventuelles ne laisse pas de rester debout à nos yeux, précisément parce que la proposition accueillie comme la mieux établie n'est pas sûrement tenue pour vraie par nous.

Il arrive souvent à une intelligence limitée dans ses moyens d'atteindre la vérité, de ne pouvoir dépasser sur tel point d'investigation le stade de l'opinion. La probité intellectuelle lui impose alors le devoir de constater ce fait sans confondre la région toujours flottante en quelque mesure de l'opinion avec le domaine de la vérité sûrement possédée.

La certitude présente ce trait propre et distinctif que nous tenons sûrement une connaissance pour vraie.

II. — LE PHÉNOMÈNE DE LA CERTITUDE ET SA JUSTIFICATION FONDAMENTALE.

La certitude est le ferme attachement de l'esprit à une connaissance en tant que vraie.

L'existence de ce phénomène comme fait psychologique est constante. L'observation relève des cas où notre esprit se repose dans la possession de certaines connaissances comme vraies. Et nous distinguons nettement ces cas de ceux où nous n'arrivons pas à un tel repos, où nous flottons plus ou moins dans l'incertitude. C'est ainsi que nous discernons clairement de la certitude tous les degrés de la probabilité.

Mais, si nous pouvons constater l'existence, comme fait psychologique, du phénomène de la certitude, et marquer ce fait de son signe caractéristique propre, quelle justification fondamentale pouvons-nous en donner ?

La puissance que possède notre esprit de saisir et de reconnaître l'ajustement de notre énergie représentative des choses à l'énergie manifestative de celles-ci repose sur des fondements irréfragables.

Constatons d'abord, en demeurant sur le terrain expérimental le plus solide, que, dans bien des cas, à la perception directe, nous ne doutons aucunement et que nous nous trouvons même dans l'heureuse impuissance de douter de la vérité d'une connaissance acquise. Nous affirmons alors, par nos actes de certitude, notre prise de possession ferme et sûre de la vérité.

Remarquons, d'autre part, qu'à la considération réfléchie nous pouvons justifier parfaitement cette absence de doute. Il est en effet non seulement gratuit, mais absurde de supposer soit que les choses possèdent de leur nature la propriété de manifester ce qui est étranger à leur intelligibilité, soit que notre intelligence se trouve de sa nature appareillée à saisir dans les choses ce même élément étranger. Il y a donc normalement rencontre naturelle de la

sincérité manifestative des choses et de la sincérité représentative de notre intelligence. La connaissance vraie est le fruit de cette rencontre. Une connaissance erronée ne peut être qu'un accident au cours de la formation naturelle des connaissances vraies. Un tel accident peut attester l'imperfection à certains égards de notre instrument de connaître; il n'atteint pas sa rectitude fondamentale.

Constatons au demeurant qu'à l'instar du savant qui prouvait l'existence du mouvement en marchant, l'intelligence humaine réalise sous nos yeux sa puissance de conquérir la vérité par les plus nombreuses, les plus brillantes et les plus notoires conquêtes dans tous les domaines de la connaissance. C'est bien le cas, ce semble, de rappeler que les faits écrasent ceux qui les nient et d'évoquer la célèbre image du soleil « poursuivant sa carrière » et « versant des torrents de lumière » sur ses téméraires, sinon « obscurs blasphémateurs ».

Reconnaissons enfin que nous possédons une irréfutable pierre de touche qui nous permet de discerner les certitudes légitimes de celles qui pourraient ne l'être pas. Ceci nous amène à mettre en lumière la question capitale du critère de certitude et à signaler la distinction et les harmonies du savoir et de la croyance.

III. — LE CRITÈRE DE CERTITUDE. LE SAVOIR ET LA CROYANCE. LA FOI.

Demander à notre nature raisonnable quelle est pour elle la pierre de touche de la certitude, c'est lui demander de préciser les garanties justement capables de lui procurer cette sécurité dans la possession du vrai qui est le propre caractère de la connaissance certaine.

Ces garanties peuvent consister dans deux ordres de titres qui tracent précisément une ligne de démarcation nette entre le savoir et la croyance dans l'acceptation propre de ces termes. Nous savons en certitude lorsque l'objet de notre connaissance s'avère à nous par des titres

tels qu'ils ravissent notre adhésion. Nous croyons en certitude lorsqu'en l'absence d'une telle action déterministe des titres d'adhésion, nous possédons des titres exclusifs de toute crainte raisonnable d'errer, et que nous nous déterminons, dans ces conditions, à donner un juste acquiescement.

Le savoir proprement dit se présente donc à nous comme une conviction assise sur des éléments déterministes d'adhésion.

La croyance proprement dite, de son côté, s'offre à nous comme un assentiment donné sur des titres sûrs, encore que non déterministes, d'acquiescement. Et nous entendons par là non des motifs simplement prudents d'admettre telle ou telle opinion, comme il peut y en avoir en matière de choses probables pouvant exercer une influence sur notre conduite, mais des titres de créance tels qu'il y aurait témérité à prétendre qu'il n'y ait point vérité. Dans ce cas l'acquiescement nous apparaît comme une attitude digne de notre nature raisonnable et comme rentrant à juste titre dans le domaine de l'humaine certitude.

Saisissons bien la situation différente où se trouve notre esprit dans le cas du savoir et dans le cas de la croyance.

Dans le premier cas les titres où s'avère l'objet à connaître emportent notre adhésion sous l'empire d'un véritable déterminisme.

Dans le second cas, nous ne nous trouvons pas sous le coup de ce déterminisme, mais les titres d'acquiescement sont tels qu'ils excluent toute crainte raisonnable d'errer et qu'ainsi l'objet à connaître se présente à nous digne d'être affirmé comme vrai sans qu'il y ait pour cela adhésion effective, moins encore adhésion forcée. Il appartient alors à notre intelligence éclairée par les garanties de vérité qu'elle possède concernant un objet de connaissance de saisir la qualité de bien que cet objet peut revêtir à tel ou tel égard, et de le présenter en cette qualité à notre volonté. Et il appartient à la volonté, en se déterminant

pour ce bien, de commander l'assentiment effectif de l'intelligence. Assentiment qui revêtira ainsi, dans l'unité de notre vie psychique, un caractère à la fois libre et raisonnable : libre, en tant qu'« impéré » par une volonté qui peut, sans motion déterministe, l'ordonner ou ne pas l'ordonner; raisonnable en tant que justifié aux yeux de la raison par des titres qui le rendent digne d'être sûrement émis par nous.

Représenter l'acquiescement constitutif de la croyance proprement dite comme reposant en dernière analyse sur de simples coefficients de probabilité, c'est verser, ce semble, dans une méprise assez grossière, en confondant la sphère de l'opinion et celle de la certitude. Comprendons mieux la véritable dynamique de la croyance :

L'intelligence, ayant atteint la certitude des titres de crédibilité, atteint comme objet de connaissance, par motion de la volonté, le vrai de l'objet à croire, après avoir présenté cet objet comme bien à la volonté. Harmonie profonde du vrai et du bien dans la genèse de la croyance!

Ainsi, en résumé, on peut appeler critère de certitude pour l'être humain la présence d'un titre ravissant l'adhésion par son évidence éclatante ou l'autorisant par son caractère exclusif de toute crainte raisonnable d'errer.

On place souvent le critère de distinction de la croyance dans ce fait que l'objet matériel, c'est-à-dire ce qui est cru, demeure inévident alors que l'objet formel, c'est-à-dire le motif pour lequel on croit, est évident. Mais il semble qu'il y ait là une double méprise. L'inévidence de l'objet matériel n'est pas nécessaire pour qu'une croyance puisse porter sur cet objet : c'est ainsi que l'existence de Dieu peut être évidente et être néanmoins, dans l'ordre de la différence des titres d'adhésion, un objet de croyance : supposez, par exemple, la preuve par l'ordre dans l'univers d'abord, par le témoignage du genre humain ensuite. D'un autre côté, si l'objet formel était évident de toutes parts, il manifesterait aussi avec évidence l'objet matériel,

quand même il laisserait dans l'ombre le rayonnement interne de cet objet : car enfin on ne peut douter d'une conséquence découlant manifestement de prémisses qui seraient évidentes.

Ce qui est vrai, c'est qu'il arrive souvent dans la croyance que l'objet matériel demeure obscur alors que l'objet formel, sans être de tous points évident, possède des titres de crédibilité tels qu'ils excluent tout doute raisonnable. Ce qu'il convient d'observer encore c'est que le terrain de l'attestation par le témoignage, sans constituer le domaine uniquement exclusif de la croyance, est par excellence son domaine naturel.

En soi, au point de vue de la prise de possession naturelle de l'objet, le savoir nous apparaît comme un mode de connaître plus parfait que la croyance. Mais la vérité est si précieuse qu'il ne nous est certes pas permis de rejeter aucune voie d'accès, même moins parfaite à certains égards, qui nous mène à elle; et c'est pour nous une manière raisonnable de l'atteindre, que la coopération qualifiée de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de la croyance.

*
**

La puissance du témoignage comme moyen spécial de communication de la vérité entre les hommes doit être nettement caractérisée. Sans doute le témoignage humain n'est pas infaillible. Il peut être volontairement faussé ou involontairement altéré. Son action véripare n'en demeure pas moins établie sur de solides fondements. On peut la rattacher à ces lois expérimentales du monde moral qui président naturellement au cours de la vie des êtres intelligents et libres et qui, pour n'avoir pas la rigidité des lois expérimentales du monde physique, et tout en comportant des tempéraments correspondants aux facteurs qui entrent en jeu, n'en constituent pas moins des normes d'action constantes et générales. Elle nous apparaît d'ailleurs com-

me essentiellement liée aux exigences élémentaires de la vie commune, le lien social ne pouvant subsister sans une certaine foi mutuelle entre les hommes quant à la communication réciproque de la vérité. Ce qui doit être remarqué, c'est que le fonctionnement du témoignage humain, comme organe de vérité, est subordonné à des garanties de sécurité qui concernent spécialement ces trois points : le fait même de la communication, la connaissance dans le chef du témoin, et la véracité de celui-ci.

*
* *

Le rôle important que joue la croyance en matière religieuse et le caractère que certaines religions attribuent à la foi nous amènent naturellement ici à insister sur quelques points dont la précision paraît nécessaire.

Il est de fait que nombre de religions se prévalent de vérités communiquées aux hommes par la divinité même. La possibilité, la réalité, la teneur de telles communications doivent en principe être reconnues avant que se pose la question de l'hommage dû par l'homme à de telles communications.

Et un tel hommage, même admis comme une conséquence des rapports naturels entre l'homme et Dieu, ne se confondrait pas avec la foi telle que l'envisage spécialement le Christianisme. Celle-ci, en effet, est considérée comme relevant, dans son principe et dans ses éléments, d'une grâce d'élévation divine.

Cette foi, dans sa dynamique, respecte les exigences fondamentales de la raison, car celle-ci est toujours appelée à saisir comme obligatoire la croyance à la vérité divine attestée par de sûrs motifs de crédibilité. Elle respecte de même le fonctionnement de la liberté : car elle comporte la coopération libre de l'homme à l'acte fiduciaire. Mais l'autorité divine, identifiée dans la foi chrétienne avec la Vérité première, transporte le fidèle dans une sphère où

il lui est donné d'adhérer à la Vérité divine à raison d'elle-même, et de conformer ainsi son action, autant qu'il peut lui être donné de le faire présentement, à celle du verbe de Dieu en Dieu. On peut contester la réalité d'une telle foi. Il ne paraît pas possible de méconnaître la sublimité de sa conception.

Il n'est pas d'ailleurs difficile de saisir comment dans ces conditions la foi offre le caractère d'une suprême certitude, et comment dans l'acte de foi, sans que celui-ci puisse jamais comprendre une adhésion imprudente, le mode par lequel l'esprit tend à l'objet pourvoit suffisamment au lien entre la connaissance et la vérité par l'exclusion d'une crainte prudente, non pour tout intellect, mais dans le chef particulier d'un intellect déterminé.

Telle est, d'une manière générale, l'économie vraie de la foi chrétienne et son harmonie avec le fonctionnement de la raison et de la liberté.

En ce qui concerne les rapports entre le savoir et la foi concernant le point capital de l'existence de Dieu, le cardinal Franzelin rappelle fort opportunément aux esprits trop portés à diminuer la lumineuse évidence des preuves naturelles de l'existence de Dieu, dans la crainte de compromettre le caractère libre de l'adhésion fiduciaire à cette existence, qu'on peut adhérer à bon escient et sans contradiction aucune à une même vérité par des motifs divers et suivant des modes différents, encore que solidaires à certains égards, et qu'ainsi la parfaite conviction de l'existence de Dieu comme vérité de raison n'empêche nullement la croyance à cette existence comme vérité de foi (1).

(1) *Dei existentia non solum lumine rationis cognoscitur sed etiam revelato verbo Dei promulgata est; quare eadem sicut sub unâ ratione est præambulum fidei, sub aliâ ratione est veritas fidei credenda propter auctoritatem Dei revelantis, cujus fidei actum neque impedit evidentia cognitionis rationalis, nec antecessio cognitionis Dei revelatoris, quae ad omnem formalem actum fidei naturâ prior et fundamenti instar innititur.* (CARDINAL FRANZELIN, *Tractatus de Deo uno secundum naturam*, Thèse IX.)

§ 3. La science.

I. — LA DÉFINITION DE LA SCIENCE ET LE DOMAINE SCIENTIFIQUE.

Le terme « science » peut être pris dans deux sens qu'il importe de ne pas confondre :

Tantôt il désigne un système de connaissances certaines. Telle vérité isolée ne constitue pas une science. Il en est de même d'une somme disparate de vérités. La science est un ensemble organisé de vérités connues en certitude.

Tantôt le terme de science sert à désigner le travail méthodique appliqué à la recherche de la vérité, et cette dernière conception est beaucoup plus large : car elle comprend tout le labeur des savants, l'investigation scientifique dans ses exercices variés et avec ses résultats divers. Les opinions plus ou moins probables, les interprétations plus ou moins plausibles, les hypothèses, les conjectures ne sont pas étrangères à l'investigation scientifique. Elles sont même pour celles-ci de précieux auxiliaires. Ce ne sont pourtant que des travaux d'approche, des formules d'attente qu'on peut prendre en considération plus ou moins grande selon les mérites relatifs qui peuvent s'y attacher, mais qu'on ne doit jamais confondre avec le trésor de la vérité scientifique dûment acquise et marquée du sceau des conquêtes définitives. En matière scientifique, comme en toute autre matière, tout ce qui brille n'est pas or. L'opinion d'un savant ou d'un groupe de savants ne peut pas être tenue pour vérité scientifique aussi longtemps qu'elle ne jaillit pas lumineuse du foyer où fonctionne le critère de certitude.

Le domaine où est appelée à se mouvoir l'activité scientifique est immense. La multiplicité des éléments qui peuvent attirer cette curiosité intellectuelle qui caractérise notre vie psychique est extrême et la multiplicité des rapports entre ces éléments divers n'est pas moins consi-

dérable. La variété des points de vue sous lesquels peuvent être envisagés ces éléments et ces rapports est fort grande à son tour. Dans le vaste domaine de la science possible les savants se taillent le champ de travail approprié à l'ordre des recherches auxquelles ils veulent se livrer. Ainsi se forment plus ou moins heureusement des groupes distincts composant telle ou telle branche, tel ou tel rameau des connaissances humaines.

Une science particulière est considérée comme délimitée quant à son objet lorsque sont déterminés, d'une part, la matière qu'on entend étudier, d'autre part, le point de vue sous lequel on entend l'examiner.

Une science particulière est considérée comme constituée lorsque sur cet objet particulier ainsi délimité se trouve réuni un ensemble de recherches méthodiquement coordonnées.

Il tombe sous le sens qu'aucune branche particulière, aucun faisceau de branches faisant partie des connaissances humaines organisées ne peut justement revendiquer en sa faveur, à titre exclusif, le nom de science.

A la suite du développement prodigieux des sciences appelées naturelles, les savants adonnés à l'étude de la nature, se considérant comme en possession de la seule méthode scientifique et comme les premiers et uniques occupants des régions soustraites à l'empire de la philosophie, ont tenté de faire admettre en leur faveur, non sans succès dans l'usage courant, une terminologie d'accaparement. Mais ils n'ont pu justifier ce procédé ni devant les sciences qui mettent en œuvre des méthodes différentes parfaitement justifiées, comme les diverses disciplines mathématiques, ni devant les sciences successivement émancipées de la philosophie, installées sur des points nouveaux de la mappemonde scientifique, et s'y développant suivant leurs méthodes propres. Et il est manifeste que plus se ramifient les branches de nos connaissances et se perfectionnent les méthodes diverses appropriées à leur élaboration.

ration, moins la prétention initiale des sciences naturelles peut se soutenir avec quelque apparence de légitimité. L'objet limité de ces sciences et la méthode limitée employée par elles s'opposent radicalement à la reconnaissance d'une terminologie qui n'a eu sa raison d'être à l'origine que comme manœuvre de dégagement. Les sciences de l'esprit sont des sciences au même titre justificatif que les sciences de la nature. Les sciences morales, sociales, juridiques, historiques, bien d'autres rameaux encore des connaissances humaines, comme les sciences religieuses, peuvent à juste titre revendiquer leur place dans l'ordre scientifique.

Aussi longtemps qu'il n'est question que de mots, il n'y a pas lieu sans doute d'attacher à des divergences de nomenclature plus d'importance que ne peuvent comporter des revendications nominales.

Mais lorsque des sciences restreintes dans leurs horizons et dans leurs méthodes revendiquent le monopole des éléments probants en ordre de vérité scientifique, il importe de ne pas laisser se perpétuer dans le monde savant un exclusivisme défectueux en lui-même, qui tend à mutiler le domaine scientifique et à ruiner artificiellement l'unité souveraine de la science. L'idée que les sciences naturelles ou, plus largement si l'on veut, que les sciences appelées « exactes » sont les seules sources de la vérité scientifique est une source persistante non seulement de malentendus, mais d'erreurs dans le monde de la pensée.

C'est au demeurant une grave méprise, à notre sens, de croire que les branches noologiques du savoir humain ne puissent être traitées, comme les sciences physiques proprement dites, par les procédés sévères qui caractérisent la méthode d'observation. Sans doute il ne faut pas oublier ici ce que les jurisconsultes appellent, dans un langage un peu dur mais expressif, « le siège de la matière ». Les phénomènes psychiques sont d'une grande variabilité, d'une mobilité constante et d'une extrême délicatesse. Leur

complexité, leur compénétration, leur continuité sont souvent déconcertantes. Ils ne sont pas en rapport nécessaire avec l'espace où semble se dérouler commodément pour le spectateur la série des phénomènes physiques : la perspective leur fait souvent défaut. Bien d'autres causes encore d'ordre subjectif concourent à rendre difficiles les investigations dans cet ordre. Si l'observation interne et l'observation externe diffèrent ainsi quant à leur terrain d'application et quant à leur mode d'action sur ce terrain, elles ne diffèrent pas quant à leur nature ni au point de vue de la discipline scientifique qui peut leur être imposée sous l'empire de cette loi souveraine : la soumission à l'objet.

Il ne peut être question de bannir du théâtre des faits internes le propre organe de leur attestation : la conscience. Ce qui est vrai seulement c'est que les investigations dans cet ordre ne se doivent plus cantonner dans une introspection telle quelle, appuyée par un appel général à l'introspection d'autrui, et flanquée de déductions à perte de vue.

Mise en valeur de toutes les recherches de la psychophysique et de la psycho-physiologie;

Instauration d'une observation personnelle plus patiente, plus pénétrante, méthodiquement poursuivie;

Recours à une expérimentation systématique comportant de véritables enquêtes, habilement appliquées à l'étude de l'activité psychique de nos semblables;

Examen des produits de cette activité, paroles, écrits, comportements divers de l'être humain, comme moyens indirects de pénétrer dans la mentalité humaine;

Utilisation des ressources précieuses que peuvent offrir non seulement les faits dans leur développement normal, mais les cas anormaux, dont Th. Ribot a dit excellemment : « La maladie est une expérimentation de l'ordre le plus subtil instituée par la nature même dans des conditions

bien déterminées et avec des procédés dont l'art humain ne dispose pas: elle atteint l'inaccessible »;

Collaboration de la psychologie individuelle et de la psychologie des peuples :

Voilà autant de ressources, nouvelles à bien des égards, qu'on peut considérer aujourd'hui comme éléments d'une observation interne intégrale. Grâce à elles, la science qui concerne l'instrument des connaissances humaines est en mesure de réaliser de grands progrès par une détermination vraiment expérimentale des facteurs physiques, physiologiques et psychiques qui interviennent dans le procédé cognitif ⁽¹⁾.

C'est notre conviction qu'un développement scientifique plus avancé que le nôtre, en donnant toute son envergure à la méthode d'observation, effacera de plus en plus les oppositions que l'on a cru pouvoir établir entre de multiples catégories de sciences. Réserve faite des différences résultant de la diversité des bases d'opération et des manières d'opérer, toutes les sciences deviendront de plus en plus des sciences d'observation, parce qu'elles ont toutes pour objet la vérité et que le meilleur moyen naturel de connaître la vérité c'est de l'observer dans sa genèse et dans sa consistance. L'avenir est à la constitution du savoir humain par l'application intégrale de la méthode de l'observation, interne et externe, expérimentale et historique, rationnelle et comparée.

Il y a dans nombre d'antagonismes non seulement une bonne part de malentendus, mais des oppositions qui n'ont rien de réel ni de durable.

II. — LES TROIS AGES DE LA SCIENCE. COUP D'ŒIL SUR L'AVENIR SCIENTIFIQUE.

Lorsque Auguste Comte formula sa doctrine des trois états par lesquels passent les connaissances humaines, —

(1) A. MICHOTTE, *A propos de la méthode d'introspection dans la psychologie expérimentale*. (REVUE NÉO-SCOLASTIQUE, novembre 1907.)

état théologique, de caractère fictif à ses yeux, état métaphysique, de caractère transitoire, état positif de caractère définitif, — il crut avoir fait une grande découverte de nature à étayer l'ensemble de ses idées et à jeter une vive lumière sur les horizons de la science. Au lieu d'une découverte, il s'est trouvé qu'il n'avait fait qu'une invention dont le caractère artificiel n'a pas résisté à la critique et qu'il a fallu interpréter d'une manière différente de la pensée de son auteur pour lui rendre précairement quelque crédit partiel.

Nous tenant sur le terrain de faits historiques avérés, nous voudrions essayer de décrire ici les trois âges de la science, les trois grandes étapes du mouvement scientifique dans l'humanité.

Toute connaissance n'est pas science. A toute époque de l'humanité il y a toujours eu quelque connaissance humaine et quelque forme de transmission de cette connaissance par ceux qui l'avaient acquise à ceux qui ne la possédaient point. La science proprement dite n'a commencé d'exister que lorsque sur un objet d'élaboration intellectuelle s'est formé un ensemble de connaissances coordonnées entre elles. Et le progrès de la science a consisté dans une acquisition de plus en plus complète de ces trois biens en lesquels se résume toute la perfection possible de la connaissance humaine : la certitude, qui assure la prise de possession efficace de la vérité; l'extension, qui donne toute son ampleur à cette prise de possession; la synthèse qui relie entre eux les éléments possédés.

Quant au mouvement scientifique dans l'humanité, il a naturellement revêtu un caractère en rapport avec le développement plus ou moins grand des connaissances systématisées et avec les principes auxquels il était fait appel pour leur systématisation.

A ce point de vue, le premier âge dans la science se présente à nous comme un âge de *concentration hégémonique*. Au foyer du mouvement scientifique, quelques

branches fondamentales du savoir humain nous apparaissent groupées autour d'une branche privilégiée qui exerce la haute direction des connaissances.

Quant à la méthode caractéristique de cette période, elle est composite. Arguments d'autorité et de tradition, d'observation et de raison, d'imagination et de sentiment s'entrecroisent et s'accumulent pour faire tour à tour le siège de l'esprit.

Constituée successivement sur deux bases différentes, l'hégémonie nous permet de signaler dans cette première période deux époques distinctes :

La première est l'ère de l'hégémonie philosophique, durant laquelle la philosophie, embrassant tous les grands problèmes que peut poser l'homme, groupe sous son aile ou retient dans sa sphère de rayonnement à peu près l'encyclopédie des connaissances scientifiques existantes.

Plus tard, lorsque le grand fait du Christianisme a produit ses conséquences dans le domaine des connaissances, la concentration s'affirme puissamment sur une base correspondant à ce fait. C'est l'ère de l'hégémonie chrétienne. La science sacrée et la philosophie, considérée comme son auxiliaire le plus puissant, absorbent la meilleure part de l'activité scientifique; et dans la philosophie, c'est la science de l'homme et spécialement de l'être humain comme être moral qui apparaît au premier plan. Au moyen âge, l'arbre des sciences théologiques, philosophiques et morales présente un développement remarquable, pendant que la tige des sciences naturelles proprement dites, toute jeune encore, se développe peu, ne trouvant pas dans la méthode dialectique dominante au sein des sciences principales, un instrument approprié à sa croissance.

A l'âge de la concentration hégémonique succède dans le mouvement scientifique l'âge de la *séparation autonome*. Il se révèle au début par la double tendance à émanciper la philosophie de la théologie et les sciences naturelles de la philosophie. Il se caractérise à un point de vue

général par une dissociation progressive des éléments du monde scientifique antérieurement groupés sous une direction unitaire, et par leur développement sur une base et suivant des méthodes indépendantes.

La distinction nettement faite et méthodiquement poursuivie entre l'ordre des connaissances naturellement acquises et l'ordre des connaissances d'origine sacrée n'a rien que de légitime. Dégagée des procédés antagonistes qui ne lui sont pas essentiels, elle ne peut que tourner à l'avantage de ces deux ordres de connaissances. La revendication de la juste liberté des sciences profanes, de leur mouvement dans leur sphère, de l'usage des principes et des méthodes qui leur sont propres apparaît, de son côté, irréprochable.

La revendication d'une méthode pleinement et pratiquement expérimentale comme moyen approprié à la culture des sciences naturelles présente à son tour le caractère d'une grande et nécessaire conquête, comme moyen, en face d'une philosophie trop inféodée aux principes dialectiques, d'accroître le trésor des vérités scientifiques.

Le mouvement en faveur de l'autonomie des sciences naturelles ne pouvait manquer de s'étendre à toutes les ramifications auxquelles le temps pouvait donner naissance dans la science de la nature.

Il devait gagner de proche en proche toutes les régions du domaine scientifique et détacher successivement de la philosophie les sciences particulières encore nourries à son giron ou tenues sous sa tutelle. L'œuvre de dissociation progressive semble presque achevée de nos jours. Et le mouvement émancipateur tend présentement à ne laisser à la philosophie — dans des conditions encore discutées — que ce prologue scientifique général qu'on appelle la théorie de la connaissance, cet épilogue final, qu'on peut appeler le système des sciences comparées, et cette partie des recherches que d'aucuns veulent bien aban-

donner à l'effort philosophique parce qu'ils la trouvent inaccessible : celle qui concerne les raisons dernières des choses.

Lorsqu'on essaie de dresser le tableau général des conquêtes définitives de la science durant l'âge de la séparation autonome des diverses branches du savoir humain, on est amené à ranger parmi ces conquêtes le principe de la spécialisation des tâches, qui s'impose de plus en plus à mesure que s'étend le champ où l'homme exerce son activité intellectuelle, et le principe de l'appropriation des méthodes aux tâches spécialisées. C'est par la mise en action de ces deux principes que s'est accrue, dans d'immenses proportions, la somme des vérités que l'on peut considérer comme définitivement entrées dans le patrimoine scientifique de l'humanité.

A côté de cette part de progrès que l'on peut acter comme acquise, il y a les imperfections inhérentes à un régime qui ne répond adéquatement ni à la solidarité des diverses branches de nos connaissances, ni à l'ampleur des méthodes appelées à les féconder intégralement. C'est pourquoi, à l'âge de concentration hégémonique caractéristique du passé, à l'âge de séparation autonome caractéristique du présent, doit succéder un âge qu'annoncent déjà de nombreux signes précurseurs, qui seront caractéristiques de l'avenir si la science répond fidèlement à sa vocation de porter la connaissance humaine à toute la perfection possible. Cet âge, nous pouvons l'appeler l'âge de l'*expansion harmonique de la science*. En même temps qu'il reconnaîtra comme intangibles tous les résultats marqués du sceau des conquêtes vraiment définitives, cet âge verra disparaître, dans la mesure de la fidélité de la science à se rapprocher de son but, les obstacles variés qui encombrant encore la route du progrès et qui se sont sur certains points multipliés, sous le couvert du régime de la séparation autonome.

La science de l'avenir! Voici qu'elle donne congé à toutes les délimitations arbitraires de la sphère des vérités connaissables par l'homme, qu'elles aient pour trait distinctif la réduction de cette sphère aux seuls éléments que peuvent atteindre nos sens ou la suppression des attaches qui relient nos connaissances à l'expérience sensible. Le sensisme et l'idéalisme purs s'effacent devant une conception des sources de nos connaissances plus exactement appareillée à l'intégralité de notre nature.

En même temps disparaissent, dans l'ordre de la spécialisation des diverses branches d'études, les démarcations inconsidérées de nature à altérer la valeur même des recherches scientifiques.

Voici que s'effondrent toutes les doctrines attentatoires à l'unité des connaissances humaines, avec toutes ces thèses étranges qui, sous des formes diverses, prétendent réserver le domaine scientifique aux vérités d'ordre théorique en reléguant les vérités d'ordre pratique dans le domaine du sentiment et de la croyance.

Voici que sombrent les méthodes exclusivistes qui prétendent éliminer de l'art d'arriver au vrai tels procédés manifestement justifiés d'atteindre la vérité, pour ne garder que quelques-uns de ces procédés ou même un seul d'entre eux. Naturalistes, mathématiciens, moralistes, historiens, sociologues, trop portés, sous un régime de cantonnement progressif, à ne voir que leur domaine et à n'apprécier que les procédés qui leur sont familiers, se rappelleront davantage que la vérité appartient à des ordres de choses extrêmement variés, que nos moyens de l'atteindre sont à leur tour très divers et ne peuvent être arbitrairement isolés ou étriqués, que la méthode intégrale consiste à combiner au besoin, en gardant à chacun sa valeur propre, les instruments les mieux adaptés à une connaissance aussi complète que possible de l'objet étudié.

Voici que s'éclipsent à leur tour tous les antagonismes factices imaginés par d'aucuns entre nos diverses connais-

sances et où l'on oppose notamment les vérités appelées positives aux vérités appelées rationnelles, oubliant que l'ordre règne dans le monde de la vérité — de toute vérité — et que seuls la faiblesse ou l'usage défectueux de nos facultés nous font trouver des conflits là où un regard plus pénétrant ou plus élevé peut nous faire découvrir de merveilleuses harmonies.

C'est sur les ruines des éléments qui encombrant aujourd'hui sans titre justifié le sol de la vérité scientifique que s'élèvera, nous en avons la claire vue et en gardons la confiance, le monument grandiose et harmonique de la science de l'avenir.

Toutes les branches de nos connaissances, conservant leur juste autonomie et gardant la liberté de leurs méthodes, reconnaîtront la solidarité plus ou moins grande qui les relie, d'après leur objet, à d'autres branches.

La philosophie, sans exercer son ancienne hégémonie, demeurera une science fondamentale, nécessaire en tout cas à la préparation et à l'achèvement de l'unité des connaissances humaines.

Les sciences de source naturelle et la science d'origine sacrée s'harmoniseront dans une synthèse supérieure où leurs exigences respectives seront sauvegardées.

Et ces trois attributs de la science en sa perfection : la certitude, l'extension, la synthèse, s'épanouiront dans cette expansion harmonique que nous avons évoquée comme caractérisant le troisième âge de la science.

Nous avons distingué les trois âges de la science en nous plaçant sur le solide terrain de l'histoire. Signalons leur remarquable concordance avec l'évolution de la vie au sein des êtres organisés et, à un titre éminent, au sein de la nature humaine. L'être *vivant*, en effet, dans son élan d'expansion, parcourt successivement trois stades : le stade où les organes sont plutôt enveloppés et confondus que distinctement développés; le stade où ces organes, en croissant, manifestent leur division féconde et le déve-

loppement progressif de leurs forces; le stade où ils concourent ensemble au plein épanouissement de la vie.

Ainsi, la nature et l'histoire se donnent la main pour mettre en lumière géminée notre exposé des trois âges de la science.

§ 4. La civilisation.

I. — LA DÉFINITION DE LA CIVILISATION.

Dans sa notion la plus simple et la plus générale, la civilisation est le perfectionnement de l'humanité dans la vie sociale.

Trois éléments sont compris dans cette définition : l'être humain, la vie sociale et un certain perfectionnement de l'un au sein de l'autre. Ce perfectionnement peut se manifester dans des sphères diverses, constituant autant de départements de la civilisation.

Étymologiquement le terme de civilisation est dérivé de *civis* (citoyen) et de *civilis* (qui a rapport au citoyen.) Et il désigne à ce point de vue un état de développement de l'humanité où celle-ci jouit du bienfait d'un état organisé. Mais cette signification, qui tendait à identifier exclusivement la civilisation avec une condition sociale organique supérieure, a été étendue par l'usage, sur le fondement de cette double observation, que des groupements humains peuvent bénéficier de certains perfectionnements remarquables avant de s'épanouir dans la constitution étatique, et qu'il convient d'embrasser d'un coup d'œil d'ensemble les degrés de culture de l'humanité dans la vie sociale.

Ce qui demeure constant, c'est que la civilisation considérée comme institution humaine suppose l'être qu'elle perfectionne doué des qualités qui constituent l'homme comme tel.

Rien n'empêche sans doute de poser le problème des éléments de continuité qui peuvent relier l'homme à l'animal au point de vue individuel et social. Mais cette recherche concerne plutôt les antécédents de la civilisation

humaine que cette civilisation même. Et une division du travail visant l'étude d'un état antéhumain s'impose d'autant plus qu'on n'est pas arrivé à établir dans la suite des êtres différenciés une série sans solution de continuité; que l'on ne peut d'ailleurs supposer, comme le faisait justement observer Durkheim à Spencer, que toutes les facultés, les instincts, les aptitudes de l'animal soient passés intégralement à l'homme; qu'enfin, comme le fait remarquer Bergson, notre cerveau, notre société, notre langage traduisent la différence de nature et non pas seulement le degré qui sépare l'homme de l'animalité (1).

II. — LES DÉPARTEMENTS DE LA CIVILISATION.

Les départements de la civilisation, embrassés dans une synthèse intégrale, se ramènent aux six catégories suivantes :

Département de la vie économique, en rapport avec les exigences de l'existence matérielle et où entre en jeu le triple appareil de la production, de la circulation et de la consommation des richesses.

Département de la vie intellectuelle, en rapport avec la recherche du savoir et du vrai, avec projection dans la langue et dans l'éducation.

Département de la vie esthétique, en rapport avec la vision, la jouissance et la production artistique du beau.

Département de la vie morale et juridique, en rapport soit avec la pratique du bien, soit avec la réalisation du juste dans la constitution sociale de l'humanité.

Département de la vie politique, en rapport avec la réalisation de l'ordre et de la prospérité publics dans la même constitution.

Département de la vie religieuse, où surgissent les rapports avec le divin et où s'offre à nous l'avènement des religions positives.

D'aucuns croient pouvoir biffer d'un trait ce dernier

(1) BERGSON, *L'Évolution créatrice*, p. 237.

département. C'est méconnaître étrangement, par quelque esprit de thèse, la place que le phénomène religieux a toujours tenue dans la vie de l'humanité et le rôle prépondérant qu'il a joué notamment dans la formation des premières civilisations.

« Il faut bien penser, dit à ce propos Fustel de Coulanges, à l'excessive difficulté qu'il y avait pour les populations primitives à fonder des sociétés régulières. Le lien social n'est pas facile à établir entre ces êtres humains qui sont si libres, si inconstants. Pour leur donner des règles communes, pour instituer le commandement et faire accepter l'obéissance, pour faire céder la passion à la raison et la raison individuelle à la raison publique, il faut assurément quelque chose de plus fort que la force matérielle, de plus respectable que l'intérêt, de plus sûr qu'une théorie philosophique, de plus immuable qu'une convention, quelque chose qui soit également au fond de tous les cœurs et y siège avec empire. Cette chose-là, c'est une croyance. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme ⁽¹⁾. »

III. — LES STADES SOCIAUX DE L'ÉVOLUTION CIVILISATRICE.

La vie privée et la vie publique constituent les deux foyers où converge l'existence sociale. Cette distinction ne nous signale pas seulement les deux grands centres où s'intègre la vie commune entre les hommes. Elle nous met en présence de stades successifs de la vie de l'humanité.

La propagation de l'espèce humaine et les exigences d'ordre, de direction et de progrès qu'elle engendre sont de puissants facteurs qui tendent naturellement à déterminer le passage d'un stade à l'autre. Cependant, dans l'ordre du développement positif de l'humanité, une véritable vie publique ne se présente à nous qu'à une époque relativement avancée de l'existence des hommes en société.

(1) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 153.

Et cette étape n'est pas même franchie par tous les groupements sociaux.

Bien que la vivante richesse des formes de l'existence humaine déborde facilement les classifications conçues pour les ordonner, on peut distinguer dans le mouvement général de la vie sociale trois doubles degrés d'évolution organique dont l'importance est capitale au point de vue du développement de la civilisation.

Le premier est le stade élémentaire de la vie familiale et patriarcale.

Le second est le stade rudimentaire de la vie clanique et tribale avec leurs rapports d'intercourse.

Le troisième est le stade souverain de la vie nationale et internationale.

Ce dernier stade comprend lui-même un échelonnement qui part d'États plus ou moins barbares, encore que non dépourvus d'organisation publique, pour s'élever jusqu'aux États les plus policés.

Plus la structure sociale s'étend en surface et en complexité, plus deviennent généralement accessibles à l'homme de nombreux avantages dont l'acquisition rentre dans la vocation naturelle de l'humanité.

C'est au sein des sociétés complètement constituées et largement organisées que la civilisation tend à donner pleinement son fruit.

IV. — LE LABORATOIRE DE LA CIVILISATION.

Pénétrons dans le laboratoire mondial et séculaire de la civilisation, afin de saisir, en leur vivante réalité, les grands facteurs qui s'y rencontrent.

Tous les éléments qui exercent une action sur le mouvement de la civilisation humaine ne remplissent pas la même fonction. Les uns se présentent à nous plutôt comme conditionnant le mouvement civilisateur. Les autres nous apparaissent comme facteurs propres de production de ce mouvement. Cette distinction permet d'ap-

porter un peu d'ordre et peut-être une plus satisfaisante lumière dans l'étude compliquée de la civilisation.

Parmi les éléments qui conditionnent le développement de la civilisation il faut placer au premier plan les influences d'ordre géographique — prises dans le sens large de l'action des éléments et des forces qui se rattachent au terroir et au climat, et les prédispositions d'ordre racique — prises dans le sens général des caractères greffés sur la commune nature humaine et qui, possédés par certains groupes sociaux, et héréditairement transmis par eux, les distinguent typiquement.

Les conditions de terroir et de climat, après avoir exercé la plus grande influence quant à la différenciation des types humains répartis sur le globe, exercent une action non moins considérable sur le fonctionnement de l'énergie humaine.

Les climats extrêmes engendrent de multiples obstacles au progrès humain, tandis qu'un climat tempéré favorise son épanouissement.

Les conditions géographiques sont d'ailleurs généralement déterminantes des principaux points de concentration de la vie civilisée.

Ces conditions sont encore normalement directives du mouvement de la civilisation, surtout dans l'ordre économique. La configuration du sol, son accès à la mer ou aux fleuves, sa richesse à tel ou tel égard, orientent naturellement les populations humaines vers l'agriculture, l'industrie, le commerce, la navigation, et marquent ainsi puissamment la civilisation de leur empreinte.

Les fonctions de l'énergie proprement racique dans le mouvement de la civilisation sont extrêmement remarquables.

Et d'abord cette énergie tend à déterminer, à un point de vue général, ce qu'on peut appeler la virtualité civilisatrice, c'est-à-dire la hauteur à laquelle peut s'élever le mouvement de la civilisation dans les divers groupes humains. Non pas qu'il existe à ce point de vue pour les

races des barrières radicales et absolues. Ce que l'on constate plus expérimentalement, ce sont des limites telles que généralement elles ne sont pas dépassées.

Mais l'influence de l'énergie racique n'a pas seulement pour effet de nous permettre de mesurer les degrés accessibles de culture, elle tend à déterminer, dans une large mesure aussi, la qualité même de la civilisation réalisée par les diverses races et colore puissamment à ce point de vue la différenciation des états sociaux.

Le fait de ces différences — il importe d'insister sur ce point — est loin d'être toujours, comme d'aucuns l'imaginent trop souvent, un signe incontestable de supériorité pour tel groupe humain et d'infériorité pour tel autre groupe. La civilisation se compose d'éléments relatifs pour une part considérable de sa composition.

Sans doute, à moins de renier à la fois la nature humaine et la raison humaine, et de soumettre à un arbitraire indigne de l'homme le régime de la civilisation universelle, il est impossible de réduire la science de la vie civilisée au récolement de faits relatifs, radicalement étrangers à toute norme. Il y a au cœur de toute civilisation digne d'être appelée humaine un ordre de nature et de raison dont relèvent également tous les individus et toutes les sociétés. Ses exigences tendent incessamment à rapprocher la diversité des manifestations de la vie civilisée et à leur imprimer une unité foncière. Il est des institutions qui peuvent et doivent être universellement répudiées au nom de l'humanité même et qui sont d'ailleurs en contradiction radicale avec ce perfectionnement des hommes dans la vie sociale, qui constitue essentiellement la civilisation. Mais pour bien d'autres institutions, il faut tenir compte non seulement du degré d'avancement et de la diversité légitime des états sociaux, mais du génie des peuples. Il ne faut pas juger de la civilisation et du progrès d'après les vues d'une mentalité étroite et prévenue. Et il n'y a pas lieu d'attacher un caractère d'absolue per-

fection à des éléments de vie humaine qui ne sont susceptibles que d'une bonté relative.

C'est sous le bénéfice de ces réserves, qu'à un point de vue large il est permis à des esprits avertis de confronter et d'apprécier les institutions qui se réclament de la civilisation.

Sous l'empire des influences d'ordre géographique et des prédispositions d'ordre racique, voici qu'entre en jeu le grand facteur de l'évolution civilisatrice : l'énergie individuelle et sociale de l'être humain.

C'est elle, en effet, qui élève la vie des hommes, en ses développements, au-dessus de la sphère où se meuvent toutes les autres activités, qui tend constamment de sa nature à augmenter la distance séparant le règne humain du règne animal et qui donne ainsi naissance au beau fruit de la civilisation. Arrêtons-nous un instant à caractériser à ce point de vue la fonction de la personnalité humaine et la constitution sociale de l'humanité.

Considérons d'abord ce qu'on peut appeler l'arsenal de la personnalité humaine. Il y a dans cet arsenal une énergie qui est propre à l'homme comme tel : c'est l'énergie rationnelle. A elle s'applique par excellence l'expression de *mens agitans molem*, d'esprit ouvrier capable d'asservir à ses fins le monde matériel, de faire les plus admirables conquêtes dans le monde spirituel, pour s'épanouir enfin dans la riche vie individuelle et sociale.

On dit parfois que c'est la pensée qui engendre la civilisation, et cela est vrai à certains égards, dans l'acception large et haute de ce mot, en tant qu'il embrasse tout l'ordre psychique humain dans son ampleur variée. Car il ne s'agit pas ici d'idées pures. On peut observer à quel point l'énergie mentale humaine est et demeure solidaire non seulement de la tendance fondamentale au bien, mais de l'énergie des sens. Il ne peut être question de supprimer ces liens dans l'œuvre de la civilisation. Ce qui agit dans cette œuvre c'est l'homme tout entier, avec ses penchants

innés, ses sensations, ses idées, ses sentiments, ses vœux, irradiés il est vrai, à la lumière de l'énergie souveraine qui, après lui avoir procuré la conscience de ce qu'il est et la connaissance des choses extérieures à lui, revendique justement la direction de ses actes.

Mais ce n'est pas assez dire encore au point de vue positif et concret où nous devons nous placer. En effet, les organes de la civilisation ne sont pas simplement des êtres humains possédant à un point de vue large, comme trait fondamental commun, la nature humaine, c'est-à-dire l'ensemble des éléments physiques, vitaux, sensibles et rationnels qui les constituent ce qu'ils sont et sans lesquels on ne les conçoit point. Ce sont des êtres dotés, dans leur réalité vivante, de nombreux éléments individualisateurs qui les différencient, où éclate notamment l'inégalité de leurs énergies naturelles dans tous les ordres. Individualisation qui trouve ultérieurement de nouvelles causes d'accentuation dans la diversité des usages que peut faire l'homme de son activité, comme dans les conditions diverses où cette activité peut se mouvoir.

Ne pas se placer sur ce terrain, c'est rompre en visière avec la réalité et se priver du moyen de tenir compte notamment de l'action, si puissante et si attestée, des génies et des facteurs d'élite dans le mouvement de la civilisation.

Ce n'est pas tout encore. Ces êtres spécifiquement égaux et individuellement inégaux se présentent à l'observation non seulement comme des centres énergétiques physiquement distincts et possédant une vitalité personnelle propre, mais comme appelés à vivre d'une vie commune où se révèle à nous la grande loi naturelle et historique de la constitution sociale de l'humanité.

Dans le mouvement général de l'humanité, les relations sociales présentent, en effet, l'aspect d'une ferme structure nettement dessinée dans ses lignes générales : prenant son point de départ dans ce premier lien social auquel on peut donner par excellence le nom de « société

humaine », parce que son existence se rattache au premier rapprochement de l'homme et de son semblable; accusant une cohésion plus forte et une organisation plus stable dans la fondation de la famille, avec ses prolongements divers sur la base première des liens du sang; franchissant à un moment donné de la multiplication sur un territoire des individus et des familles le cercle de la vie privée et recevant un complément, devenu nécessaire, dans la société publique sous ses formes principales, la cité et l'État; poursuivant son extension dans la société internationale ou société des États comme tels; puisant de nouveaux éléments de cohésion dans la formation variée de ces associations qui, se développant comme d'elles-mêmes au sein de la vie réelle, embrassent d'innombrables liens unificateurs la multiplicité des existences individuelles; pouvant trouver enfin un accroissement suprême dans la société universelle qui tend à réaliser la communion des adorateurs d'un même Être divin et à donner pour fondement à la commune fraternité des hommes la commune paternité de Dieu.

C'est à coup sûr chose remarquable, dans l'histoire de l'évolution séculaire du genre humain, de constater comment les hommes, sans aliéner leur initiative, se trouvent visiblement dominés par cette loi fondamentale du développement organique social, où vient s'accomplir lentement, mais sûrement, sous l'aiguillon des besoins et par la puissance des attraits, l'œuvre générale de la nature. Nous saisissons comme en acte une main puissamment organisatrice conduisant, dès le berceau de la race humaine, — pour autant qu'il nous soit donné de remonter vers ces origines, — l'activité humaine avec douceur et fermeté, sans la violenter, mais aussi sans la laisser trop dévier, dans la voie des divers établissements sociaux. Et après avoir procédé à leur formation, nous la voyons présider à leur conservation, toujours par les mêmes moyens doux et forts. Non pas que tous les groupements humains parcourent tous les degrés de l'évolution sociale. Non pas

que les familles et les États ne puissent disparaître. Ils sont au contraire sujets à toutes les vicissitudes des choses humaines. Ils peuvent, dans leurs formes accidentelles, subir des modifications. Ils peuvent individuellement périr. Mais sur les débris des sociétés qui furent se lèvent de nouvelles sociétés dans la structure et l'évolution desquelles réapparaît l'ordre qui domine la marche de l'humanité.

Et en même temps que la vie sociale présente la structure que nous venons de lui reconnaître, elle comporte une merveilleuse richesse de formes, qui lui permet de s'adapter à tous les moments de l'existence humaine et à tous les stades de civilisation, soit qu'elle garde l'aspect d'une simple coopération des efforts individuels agissant sous une direction commune, soit qu'elle revête le caractère de véritables foyers de vie collective, où la collectivité elle-même est considérée comme sujet de droit, distinct des individus qui se succèdent en elle et participent à son action.

V. — LA DYNAMIQUE DE LA CIVILISATION.
LE GENIE PROGRESSIF DE L'HUMANITE.

Il n'est guère de mot plus varié en sa portée et plus généralement puissant sur les esprits que le mot « progrès ». Emprunté au latin, *progredi*, *progressus*, il signifie proprement une *marche en avant*. Il implique, non le simple changement, mais un accroissement, une ascension. Il est l'essor vers le mieux d'un être imparfait qui tend à se parfaire. Rien de plus légitime ni de plus fécond. Vocation noble par excellence.

Le progrès de la civilisation est la marche en avant dans la voie où apparaît le perfectionnement des hommes dans la vie sociale.

Il existe des conceptions artificielles du progrès humain.

D'aucuns colligent des faits de toutes provenances, les classent sur une échelle type de valeurs et représentent

l'humanité comme passant successivement et sur toute la ligne par les divers échelons ainsi établis, sans vérifier si l'observation positive indique ou n'indique pas que telle ou telle série de faits se succèdent dans un ordre de développement déterminé.

D'autres croient faire assez pour écarter la conception rectiligne du progrès, si clairement démentie par les faits, en admettant des ondulations, des flots qui avancent et des flots qui reculent, les maintenant d'ailleurs sous le régime d'un déterminisme absolu.

Ces systèmes n'ont pas seulement le défaut de soumettre des êtres doués de cet admirable instrument de lumière et d'initiative qu'est l'énergie rationnelle à la même mesure que celle dont relèvent les êtres privés de ce merveilleux outil, ils sont encore la négation de faits dont l'histoire nous atteste l'existence avec tant d'évidence que seul l'esprit de système semble pouvoir en méconnaître la portée.

Ces conceptions artificielles écartées, celui qui veut saisir dans sa réalité vivante l'évolution civilisatrice est amené à constater dans l'homme individuel et social, vivant dans un milieu aux influences variées, des germes naturels de progrès, des dispositions naturelles à en faire fruit et une puissance naturelle d'accumulation et de développement de ces éléments progressifs. Il faut donc reconnaître l'existence au cœur de l'humanité d'une loi vivante de progrès qui tend à s'actualiser et dont il est souvent possible, en effet, d'observer l'actualisation. On peut ainsi suivre à la trace, dans l'histoire et dans l'ethnographie, malgré le fait de certaines stagnations persistantes, le travail d'un génie progressif à qui les trésors de culture déjà conquis fournissent naturellement un capital d'exploitation plus riche et une aide normalement grandissante dans le laboratoire séculaire où se combinent les forces diverses appelées à exercer une influence sur le devenir de l'humanité.

Seulement, ce travail n'est, ni en droit, ni en fait, néces-

sairement continu. La tendance au progrès, semée d'obstacles qui lui donnent le caractère d'une lutte, peut être en fait contre-balancée ou contrecarrée, dans une mesure variable et avec des oscillations diverses, par des influences contraires internes ou externes : en telle sorte que la marche ascendante peut être soit retardée, soit détournée au point de rétrograder ou même de dévier vers le pire.

Il peut, d'autre part, se présenter dans l'existence de l'humanité des moments où l'œuvre civilisatrice semble n'attendre pour avancer à pas de géant que quelques puissants ouvriers d'élite qui la comprennent et qui agissent en conformité avec cette compréhension. C'est alors au coup d'œil condensateur de tous les enseignements du passé, dominateur des conjonctures du présent et calculateur des éventualités de l'avenir, que se reconnaissent les vrais pionniers de la civilisation. Heureuses les générations humaines lorsqu'elles trouvent et suivent de tels pionniers!

VI. — LES CONFINS DE LA CIVILISATION.

LE PROBLÈME GÉNÉRAL DES ARRIÉRÉS DE LA VIE CIVILISÉE.

Le premier fait qui frappe celui qui étudie les civilisations humaines et leur devenir, c'est l'existence au sein de l'humanité de civilisations stationnaires arrêtées et comme enlisées dans un état de culture inférieure, et, d'autre part, l'existence de civilisations progressives.

Aux confins de la vie civilisée nous rencontrons des groupes de populations qu'on appelle souvent incultes par comparaison avec nos civilisations avancées, mais auxquelles il semble plus exact de donner le nom général d'arriérés de la vie civilisée. Leur condition est loin d'être partout identique. Les uns vivent en ordre dispersé et autonome, pourvoyant à l'entretien de leur vie surtout par la cueillette des fruits naturels de la terre et par la chasse : c'est l'état qu'on appelle souvent *primitif*. Les autres vivent en ordre plus ou moins aggloméré et

organisé, initiés davantage, mais toujours grossièrement, à quelques procédés utiles au développement de la vie : c'est l'état proprement *barbare*.

Ces états comportent respectivement de multiples degrés. Ce qui les caractérise au point de vue de l'évolution civilisatrice, c'est la stagnation ou du moins le confinement persistant de l'état social à une période grossière de culture, et l'impuissance persistante pour les populations qui vivent dans cette situation à sortir par elles-mêmes des langes qui les enveloppent.

Ce fait qui semble donner un démenti à la dynamique du progrès doit être expliqué. A quoi tient-il ? Sommes-nous en face d'une inaptitude radicale telle que ni par elle-même, ni avec le secours d'autrui, elle ne puisse être conjurée ? Nous trouvons-nous en présence d'une infirmité de fait qu'un adjuvant extérieur peut efficacement assister ? Les controverses qui existent à ce sujet vont leur train, et lorsqu'elles battent son plein, elles ne paraissent pas exemptes d'équivoque et de logomachie. Essayons de poser quelques jalons pour l'éclaircissement du problème qui se pose devant nous.

I. Il faut dans bien des cas faire la part des défauts inhérentes au milieu physique ambiant, aux influences du terroir et du climat, auxquelles les populations peu avancées présentent moins de force de résistance. Il y a des climats déprimants et des régions disgraciées de la nature, dont l'influence est désastreuse au point de vue de la civilisation. Mais il n'en est pas toujours ainsi. La douceur du climat et la richesse du pays peuvent devenir, de leur côté, dans certains cas, une prime à l'indolence.

II. Il faut sans doute encore faire la part de la différence des aptitudes raciques héréditaires qui peuvent se prêter plus ou moins heureusement à l'évolution civilisatrice.

Mais ce sont là des dispositions ou des prédispositions naturelles plus ou moins favorables au progrès, plutôt que des obstacles absolus à tout perfectionnement.

III. Il faut tenir compte du poids dont peut peser sur l'évolution civilisatrice un genre de vie général, en quelque sorte forcé, pour des populations entières obligées de pourvoir souvent au jour le jour aux besoins de l'existence par un travail matériel. Dans ces conditions, la peine peut déjà être grande de conserver les acquêts techniques élémentaires les plus nécessaires à la vie.

IV. Il faut tenir compte de la limitation des besoins et du manque de stimulant au progrès dans des milieux abandonnés à une routine où chacun borne facilement son activité à mener la vie qu'il connaît depuis longtemps et qu'il ne rêve pas de changer, n'éprouvant à cet égard aucune pressante sollicitation.

V. Il faut se représenter le cercle étroit dans lequel tournent en quelque sorte fatalement l'esprit d'initiative et le jeu des échanges dans des agglomérations d'hommes souvent fort limitées et sans grande cohésion, alors que le progrès opère surtout par voie de découvertes, d'inventions et d'interactions.

VI. Il faut faire la part des difficultés pouvant résulter d'une formation éducationnelle presque nulle des générations nouvelles. Situation singulièrement aggravée par les conditions dans lesquelles l'être humain naît, vit et meurt. Tout est toujours à refaire pour les hommes dans le développement de la vie : l'éducation est pour eux un instrument de progrès capital et sans cesse nécessaire. L'homme est enfant de la nature sans doute, mais il est, d'autre part, à un degré considérable fils de la culture.

VII. Il faut se représenter spécialement combien les difficultés de conservation et de transmission de ce qui peut être acquis sont grandes aussi longtemps que l'intervention du langage écrit ne s'est pas jointe à la pratique du langage articulé.

VIII. Il faut encore et surtout faire la part des obstacles à tout progrès résultant d'un milieu social détourné le plus souvent de sa fin naturelle, et où les rapports entre hommes, loin d'être un élément de perfectionnement,

peuvent devenir une occasion de luttes incessantes pour la vie ou pour la domination.

IX. Il convient de remarquer que toutes les causes d'affaiblissement du pouvoir d'évolution civilisatrice agissent plus activement dans les sociétés inférieures, celles-ci manquant à la fois, dans le fonctionnement de leur énergétique, de vitesse acquise et de solides points d'appui.

X. Signalons enfin l'action anticivilisatrice malheureusement exercée trop souvent, dans les conditions les plus odieuses, par les peuples majeurs sur les rejetons inférieurs de la race humaine. Il suffira de rappeler ici, indépendamment de tant de comportements coloniaux de tant de nations civilisées, les ravages causés dans le centre africain par les Arabes esclavagistes.

A la lumière des éléments que nous venons de signaler, bien des faits d'état social s'expliquent sans qu'il soit besoin de dénaturer radicalement la condition des populations de culture inférieure. En même temps la mission qui incombe aux peuples majeurs à l'égard de ces populations se colore de teintes vraies et pratiques, concernant l'acheminement à une civilisation supérieure. « Aux plus avancés, ils offriront une aide plus qualifiée; aux autres un secours plus puissant; à tous, le progrès qui convient à leur situation actuelle ⁽¹⁾. »

VII. — LA SCIENCE DE LA CIVILISATION ET SA METHODE.

La marche de l'humanité dans la voie civilisatrice, même lorsqu'elle s'accuse en de multiples domaines, est loin de se caractériser toujours par un progrès intégral dans l'ensemble des départements de la vie civilisée. Signalant à cet égard un point capital, Tylor nous fait observer que « le divorce entre les deux grands principes de l'intelligence et de la moralité, qui a causé tant de maux à l'espèce humaine, reparaît sans cesse dans le mouvement

(1) CYR. VAN OVERBERG, Introduction à la *Monographie des Baluba*. Reproduite dans LES NÈGRES D'AFRIQUE, p. 183.

de la civilisation ». Tylor ajoute que « la mesure qui permet d'évaluer le degré auquel est arrivée, sous le rapport de la morale et de l'intelligence, la civilisation humaine, est un instrument qu'aucun observateur n'a encore appris à manier d'une manière convenable ». Aussi l'auteur se borne-t-il à signaler comme pouvant établir « au moins une grossière échelle de civilisation », quelques critères, terminés par un *et cætera* ⁽¹⁾. Ce n'est pas sans quelque appréhension que nous nous hasardons ici à critiquer le grand professeur de cette université d'Oxford à laquelle nous rattachent d'intimes liens. Mais il semble bien que tout en admirant l'effort gigantesque — et sans doute un peu artificiel — déployé par Tylor pour faire sortir par un mouvement continu toute civilisation humaine de l'œuf de la sauvagerie, on peut admettre qu'il ne soit point prématuré d'essayer d'embrasser d'un plein coup d'œil scientifique le domaine de la civilisation et d'éclairer autrement que d'une manière « grossière » la question des critères de la vie civilisée. Une bonne méthode et une heureuse division du travail peuvent ici concourir à un fécond résultat.

La science de la civilisation a de fermes assises.

La notion expérimentale de la personne humaine avec ses attributs réels, ses aspirations fondamentales et son activité ordonnée par rapport aux divers objets auxquels elle peut s'appliquer nous fournit ici une première série de compas régulateurs d'une grande précision objective.

La notion expérimentale de l'économie réelle de la vie sociale comme auxiliaire d'acquisition par l'homme des biens qui sont dans l'aspiration de sa nature, mais qui dépassent la puissance des efforts privés, nous procure une seconde série de compas régulateurs non moins objectifs.

La détermination graduée des départements d'activité où se meut l'énergie humaine, soit individuelle, soit sociale,

(1) EDW. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Ch. II.

nous livre à son tour une série de compas régulateurs objectivement coordonnés entre eux.

Il n'est nullement impossible de faire l'application distributive de ces critères aux sociétés diverses qu'on peut être amené à étudier, de signaler sur le terrain positif la part qui leur revient respectivement et de procéder sans confusion à d'importantes comparaisons.

Il y a des compénétrations et des solidarités à signaler à des points de vue divers; il convient de les constater et d'en tenir compte.

Ce qui importe, c'est de se proposer toujours des tâches bien définies et de ne pas formuler des jugements d'ensemble sans en préciser la portée.

C'est de se dégager des préjugés qui peuvent aboutir à déprimer outre mesure tel élément de la civilisation au détriment de tel autre.

C'est de se rappeler qu'il est peu de biens sans mélange et qu'il y a, comme nous l'avons relevé, beaucoup d'éléments relatifs dans la civilisation.

C'est aussi de ne pas vouloir réformer l'ethnologie et l'histoire au gré de théories préconçues en signalant des continuités factices et des progrès qui sont des régressions.

C'est enfin d'avoir toujours sous les yeux la diversité des stades de l'évolution sociale dans le monde .

En pratiquant la méthode que nous venons de caractériser en quelques traits saillants, il nous paraît possible de triompher scientifiquement de la complexité des faits et de traiter d'une manière exacte, approfondie et lumineuse, nombre de problèmes encore insuffisamment élucidés, concernant la marche de la civilisation dans le monde.

CHAPITRE PREMIER

LE POINT DE DÉPART DE L'INVESTIGATION SCIENTIFIQUE. LA DÉFINITION LIMINAIRE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX.

Le premier soin de celui qui commence une recherche scientifique doit être de s'orienter sur le terrain où vont porter ses investigations et de se procurer, autant que possible, cette satisfaction élémentaire : la claire vue de l'objet général de son étude.

Le bon accomplissement de cette tâche est subordonné à certaines règles qu'il convient peut-être de rappeler. Il faut situer l'objet à étudier dans le vaste champ du savoir humain. Il faut mettre en relief le trait qui distingue cet objet de ce qui n'est pas lui. Il faut remplir cette tâche en laissant accès aux éléments de confins et sans préjuger aucune des questions qu'on aura à élucider plus tard.

En insistant sur ce dernier point, nous sommes amenés à marquer la différence grande qui existe entre la définition essentielle, la définition nominale et la définition de caractère génétique.

La définition essentielle est celle qui s'attache à relever l'ensemble des éléments que renferme adéquatement son objet. Elle serait ici prématurée comme préjugant ce qui ne peut être affirmé que sur démonstration.

Il y a lieu de nous limiter initialement à une définition nominale. Celle-ci constate simplement le sens attribué au terme religion par l'usage général cristallisé dans les langues. Il est constant que les hommes appellent communément religion le rapport de l'être humain avec quelque Puissance considérée comme divine, c'est-à-dire comme suprême en sa transcendance et comme ayant de ce chef titre autorisé à un suprême hommage.

Cette définition se borne, au point de vue génétique, à reconnaître ce fait avéré que l'activité humaine entre, dans certains cas, en rapport avec une Puissance considérée comme divine dans le sens que nous venons de préciser et que ce moment donne naissance au phénomène religieux.

Ceci n'empêche nullement qu'on mette en lumière, en leur conservant leur caractère, ce qu'on peut appeler les éléments de confins du phénomène religieux, éléments qui peuvent servir à le préparer, à le déterminer, à l'expliquer, à faire saisir ses tenants et aboutissants.

Sans doute, la distinction entre le phénomène spécifiquement religieux et ce qui n'est pas lui n'est pas toujours facile à établir, à cause des enchevêtrements qui peuvent se produire et des transformations qui, dans certains cas, peuvent faire passer un acte de la catégorie des phénomènes profanes à la catégorie des phénomènes religieux. C'est un motif pour faire remarquer, le cas échéant, ces enchevêtrements et ces transformations. Ce n'est pas une raison pour supprimer une distinction qui demeure nécessaire si l'on ne veut pas tout embrouiller dans une question déjà fort complexe par elle-même.

Que le phénomène religieux puisse avoir des prodromes dans les profondeurs de l'âme humaine; que devant certains faits de la nature il se produise en cette âme des mouvements d'admiration, de crainte, avant-coureurs d'une émotion religieuse, on peut le reconnaître. Mais, pour qu'il y ait autre chose qu'un pur prodrome du phénomène religieux, il faut que se dessine et se pose à suffisance dans la mentalité humaine une puissance divine.

D'autre part, il est manifeste que l'être humain peut se livrer à l'égard d'autres êtres à des actes de vénération, de conjuration, de propitiation, sans leur adresser un suprême hommage d'adoration. La piété d'outre-tombe, nous le constaterons, peut revêtir tantôt le caractère d'un service divin, tantôt le caractère d'un office de vénération et de

propitiation n'impliquant pas la reconnaissance d'une divinité.

Il existe, nous le savons, des formes de pensées, des pratiques qui n'impliquent pas une relation positive avec une Puissance divine et qu'on a néanmoins pris quelque habitude d'appeler religieuses. Lorsqu'on a affaire à des termes qui ont un long passé historique, il ne faut pas essayer de comprendre à la fois dans une définition tous les sens, même hétérogènes, par lesquels ils ont passé. Il faut se borner à relever ces cas aberrants en en précisant la portée.

Les définitions flottantes sont ici une source de perpétuelles confusions et parfois d'inextricables difficultés. Il est manifeste, par exemple, que lorsqu'on définit, avec Tylor, la religion « la croyance en des êtres spirituels (1) », on ouvre artificiellement un vaste champ à la multiplication des divinités, en même temps qu'on méconnaît ce qu'il y a de spécifique dans le phénomène religieux. Comment identifier le concept d'esprit avec le concept du divin, alors qu'il n'y a manifestement pas équation entre eux ?

La palme des définitions extraordinaires, pour employer un euphémisme, paraît revenir à l'auteur d'*Orpheus*, disant : « Je propose de définir la religion : un ensemble de scrupules qui fait obstacle au libre exercice de nos facultés. » Cette définition — ainsi s'exprime encore Salomon Reinach — « est grosse de conséquences, car elle élimine du concept fondamental de la religion Dieu, les êtres spirituels, l'infini, en un mot tout ce qu'on a l'habitude de considérer comme l'objet propre de la religion (2) ». « Jusqu'à présent, remarque Loisy à ce propos, on n'avait pas cru qu'une définition, pour être exacte, dût ne rien comprendre de ce que le commun des mortels suppose être son objet (3). » Nous n'insistons pas.

(1) ED. TYLOR, *Primitive culture*, Ch. XI.

(2) SALOMON REINACH, *Orpheus, Histoire générale des Religions*, Introduction, « L'origine des religions », p. 4.

(3) LOISY, *A propos d'Histoire des Religions*, pp. 50-51.

Notre définition classe le phénomène à étudier à la place qui lui revient dans l'ensemble des manifestations de l'activité humaine, et le distinguant nettement par un trait qui, lui appartenant en propre, écarte la confusion de ce phénomène avec ce qui n'est pas lui.

Elle ne peut d'ailleurs donner lieu à aucune de ces équivoques et de ces logomachies résultant de ce qu'on attribue aux mots une signification que l'usage ne ratifie point. Car l'usage de la langue française — en harmonie générale avec l'usage des autres langues — donne par excellence au mot « religion », comme nous le rappelle Littré, le sens suivant : l'ensemble des éléments qui constituent « le rapport de l'homme avec la puissance divine ».

Ainsi, sans avoir recours à aucun postulat, sans formuler aucune proposition ayant besoin de démonstration, nous nous attachons uniquement à préciser ce qu'on peut appeler la consistance première expérimentale du phénomène religieux, c'est-à-dire l'élément général communément admis comme constitutif de ce phénomène par tous les peuples, élément cristallisé dans leur langue.

Appuyée sur cette base qui écarte tout reproche d'arbitraire, dégagée de toute affirmation prématurée, laissant d'ailleurs la voie ouverte à tout travail de précision et de contrôle ultérieur, la définition donnée répond, à notre sens, à toute les exigences d'une définition préparatoire à une étude scientifique.

CHAPITRE II

LE FAIT RELIGIEUX A LA LUMIÈRE DE L'EXPERIENCE GÉNÉRALE.

ART. 1. — *La place de la religion dans la vie de l'humanité.
L'universalité et la pérennité du phénomène religieux.*

Considéré au point de vue de la place qu'il tient dans la vie de l'humanité, le phénomène religieux s'offre à nous avec un remarquable caractère d'universalité dans l'espace

et de permanence dans le temps. Sous toutes les latitudes, à tous les degrés de civilisation, nous pouvons constater sa présence. Nous le rencontrons chez les populations de développement fort rudimentaire, marqué de traits où se reflète l'état social de ces peuples. Nous le retrouvons dans les sociétés où la culture matérielle et spirituelle est plus avancée. Nous pouvons constater sa persistance dans les sociétés qui représentent le plus haut degré de civilisation auquel l'homme soit parvenu.

Sans méconnaître la portée du travail d'élimination de ce phénomène, qui semble s'être accusé de nos jours dans certaines sphères de la pensée scientifique, on peut rappeler que l'idée religieuse se retrouve chez les plus grands génies qui ont honoré l'humanité dans le passé, et l'on peut constater qu'elle garde sa place dans l'esprit de nombreux savants — parmi les plus grands — qui honorent la science actuelle.

Et sans nier davantage l'étendue du développement qu'a pris certain travail d'élimination analogue opéré dans la vie même des nations, on peut observer que l'élément religieux occupe encore une place éminente dans les institutions et dans les mœurs de la plupart des peuples. Les explosions de fanatisme que peut produire l'exaltation du sentiment religieux, l'exploitation qu'on peut faire de ce sentiment pour des fins étrangères à sa nature ne doivent pas nous empêcher de reconnaître sa présence comme facteur de civilisation.

I. Peut-on se représenter chez des populations humaines un état constitutif si inférieur qu'un phénomène de réelle portée religieuse ne puisse se produire? — Le fait religieux est un fait d'activité psychique. Au point de vue de sa formation, l'état corporel doit être pris en considération en tant qu'un certain degré d'évolution somatique et en particulier de développement du cerveau est requis pour que l'esprit ait à sa disposition l'instrument qu'exige l'exercice même de ses facultés.

Autrefois les savants ne faisaient pas de difficulté d'admettre pour l'homme une origine complètement propre, indépendante des autres êtres, en telle sorte qu'il s'était trouvé d'emblée nanti de toutes les propriétés constitutives de l'être humain et appareillé à l'exercice de l'action caractéristique humaine. Depuis les travaux de Lamarck et surtout de Darwin, l'idée que l'homme procéderait d'êtres inférieurs par voie d'évolution s'est accréditée chez beaucoup de savants et est demeurée à l'ordre du jour. Suivant cette opinion, l'être humain serait issu de telles formes que, jusqu'à un certain point de la série évolutive ascendante, le degré requis de développement corporel dont nous venons de parler ne pouvait certainement pas être atteint.

Les éléments anatomiques, physiologiques et embryologiques qui rapprochent la constitution du corps humain de la constitution des êtres animés inférieurs à l'homme et les procédés d'évolution qu'on a pu constater et expliquer dans la nature renferment un ensemble de faits souvent signalés en faveur de cette hypothèse. Mais lorsqu'il s'agit de la mettre sur pied les difficultés s'accumulent. Les essais d'arbres généalogiques dressés par de nombreux spécialistes sont divers jusqu'à l'opposition, et le point précis où la lignée proprement humaine aurait pris son commencement demeure entouré d'une obscurité profonde. Remarquons au demeurant que la première condition pour atteindre ici un résultat scientifique est d'adopter une méthode vraiment intégrale, envisageant les êtres en présence dans la totalité de leurs éléments fondamentaux, constitutifs et opératifs. Ce n'est pas, en effet, la possession de certains éléments communs qui doit servir de norme définitive de solution : c'est la possibilité ou l'impossibilité avérée d'identifier des perfections différentielles, capitales dûment attestées.

D'autre part, les tentatives faites pour découvrir effectivement dans les races humaines qui sont à notre portée

des types inférieurs à l'*homo sapiens* sont loin d'avoir produit les résultats escomptés.

En ce qui concerne les squelettes d'un passé préhistorique, nul ne peut méconnaître l'extrême difficulté que présente l'étude des crânes fossiles, notamment au point de vue de la répartition et de la qualité de la matière cérébrale, ce qui paraît être autrement important, pour la détermination des aptitudes intellectuelles, que le volume ou la forme du crâne.

Et il faut bien reconnaître que, même à ce dernier point de vue, les interprétations données à certaines trouvailles sont loin d'être pertinentes. C'est ainsi que Schwalbe, ayant soumis le crâne néanderthalien à une nouvelle étude et ayant cru pouvoir appeler *homo primigenius* le type humain correspondant à ce crâne, — en raison de certains traits qu'il déclarait ne subsister en aucune race actuelle, — a dû reconnaître, sur les observations de Klaatsche, qu'on retrouvait ces caractères, parfois même plus accentués, chez des survivants actuels (1).

Et pour ce qui regarde certaines races humaines existantes où d'aucuns ont voulu voir les représentants encore vivants d'un ancien état général d'animalité, le progrès des études a écarté tous ces « survivants ». On s'était rabattu en ces derniers temps sur les Australiens. Voici comment Schwalbe, dont nous venons de parler, s'est exprimé à leur sujet au Congrès général des sociétés anthropologiques allemandes et autrichiennes à Salzbourg (automne 1905) : « Ils correspondent donc entièrement aux hommes du type *homo sapiens* ». En telle sorte que tout ce qui vit actuellement sur la terre appartiendrait, en tout cas, à ce type.

Et ceci nous amène à poser une seconde question distincte de la première.

II. L'état areligieux est-il caractéristique de la condition des populations actuelles de culture rudimentaire telle

(1) KLAATSCHÉ, *Das Gesichtskelett der Neanderthalsassen*, pp. 47-48.

qu'il nous est donné de la constater sur le vif ? — Comme le fait remarquer le comte Goblet d'Alviella, si l'homme préreligieux peut être un « postulat de la théorie évolutionniste », il n'est pas un objet « d'observation directe » (1). Loin d'admettre que l'état areligieux soit caractéristique de la condition des primitifs, on peut, en présence de l'extension générale du phénomène religieux chez ces derniers, renverser la question et demander s'il y a un seul peuple chez qui la religion fasse totalement défaut.

Les ethnographes ont discuté et discutent encore ce point, et des témoignages assez contradictoires émanés d'hommes consciencieux semblent attester combien les enquêtes sont difficiles à mener dans cet ordre. L'extension de la documentation historique et sociologique paraît cependant avoir apporté de nouveaux et importants témoignages en faveur de l'universalité de la vie religieuse dans l'humanité.

Pour saisir sur le vif les erreurs involontaires commises par les esprits les plus avertis, concernant ce point, erreurs clichées ensuite dans la littérature ethnologique, voici un cas qui concerne Darwin. Il a paru récemment dans les *ÉTUDES* un article remarquable sur *La Religion et l'Être suprême chez les Yagans (tribu fuégienne)*. L'auteur, P.-G. Koppers, qui est, avec son éminent compagnon du Musée ethnographique de Santiago du Chili, P. Luzinda, le premier blanc admis à l'initiation de la tribu des Yagans, nous rappelle que c'est Darwin qui a introduit cette tribu fuégienne dans la littérature scientifique de l'ethnologie religieuse. Se fondant sur un contact de peu de durée qu'il a eu avec eux pendant son tour du monde, il les représente comme des anthropophages, ignorant toute divinité, toute religion. C'est comme tels que les Yagans figurèrent bientôt dans des centaines de livres. Leur réputation de cannibalisme avait déjà été reconnue fautive par Th. Bridge et

(1) Comte GOBLET D'ALVIELLA, *Croyances, Rites, Institutions*, t. II, p. 86.

ses compagnons. P.-G. Koppers (1) vient de démontrer combien c'est à tort qu'on a vu, depuis Darwin, dans les Yagans des êtres sans religion et sans une notion de l'Être suprême. Celle-ci est très précise et très vivante et concerne notamment le « Dieu père ».

Les Yagans habitent l'extrême pointe de l'Amérique du Sud, la partie la plus méridionale de la terre. Le contact avec la civilisation moderne a apporté la mort et la ruine à ce peuple primitif, réduit aujourd'hui à soixante-dix membres de race pure. Avant de descendre dans la tombe, voici qu'il lui est donné, après tant d'accusations injustifiées, de proclamer devant l'Univers sa foi ancestrale en l'Être suprême.

Peut-être y a-t-il d'ailleurs ici quelque malentendu concernant la position même de la question, c'est-à-dire concernant le degré de perfection ou d'achèvement que doivent atteindre certaines manifestations signalées comme apparentées au phénomène religieux pour posséder un caractère vraiment représentatif de ce qui constitue ce phénomène. Tiele nous paraît approcher beaucoup de la vérité lorsqu'il adopte cette formule : « on a le droit d'appeler la religion dans son sens large un phénomène propre à l'ensemble de l'humanité (2) ».

ART. 2. — **La teneur et les formes élémentaires du phénomène religieux.**

L'analyse expérimentale du phénomène religieux nous amène à discerner d'abord dans ce phénomène quelque représentation idéelle d'une puissance divine et de son rapport avec l'être humain. L'idée religieuse — notion, conviction, croyance — est au point de départ du phénomène religieux.

L'analyse expérimentale nous amène ensuite à constater

(1) G. KOPPERS, *La Religion et l'Être suprême chez les Yagans*. Études, octobre 1922.

(2) TIELE, *Manuel de l'Histoire des Religions*, trad. Vernes, p. 12.

que l'idée religieuse se prolonge normalement en sentiment religieux. Les résultats de l'activité humaine s'exerçant dans cet ordre ne peuvent, en effet, laisser l'homme indifférent. Ils sont, au contraire, de nature à produire en lui une profonde émotion. Cette émotion est proprement le sentiment religieux. L'émotion religieuse plus ou moins mêlée à l'idée religieuse se ramifie en sentiments divers où l'adoration, la crainte, l'espérance, l'amour peuvent prédominer tour à tour, ou se trouver plus ou moins confondus. Ils peut d'ailleurs arriver que l'élément affectif, en raison de son intensité et de son retentissement répété dans tout l'être humain, s'avance en quelque sorte au premier plan et paraisse remplacer complètement l'élément de connaissance, au point de faire prendre le change à des observateurs même très avertis.

Enfin, l'analyse expérimentale nous amène à comprendre généralement dans le phénomène religieux quelque chose de plus que l'idée et le sentiment : l'action. A ce point de vue, si l'on ne peut dire, avec d'aucuns, que la religion n'est pas une doctrine, qu'elle est une vie, on peut affirmer que la religion n'est pas seulement une doctrine, qu'elle est aussi une vie.

C'est à l'hommage rendu par l'être humain à la puissance divine qu'on donne le nom de culte. « Le culte, nous dit l'Académie française, est l'honneur qu'on rend à Dieu par des actes de religion. »

Le culte est sans doute, avant tout, interne, sinon il serait une hypocrisie indigne de l'homme et une injure à la divinité. Mais on peut constater l'existence d'un culte extérieur comme prolongement général et naturel du culte intérieur. Et ce prolongement revêt à son tour un double caractère, soit individuel, soit social, s'adaptant au double développement individuel et social de l'être humain.

A coup sûr la religion ne concerne pas seulement les groupes sociaux comme tels : elle s'adresse au sein de ces groupes à chaque individu. Dans aucune société, le bien

individuel de chacun n'apparaît comme devant être sauvé, en la poursuite du bien commun, d'une manière plus importante que dans l'évolution sociale de la religion : car le bien suprême individuel n'est ici autre chose que l'union avec Dieu. Mais c'est dans le domaine social que le culte revêt ses formes les plus riches et les plus variées.

Le phénomène religieux s'engrène puissamment dans tous les rouages sociaux du développement de l'humanité, soit que ces rouages gardent un caractère personnel, soit qu'ils revêtent en outre un caractère territorial.

Il se révèle à nous dans la vie familiale et dans ses développements fondés sur la communauté du sang.

Il se manifeste dans la vie agrandie de la cité et de l'État.

Lorsque la communauté se trouve organisée sur le type des sociétés de subordination, il tend à s'actualiser dans le pouvoir agissant comme représentant officiel de la collectivité.

Abstraction faite de cette perfection de développement organique, il revêt souvent le caractère d'un culte public rendu en commun par les membres de la société ou par une partie de ces membres.

Dans les associations secondaires, qui relient en fait les existences individuelles, — associations dont la formation est dans l'ordre naturel du développement de la vie humaine, mais auxquelles l'homme prête plus librement son concours, — la religion occupe souvent une place éminente comme consécration par excellence du lien social.

Tant de manifestations de la vitalité du phénomène religieux n'épuisent pas sa sphère sociale de rayonnement. Car, en même temps qu'il tend à unifier toute vie humaine sous l'empire d'un principe suprême de direction, il tend à former entre tous les adorateurs d'un même Être divin une société religieuse universelle, couronnement de l'organisation sociale de l'humanité et expression vivante

de ce grand fait d'expérience : la commune fraternité des hommes trouve un solide fondement dans la commune paternité de Dieu.

ART. 3. — **La classification des religions au point de vue expérimental général.**

Les principaux types de religions que l'on rencontre actuellement sur la surface du globe ou qui ont laissé des traces profondes dans le passé de l'humanité peuvent être classés à un point de vue expérimental général en catégories suivant la diversité des points de vue auxquels on peut les envisager.

La religion étant l'ensemble des rapports qui unissent l'homme à une puissance divine, le premier point de vue auquel il importe de nous placer est la considération de *ce qui est reconnu comme Dieu* par les diverses religions. Confrontées à ce point de vue, les religions se rangent dans les catégories suivantes :

1. Les religions monothéistes, où l'on ne reconnaît et n'adore qu'un seul Dieu.

2. Les religions polythéistes, où les êtres adorés comme dieux sont essentiellement multiples.

Il semble à première vue que ces deux catégories contradictoires épuisent la classification des religions au point de vue de ce qui est adoré. Cependant, en fait, nous nous trouvons en présence de deux autres catégories moins pures en elles-mêmes, mais dont il importe de ne pas faire abstraction dans la réalité. C'est ainsi qu'on peut distinguer encore :

3. Le théarchisme ou l'adoration d'un Dieu, auteur et maître de toutes choses, n'excluant pas positivement la reconnaissance d'autres êtres considérés comme pouvant participer à des titres divers à la dignité divine.

4. Le polythéisme unificateur, qui s'efforce de ramener à l'unité la multiplicité des dieux.

Observons seulement, en ce qui concerne le monothéisme, qu'il peut subsister malgré la diversité des noms

donnés à Dieu, malgré la diversité des aspects saillants sous lesquels on le considère, malgré un culte d'honneur ou de vénération rendu à des auxiliaires de la divinité non-participants de la nature divine, malgré la méconnaissance de certaines perfections divines ou la représentation de l'Être divin sous des formes qui ne lui conviennent pas — indépendamment de l'imperfection de toute représentation analogique dont nous ne parlons pas ici.

II. Le second point de vue auquel il importe de nous placer, c'est celui du *mode d'acquisition des connaissances religieuses*. A ce point de vue, on peut distinguer :

1. Les religions d'acquisition simplement humaine, c'est-à-dire qui sont le produit de l'évolution naturelle des facultés humaines dans le domaine religieux.

2. Les religions de communication révélée, renfermant des notifications présentées comme faites par Dieu ou par un organe divinement autorisé.

III. Le troisième point de vue qui s'offre à nous concerne la *teneur des religions positives*. Ici se place, à côté d'autres éléments, une distinction qu'il faut également signaler :

1. Il y a des religions qu'on peut appeler connaturelles, parce que leur objet ne dépasse pas l'ordre des relations naturelles.

2. Il y a des religions qu'on doit appeler surnaturelles, parce qu'elles renferment des éléments qui dépassent l'ordre des relations naturelles.

Remarquons la manière dont peuvent se combiner les deux dernières divisions que nous venons de signaler. On constate, en effet, qu'il peut y avoir dans les religions des éléments connaturels quant à leur objet et quant à leur mode de connaissance, des éléments connaturels quant à leur objet et révélés quant à leur mode de communication, enfin des éléments à la fois surnaturels quant à leur objet et révélés quant à leur mode de connaissance.

IV. A un autre point de vue important encore, celui de la *sphère de rayonnement* des religions positives, il faut distinguer :

1. Les religions universalistes, qui aspirent à rayonner sur toute l'humanité et se considèrent comme ayant vocation à cet effet : telles sont la religion chrétienne et la religion musulmane.

2. Les religions particularistes, qui ne visent qu'à grouper une partie restreinte de l'humanité.

V. Enfin, au point de vue du *milieu social* où elles se développent, la diversité des religions positives est grande dans l'espace et dans le temps. Et cela n'offre rien d'étonnant si l'on observe, d'une part, la diversité des états sociaux, d'autre part, les affinités nombreuses qui relient les religions positives aux conditions sociales et qui tendent à leur donner une physionomie particulière.

L'inventaire des religions pratiquées ou qui ont été pratiquées sur la surface du globe se poursuit de nos jours dans des proportions très remarquables et dans un esprit scientifique. Les fouilles faites avec tant de sagacité dans le passé ont amené des découvertes en quelque sorte inespérées.

La description détaillée de toutes les religions de l'univers est une œuvre immense, qui est loin d'être achevée et qui ne sera peut-être jamais complètement terminée. Une enquête complète concernant ces religions devrait comprendre : un effort aussi puissant que possible pour remonter au point de départ de chacune d'elles; un travail consistant à saisir sur le vif, dans leur teneur et dans leur devenir, les moments saillants caractéristiques des diverses phases du phénomène religieux (histoire interne); l'observation des faits sous l'empire desquels ces phénomènes se sont produits (histoire externe); enfin, l'examen de la manière dont se trouvent résolus ou affectés par ces variations les grands problèmes avec lesquels toutes les religions se trouvent aux prises : voies d'accès au monde divin; composition de ce monde; rapport de ce

monde avec la nature et avec l'homme; formes de l'hommage rendu à la divinité.

Une histoire générale des religions, sans être aussi compréhensive, doit pourtant s'attacher à embrasser tous les grands aspects historiques et géographiques du phénomène religieux. On a comparé une telle étude à celle d'une chaîne de montagnes qui contient sans doute d'innombrables collines et des mouvements de terrain très variés, mais dans laquelle les sommets principaux qui dominent la chaîne entière ne sont pas en trop grand nombre ⁽¹⁾.

Le point de mire d'une telle étude doit être de constater la physionomie du phénomène religieux dans les états de civilisation typiquement distincts, et de mettre en lumière pour chacun de ces états les religions qui ont revêtu un aspect vraiment caractéristique.

Grâce à tant de remarquables travaux accomplis par la science moderne, cette œuvre semble pouvoir être, aujourd'hui, menée à bien. Les matériaux que nous avons rassemblés et en partie élaborés nous permettent de concevoir, sans trop de témérité, la construction possible, encore qu'imparfaite, d'un édifice dont nous avons voulu, dans le présent travail, en recherchant les origines du phénomène religieux, poser les premières assises et ériger le portique.

CHAPITRE III

LA PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX.

L'universalité de la religion dans l'espace et dans le temps, son apparition à tous les degrés de la vie individuelle et sociale attestent qu'il existe dans l'humanité une force efficace, générale et permanente, produisant le phénomène religieux. Quelle est cette force? Comment se traduit-elle spécialement dans la mentalité humaine?

C'est l'opinion de nombreux savants de notre temps que la force génératrice du phénomène religieux n'est en réalité qu'une faiblesse, une pure imperfection de notre na-

(1) DE BROGLIE, *Prolégomènes*, p. 91.

ture, imperfection trop commune encore au stade actuel de développement de l'humanité. Pour beaucoup d'hommes de science, les véritables facteurs du phénomène religieux sont, d'une part, la crédulité humaine, fondée sur l'ignorance des véritables causes des choses, et cette illusion qui porte l'homme à chercher dans l'idéalité pure la part de bonheur que lui refuse la réalité; d'autre part, l'habileté d'une partie de l'humanité à tirer parti de ces imperfections dans un but de lucre ou de domination. Toute marche en avant dans la voie d'une connaissance plus exacte des choses et d'une conception plus réaliste du bonheur humain constitue dès lors, par le fait, un échec à la vie religieuse de l'humanité. Il existe ainsi un antagonisme perpétuel et inéluctable entre la Religion et le Progrès, et, malgré qu'on en puisse avoir, ceci doit finir par tuer cela. En conséquence, le grand, l'unique problème à élucider en cette matière ne peut consister qu'à rechercher sous l'empire de quelles erreurs, sous la séduction de quelles chimères le phénomène religieux a pu apparaître dans l'être humain, par quels stratagèmes il arrive à se maintenir; et par quelles institutions il doit être finalement remplacé dans la vie future de l'humanité. C'est dans la voie ainsi tracée à l'investigation scientifique que se donne surtout carrière la diversité des systèmes qui s'ingénient à rendre compte de la genèse et de l'évolution du phénomène religieux.

A coup sûr, dans l'évolution historique des religions, l'intervention des facteurs dont nous venons de parler peut jouer un rôle considérable. Mais autant l'action de ces facteurs sur la formation imparfaite et sur la déformation du phénomène religieux apparaît manifeste à la lumière de l'histoire, autant apparaît injustifiée l'érection de ces facteurs en source propre, nécessaire, unique de ce phénomène. Le mouvement religieux occupe une place trop grande, trop pénétrante, trop persistante dans la vie de l'humanité; il y joue un rôle trop important et trop

fécond pour qu'il n'y ait pas témérité à lui attribuer les origines accidentelles, transitoires, factices et particulièrement misérables que d'aucuns n'hésitent pas à lui octroyer. Manifestement il n'y a pas ici équation entre le grand fait religieux avec les caractères avérés qui lui appartiennent et les causes qu'on lui assigne.

Il ne s'agit pas de méconnaître ou de voiler aucune des aberrations auxquelles le phénomène religieux a donné lieu à tel ou tel stade de la vie de l'humanité. Il ne s'agit pas davantage de se prononcer sur le point de savoir si le problème religieux peut et doit demeurer étranger à telle branche du savoir humain délimitée de telle ou telle façon. Il s'agit de se demander si une thèse qui explique d'une manière si insuffisante et si défectueuse ce qu'elle a pour objet d'expliquer ne doit pas être soumise à une sévère revision scientifique.

Nous voudrions concourir en quelque mesure à cette revision en recherchant s'il existe dans l'énergétique expérimentale de la nature humaine des assises du phénomène religieux, en dégageant éventuellement ces assises et en relevant d'une manière générale quelles sont en fait les influences diverses qui peuvent agir sur la formation et sur l'évolution de ce phénomène.

ART. 1. — Les assises du phénomène religieux dans la nature humaine.

Serrée de près, et ramenée à l'alternative qui s'agite en elle, la question à élucider ici peut être posée en ces termes : est-ce en s'égarant sur les chemins de la crédulité et de l'illusionnisme pur que l'homme donne accidentellement carrière au phénomène religieux ? ou bien est-ce en marchant dans les voies où l'achemine le développement des notions les plus fondamentales et des tendances primordiales de sa nature qu'il donne normalement naissance à ce phénomène, quelles que soient les formes que celui-ci puisse revêtir et les modifications qu'il puisse subir dans certains cas ?

Or, lorsque nous scrutons la nature humaine dans sa réalité vivante et dans son énergétique appliquée au milieu naturel où elle se développe, nous ne tardons pas à découvrir quatre assises expérimentales fort remarquables du phénomène religieux. Deux faits de connaissance élémentaires et deux faits de conscience fondamentaux se présentent en effet à nous.

La première assise est la tendance à connaître par les causes, si naturelle à l'esprit humain, si générale et si fondamentale en lui. Il ne faut pas ici prendre le change. La circonstance que la science se livre à un travail abstrait d'analyse et de critique à l'égard de toutes les notions fondamentales de l'esprit humain n'empêche pas celles-ci d'être claires par elles-mêmes à la perception directe et de se trouver ancrées dans l'expérience pratique élémentaire. Il n'est pas difficile, en effet, de saisir le constant point d'appui que trouve dans les données expérimentales les plus communes la formation de ces notions. Il n'est pas difficile de se rendre compte de la constante application qu'on peut faire d'elles dans le cours ordinaire de la vie. En dépit des systèmes qui les isolent artificiellement de la réalité, elles ne présentent dans leur teneur native rien d'abstrait, d'ardu, d'extraordinaire. Et l'on peut se rendre compte de la constante application que l'homme en fait dans le cours ordinaire de la vie. « L'ardent désir qui pousse l'homme à connaître les causes déterminantes de chaque événement dont il est témoin et à découvrir les raisons qui font que chaque état des choses qu'il considère est tel qu'il est et non autre, ce désir, nous fait observer Tylor, n'est pas le privilège d'une civilisation avancée, mais un caractère de la race humaine, dont on peut suivre la trace jusque dans ses représentants les plus infimes (1). »

L'homme a la claire conscience d'exercer son énergie et d'être en rapport d'échange avec d'autres organes d'énergie distincts de lui. Dans l'ordre de l'expérience

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, tr. Brunet, I, p. 424.

interne, la connaissance qu'il acquiert de sa qualité d'auteur et d'ordonnateur des choses qu'il fait et règle, l'oriente naturellement dans la voie de la recherche et de la reconnaissance d'un auteur et ordonnateur des choses qu'il n'a point faites, des choses qu'il ne peut faire, de toutes les choses qui l'entourent et qui l'impressionnent si vivement. Dans l'ordre de l'expérience externe, les nombreux spectacles de la nature qui mettent en jeu des effets si puissants, si grands et souvent si admirablement ordonnés, sont éminemment propres de leur côté à éveiller dans l'homme l'idée de quelque puissance souveraine agissant dans l'univers; et c'est là encore une voie naturelle d'acheminement à la formation du phénomène religieux.

La seconde assise naturelle de ce phénomène est dans l'application de la notion de dépendance si familière à l'homme dans ses rapports avec la nature comme avec ses semblables et notamment dans les relations de la société familiale où l'homme naît et où dominent puissamment les conceptions de père et de maître. Ainsi, en même temps que de nombreux facteurs internes et externes conduisent l'homme comme au seuil de la reconnaissance d'une cause souverainement ordonnatrice, ces facteurs sont de nature à éveiller en lui la conscience de sa dépendance à l'égard d'une puissance supérieure du tout au tout à la puissance humaine.

La troisième assise naturelle du phénomène religieux, je la vois dans le sentiment de responsabilité si vivant pour l'homme au foyer élémentaire de la distinction du bien et du mal, du mérite et du démérite. Les philosophies peuvent bien se livrer sur ce point à des distinctions subtiles et essayer d'isoler l'impératif catégorique de ses tenants et aboutissants. Lorsqu'en face de la notion, même rudimentaire, du bien et du mal telle qu'elle surgit dans la conscience, l'homme se demande vis-à-vis de qui il est responsable, le bon sens humain répond invinciblement : vis-à-vis de quelqu'un qui a autorité pour commander, qui a le droit d'être obéi et qui peut punir et récompenser.

Enfin la quatrième assise naturelle du phénomène religieux, je la découvre encore, sans sortir du foyer de rayonnement des tendances primordiales humaines, en observant comment l'intensité de l'aspiration de l'être humain au bonheur et l'expérience que peut faire l'homme à chaque instant de sa faiblesse, des épreuves de la vie et des détresses auxquelles il peut se trouver en proie, le disposent naturellement à chercher dans un être puissant, secourable et bon, un auxiliaire dans ses besoins et comme la source de tout bien. Et sans doute parmi les voies d'acheminement au phénomène religieux, celle-ci est une des plus pratiques et une des plus efficaces.

Dans ces conditions, vienne le contact des notions fondamentales et des aspirations primordiales de l'homme avec quelque fait saillant du monde interne ou externe en affinité avec le résultat, et le phénomène religieux jaillira normalement de ce contact. Il présentera un caractère de vive spontanéité comme devant le travail d'une réflexion appliquée à l'acquisition de connaissances plus claires et plus distinctes. Il revêtira un caractère d'universalité comme ayant ses racines au cœur même de la commune nature humaine.

C'est donc dans l'ordre du mouvement de quelques notions simples et d'expérience pratique, de quelques sentiments si vifs et si profonds que d'aucuns les ont considérés comme innés, de quelques tendances premières de la nature humaine, et de leur application à certains faits éminemment propres à éveiller en nous la conception d'une puissance suprême dont l'homme relève, dont il a besoin, à laquelle il doit rendre hommage et dont il peut obtenir assistance, qu'est normalement appelé à se produire le phénomène religieux, attestant ainsi ses attaches indestructibles avec le tréfonds de notre être et justifiant du même coup son éclosion générale.

Où et comment apparaîtra-t-il ? A quel degré de perfection se manifestera-t-il ? Nous essayerons bientôt de faire

quelque lumière sur ces questions. Observons seulement ici que dans le milieu naturel fondamental de la vie humaine, la famille, tous les éléments sont de nature à donner l'éveil au phénomène religieux. On peut le voir surgir normalement au contact des idées d'auteur et de père, de dépendance et de maître, de responsabilité morale, de protection et d'appui. Et c'est là encore qu'un élément externe de tradition se trouve appareillé à sa genèse et à sa conservation. Constaté que les faits ont une cause proportionnée à leur être, reconnaître notre dépendance vis-à-vis d'une telle cause, avoir conscience de la responsabilité qu'engendre la distinction élémentaire du bien et du mal, expérimenter le besoin de secours et de protection suprêmes : voilà autant de faits qui jettent à notre sens sur la genèse du phénomène religieux une autre lumière que tant de conceptions, factices et pitoyables, concernant les origines de la vie religieuse de l'humanité.

*
**

Après avoir signalé les assises naturelles du phénomène religieux, il n'est peut-être pas sans intérêt d'observer ce qu'on peut appeler les pierres d'attente chrétiennes de ce phénomène : d'autant plus que le Christianisme déclare se placer ici dans l'ordre de la réalité de l'existence humaine.

Cette réalité n'implique pas, à ses yeux, il est vrai, que l'état naturel pur n'aurait pu exister comme une œuvre sage et bonne de son auteur. Elle n'entraîne pas la destruction de la nature, mais son élévation à une vocation dépassant la sphère naturelle des rapports de Dieu avec l'être humain et conférant à celui-ci une véritable adoption divine à laquelle les hommes peuvent arriver en vertu des mérites du Christ.

Dans le plan divin ainsi établi, les harmonies de l'ordre naturel et de l'ordre chrétien sont remarquables.

D'une part, loin de faire litière de la nature de l'homme, l'ordre chrétien se réclame de cette nature comme d'un support qui lui est indispensable. D'autre part, tout en

gardant son objet propre, l'ordre chrétien apparaît comme faisant fonction du secours supplémentaire qui serait moralement nécessaire à la nature livrée à ses seules forces dans l'ordre d'une connaissance plus parfaite et mieux assise à l'égard de l'Être divin, et de la pratique du bien à ce même égard. Il advient ainsi que les besoins de la nature nous acheminent en fait à la reconnaissance de l'ordre chrétien et que cet ordre est en mesure de venir en aide à la nature, même envisagée sur son propre terrain.

En ce qui concerne la réalisation de l'ordre chrétien, la dynamique de l'adoption divine comprend manifestement des appels divins externes et internes et des comportements humains répondant à ces appels. A ce point de vue, ce que nous avons appelé la quatrième assise naturelle du phénomène religieux, c'est-à-dire le besoin éprouvé par l'homme de chercher appui et secours dans un Être suprême puissant, secourable et bon, se trouve être orienté, d'une manière plus intense, dans une direction plus haute. Il y a lieu de le constater et d'en tirer les déductions et suggestions qui peuvent s'y rattacher. Il faut seulement se garder d'établir une solidarité nécessaire entre ce besoin et l'adoption divine au point de faire jaillir la nécessité de celle-ci de l'existence de celui-là et d'enlever à l'ordre chrétien son caractère de parfaite gratuité à l'égard de l'ordre naturel.

ART. 2. — Les influences qui peuvent agir sur la formation et sur le devenir du phénomène religieux.

Malgré ses attaches profondes et indestructibles avec la nature humaine, le phénomène religieux ne peut être considéré comme se produisant en tout cas d'une manière fatale, sur un plan uniforme, même lorsque entrent en action les causes capables de le produire. De multiples influences peuvent agir dans des sens divers et avec des résultats différents sur la formation et sur le développement de ce phénomène. Quelques observations de précision vont nous faire saisir sur le vif le jeu de ces influences.

I. Observons d'abord que par cela même que la formation du phénomène religieux suppose le fonctionnement des facteurs que nous avons signalés, les causes qui peuvent rendre ce fonctionnement impossible ou difficile peuvent empêcher par le fait même que le phénomène se produise normalement. Il n'est pas difficile de se représenter des êtres humains si rudimentairement ou si anormalement constitués que le phénomène religieux ne puisse se former en eux : c'est notamment le cas de l'enfant avant un certain développement organique; c'est le cas de l'idiot. Semblablement, on peut se représenter certains groupes sociaux comme figés à un stade si inférieur du développement humain que ce stade constitue un milieu peu approprié à la germination du phénomène religieux.

II. Observons, d'autre part, qu'alors même que toutes les conditions existent pour l'éclosion du phénomène religieux, ce phénomène, étant une manifestation de l'activité d'un être intelligent et d'un être libre en quelque mesure tout au moins, ne se produira pas à la manière de ces mouvements émanés de forces non douées d'intelligence et de liberté, qui vont à leur but sous l'empire d'impulsions fatalement dirigeantes de leurs opérations. La diversité pourra naître ici du jeu naturel de la liberté, et il faudra toujours tenir compte dans une certaine mesure de cet élément dans le développement du phénomène religieux.

III. — Remarquons encore qu'en se produisant le phénomène religieux reflétera naturellement, dans une mesure très large, la mentalité de la race, l'état social et le milieu physique où il se produira; et il demeurera en profonde affinité avec ces coefficients généraux du développement humain.

IV. Il pourra subir l'action extraordinaire d'initiatives supérieures qui lui donneront des perfectionnements, une élévation, un élan inconnus jusqu'alors, soit que ces initiatives émanent de génies qui font époque dans l'histoire

religieuse, soit qu'elles représentent une intervention de la divinité même.

V. Il pourra rencontrer des adjuvants précieux, des collaborations diverses comme celle d'un système, soit général, soit spécial d'enseignement apte à communiquer, à préciser, à développer les éléments constitutifs du phénomène religieux.

VI. Il pourra, d'un autre côté, rencontrer sur sa route des obstacles ou forces ennemies contraires à son développement. Abstraction faite des facteurs qui peuvent aboutir à l'impuissance que nous avons signalée, il n'est pas douteux que les causes d'erreurs et d'illusion peuvent être plus grandes à tel stade inférieur du développement des individus et des groupes sociaux, sous l'empire de telles ou telles conditions relativement défavorables.

VII. Les influences défavorables peuvent aboutir non seulement à une formation défectueuse du phénomène religieux, mais à sa déformation et à sa perversion. Et ce ne sont pas seulement les erreurs du jugement et les illusions de l'imagination qu'il faut signaler ici comme pouvant exercer une action pernicieuse. Il y a l'influence des passions et des intérêts qui peut jouer un rôle formidable de dépression et de dépravation.

VIII. Il faut signaler également, parmi les causes de perturbation, l'exploitation du phénomène religieux dans un but de lucre ou de domination. On comprend dans quelle mesure un pouvoir fort et habile peut détourner le phénomène religieux de son cours naturel et en tirer parti pour des fins étrangères à ce phénomène, dans des conditions de perversion plus ou moins grandes.

IX. Certains éléments, comme les traditions, l'importation étrangère, telle organisation de la puissance publique, telle organisation sacerdotale, peuvent être tour à tour et dans une mesure considérable des organes favorables ou défavorables à la formation, à la conservation et au développement du phénomène religieux.

X. Enfin d'autres circonstances encore d'ordre histo-

rique, géographique, physique, économique, intellectuel, moral et social, et de caractère soit naturel, soit accidentel, — influences qui concourent à la différenciation des individus et des groupements sociaux, — peuvent avoir leur retentissement dans la formation et dans le développement du phénomène religieux. L'exposé de ces circonstances ne peut trouver sa place que dans la description des religions particulières.

Quelles que soient les causes de diversité ou de perturbation que nous venons de signaler, leur action n'empêche pas que le phénomène religieux ne se présente à nous comme étant dans l'ordre naturel du développement individuel et social de la vie de l'humanité et comme devant être rattaché à des facteurs ancrés dans le tréfonds de notre être. La vie religieuse dans l'humanité apparaît comme un fait indestructible.

Sans doute le phénomène religieux est, d'autre part, et dans une mesure très large, soumis aux vicissitudes des choses humaines. Il peut dans ces éléments adventices subir des mutations et des dépressions considérables. A côté des religions qui se présentent à nous comme offrant la garantie d'une durée permanente, des religions peuvent naître dont la teneur est plus factice et dont les destinées sont, par le fait même, transitoires. Sur les ruines de ces religions qui passent surgissent d'autres religions. C'est ainsi que le phénomène religieux plane victorieusement sur toutes les révolutions, sur tous les crimes et sur toutes les folies des hommes.

Et telle est l'économie de son mode de rayonnement sur le globe, qu'il n'est pas rare de voir des âmes simples et droites, encore que d'une culture matérielle et spirituelle peu raffinée, arriver dans cet ordre à des certitudes de bon sens qui échappent à des esprits trop portés à s'évanouir dans leurs pensées.

CHAPITRE IV.

**LES FAUX POINTS DE VUE PSYCHOLOGIQUES
CONCERNANT LA GERMINATION GÉNÉRALE DU PHÉNOMÈNE
RELIGIEUX DANS L'ESPRIT HUMAIN.**

Nous entendons ici par faux points de vue psychologiques ceux qui tiennent surtout à la technique de la connaissance et aux résultats de cette technique. Nous examinons les systèmes qui, tout en reconnaissant la réalité du phénomène religieux, exposent d'une manière erronée sa genèse dans l'esprit humain.

Les méprises individuelles de simples travailleurs de la pensée ne peuvent exercer une influence considérable sur la marche générale de l'esprit humain. Les erreurs commises par de grands esprits qui ont aspiré au rôle de novateurs et qui ont dans une mesure plus ou moins grande rempli ce rôle sont autrement dangereuses. Ces erreurs créent des courants d'idées et produisent des conséquences de longue portée.

Nous essayons de grouper les principales de ces erreurs dans un ordre méthodique, de manière à faire mieux saisir ce que nous croyons pouvoir appeler *magni passus extra viam*.

§ 1. — *Les théories expérimentistes et pragmatistes.*

William James est, avec une note très personnelle, le représentant typique des théories expérimentistes et pragmatistes.

L'œuvre scientifique générale du célèbre professeur de l'Université Harvard est fort remarquable. Elle comprend principalement la psychologie naturelle, la psychologie religieuse et le pragmatisme. Tous ces départements scientifiques, l'auteur les a marqués d'une vivante empreinte,

d'une puissante maîtrise, d'une captivante originalité. La partie la plus riche de l'œuvre accomplie par James demeure, à notre sens, la psychologie naturelle. « En psychologie, nous fait observer L. Noël, il a été l'un des premiers à marcher à l'assaut de la forteresse associationniste et matérialiste. Il a inauguré des méthodes que le succès a consacrées. Il a laissé ouvertes sur les horizons métaphysiques des fenêtres que l'on s'obstinera en vain à fermer » (1). Le nom de William James restera brillamment attaché, d'autre part, à l'histoire de la psychologie religieuse et à celle du pragmatisme, mais avec des fortunes moins fermement assises au point de vue scientifique.

L'auteur a essayé d'exposer ses vues dans deux ouvrages : *L'Expérience religieuse* (2) et *Le Pragmatisme* (3).

I. — L'EXPERIENCE RELIGIEUSE.

Dans son étude sur *L'Expérience religieuse*, James s'est attaché à grouper dans un vivant tableau l'immense variété des phénomènes de la vie religieuse individuelle, à faire la critique de ces phénomènes, à scruter leur genèse et à juger la religion d'après ses fruits.

Ce que l'auteur entend décrire, ce n'est pas le phénomène religieux dans toute son ampleur, avec sa projection sociale et ses institutions, c'est un fait de conscience individuel qu'il caractérise comme suit en définissant à ce point de vue la religion : « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaîtrait comme divin » (4).

(1) L. NOËL, *William James*, 1911.

(2) W. JAMES, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, traduit par Abauzit, avec une préface par Émile Boutroux, 2^e édit., 1908. L'ouvrage original a pour titre : *The Varieties of religious experience. A study in human nature.*

(3) ID., *Le Pragmatisme*, traduit par Le Brun, avec une introduction par H. Bergson, 1911.

(4) *L'expression religieuse*, p. 27.

James place le point de départ du phénomène religieux ainsi envisagé dans la subconscience. « Le moi subconscient, nous dit-il, est un fait généralement admis par les psychologues contemporains : il me semble qu'il peut servir de trait d'union entre la religion et la science (1). » Et voici comment l'éminent psychologue développe ce qu'il appelle « son hypothèse ». Notre vie psychologique a beaucoup plus d'étendue que nous ne le soupçonnons. Le moi conscient ne représente qu'une partie très diminuée de notre moi « potentiel ». Le moi subliminal est un merveilleux « réservoir d'énergies latentes (2) ». C'est dans ses arcanes que naissent les inspirations de l'artiste, les intuitions du génie; c'est de là que partent les premiers élans de la vie religieuse.

Comment ces mystérieux élans du moi subliminal viennent-ils affleurer à la conscience claire ? « Les irruptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère » (3). Dans la vie religieuse, où se manifestent les « virtualités les plus hautes de la subconscience », cette force apparaît comme étant « d'un ordre supérieur », comme prolongeant notre moi dans « quelque chose de plus grand ». Ainsi surgit en nous le sentiment de communion avec une puissance supérieure à nous.

Que renferme ce sentiment ? « Les difficultés se présentent dès que nous voulons savoir dans quelles mystérieuses réalités va se perdre notre conscience subliminale ». Ce que nous pouvons dire c'est qu'en harmonie avec les élans du moi subliminal, « les prolongements du moi conscient s'étendent bien au delà du monde de la sensation et de la raison, dans une région qu'on peut appeler ou bien mystique, ou bien surnaturelle ». Ce monde nouveau est, en effet, supra-sensible. Il n'est pas de prise

(1) *Op. cit.*, p. 426.

(2) *Op. cit.*, p. 404.

(3) *Op. cit.*, pp. 427 et suiv.

rationnelle, mais il s'impose à nous avec un caractère de réalité. Quant au contenu primordial du sentiment religieux, il se réduit à ceci : « le moi véritable fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide » (1).

De même nature ? C'est une affirmation peut-être un peu risquée en terme de constatation liminaire. Mais n'insistons pas. Portons plutôt notre attention sur une nouvelle question qui se présente naturellement à nous.

Comment le sentiment religieux, saisi dans son noyau primordial, va-t-il évoluer ? C'est toujours le sentiment qui, dans le phénomène religieux, joue le premier rôle et demeure l'élément principal. C'est lui qui, l'éveil donné à certaines idées, donne naissance au « monde bigarré des expériences religieuses concrètes ». Mais on peut distinguer à ce point de vue la croyance primordiale qui atteint, sans autre précision, l'efficacité des énergies qui procèdent du subconscient, et les surcroissances qui consistent dans toute précision ajoutée par l'individu sur cette base. Car le sentiment religieux est essentiellement individuel. « L'individu se construit la religion qui convient le mieux à son tempérament et surtout à sa constitution intellectuelle (2) ». La multiplication des types religieux est naturelle et constitue un bien en soi : « sans elle la conscience du divin dans l'humanité se trouverait diminuée (3) ».

Dans sa vaste enquête sur les faits de conscience individuels, James, tout en distinguant à un point de vue général la religion des âmes saines ou optimistes, dont la sérénité religieuse n'est point troublée, et la religion des âmes malades ou pessimistes en passe de crise religieuse, assigne un rôle de premier plan aux « expériences originales », aux individualités chez qui la religion existe « à

(1) *Op. cit.*, p. 424.

(2) *Op. cit.*, p. 427.

(3) *Op. cit.*, p. 407.

l'état aigu de fièvre mentale. Ce sont des génies dans l'ordre religieux ». Ils peuvent présenter, nous dit l'auteur, toutes sortes de symptômes classés comme pathologiques (1) ». Et James n'hésite pas à intituler le premier chapitre de son livre *Névrose et Religion*. « Mais qu'importe! », ajoute-t-il. « Il ne faut pas confondre les jugements d'existence et les jugements de valeur; et pour le pragmatiste la valeur d'un état ne dépend pas de la manière dont il est né ». James a d'ailleurs trop de bon sens pour outrer cette dernière thèse. Car c'est lui qui nous dit dans le *Pragmatisme* : « Si je me mettais, dans ma chaire de professeur, à pousser des cris perçants, à me comporter comme un fou furieux, plus d'un parmi mes auditeurs serait amené à reviser ses idées sur la valeur probable de ma philosophie (2) ».

A titre de manifestation typique du phénomène religieux, James réserve dans la galerie de ses « expériences » une part de lion au mysticisme entendu dans le sens le plus large et présenté sous toutes ses formes, même les plus extravagantes, en y comprenant jusqu'à l'ivresse de l'alcool. « C'est un des troublants mystères de la vie que pour beaucoup d'entre nous les seuls moments où nous aspirons quelques bouffées d'infini soient les premières phases de l'abrutissement. L'ivresse n'en doit pas moins être classée parmi les états mystiques : c'est une partie dont il faut tenir compte pour bien juger de l'ensemble (3) ».

Suivant la remarque de Höffding dans une pénétrante étude sur James (4), celui-ci, tout en déclarant que personnellement les états mystiques lui sont inconnus, estime que la mystique ne fait que donner sous une forme extrême ce que contient toute expérience religieuse. « On peut dire, affirme d'ailleurs expressément James, que la

(1) *Op. cit.*, p. 6

(2) *Le Pragmatisme*, p. 77.

(3) *Op. cit.*, p. 329.

(4) HÖFFDING, *Philosophes contemporains*, trad. Tremesaygues, p. 191.

vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystiques (1).

En revanche, James, considérant que l'attitude de l'homme dans un phénomène où « il réagit sur l'ensemble de la vie » est de sa nature « sérieuse », « grave et tendre », « solennelle », n'hésite pas à chasser du temple de l'expérience religieuse les blasphémateurs comme Nietzsche, les grognons comme Schopenhauer, voire les ironistes tels que Renan, lorsque l'auteur des *Feuilles détachées* s'en vient dire : « Être prêt à tout, voilà peut-être la sagesse. S'abandonner, suivant les heures, à la confiance, au scepticisme, à l'optimisme, à l'ironie, voilà le moyen d'être sûr qu'au moins par moment on a été dans le vrai... La gaïté a cela de très philosophique qu'elle semble dire à la nature que nous ne la prenons pas plus au sérieux qu'elle ne nous prend nous-mêmes... Nous n'admettons plus, en effet, qu'on parle de philosophie autrement qu'avec un sourire. Nous devons la vertu à l'Éternel; mais nous avons droit d'y joindre, comme reprise personnelle, l'ironie (2) ».

Quant à la question de savoir si la philosophie religieuse comparée, en évoluant sur la base du sentiment individuel, renferme un contenu intellectuel spécifique qui lui soit propre, voici comment s'exprime James dans l'édition anglaise, dont le texte est moins élégant peut-être mais plus net que la traduction française sur ce point :

« Le fait est que le sentiment mystique d'expansion, d'union et d'émancipation n'a pas de contenu intellectuel spécifique qui lui soit propre; il est susceptible de former des alliances conjugales avec le matériel fourni par les philosophies et les théologies les plus diverses, à la seule condition qu'elles puissent trouver dans leur cadre quelque place pour sa particulière modalité émotionnelle (3). »

(1) *Op. cit.*, p. 324.

(2) *Op. cit.*, p. 32. RENAN, *Feuilles détachées*, pp. 394-398.

(3) Première édition anglaise, p. 425; seconde édition française, p. 360.

James reconnaît au demeurant l'impuissance absolue de la raison à démontrer l'existence de Dieu : ce qui n'est pas de nature à ralentir l'essor du caprice et de la fantaisie individuels.

« Il serait inutile de s'attarder à ruiner une par une les constructions de la philosophie religieuse. » « Les arguments par lesquels on démontre que Dieu existe ont soutenu pendant des siècles les assauts répétés des penseurs incrédules, comme des remparts battus par les vagues » ; mais aujourd'hui ce n'est plus qu' « au regard des croyants » que « le flot qui les désagrège les laisse encore debout (1) ».

Quelle est donc la conséquence de cette situation ?

C'est que si quelque jugement peut être porté sur le phénomène religieux, ce n'est pas en considérant son origine ou en recherchant son objectivité qu'il faut procéder, c'est en observant ses résultats pratiques.

II. — LE PRAGMATISME.

Passant à l'examen de ce problème nouveau, James pose nettement, au point de vue empirique et humain, la question pragmatique : la religion est-elle justifiée par ses fruits ?

« Sur le continent européen, nous dit l'auteur en relevant les origines du pragmatisme, les philosophes ont trop souvent oublié que la pensée de l'homme est intimement liée à sa conduite. La gloire des penseurs de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande est de n'avoir pas perdu de vue cette liaison organique. Le principe directeur de la philosophie britannique n'a-t-il pas été celui-ci : toute distinction théorique doit aboutir à quelque distinction pratique, et la meilleure méthode pour trancher une question spéculative est de chercher quelles seraient les conséquences pratiques dans les deux alternatives. »

« Un philosophe américain de grande valeur, M. Charles Sanders Peirce, a eu le mérite de dégager le principe de

(1) *Op. cit.*, p. 369.

cette méthode et d'en montrer toute la portée; il l'appelle pragmatisme et l'expose à peu près ainsi : « ... s'il y a dans » la pensée quelque élément qui ne puisse rien changer » aux conséquences pratiques de cette pensée, c'est un » élément négligeable. Pour en développer tout le sens » il suffit donc de déterminer les actes qu'elle est apte à » faire naître : de ces effets pratiques elle tire toute sa » valeur. A la base de toutes nos distinctions théoriques, » si subtiles qu'elles soient, on ne trouvera rien d'autre » que des différences d'efficacité pratique ».

» Si nous appliquons le principe de Peirce aux diverses perfections que les scolastiques attribuent à Dieu, nous verrons qu'il y en a qui sont de beaucoup plus importantes les unes que les autres. Que deviennent, au point de vue du pragmatisme, les attributs métaphysiques de Dieu distingués de ses attributs moraux ? Quand même on nous en donnerait la démonstration pratique la plus rigoureuse, nous devrions avouer qu'ils n'ont pas de sens. » « Voilà pour les attributs métaphysiques de Dieu. » « Que dirons-nous de ses attributs moraux ? Ils ont une tout autre valeur quand on les juge à la lumière du pragmatisme, car ils éveillent la crainte et l'espérance. » « Si la théologie dogmatique établissait d'une manière irréfutable que Dieu possède de tels attributs, elle donnerait au sentiment religieux une base solide. Mais elle ne parvient pas plus à démontrer les attributs moraux de Dieu que son existence. »

« Une intelligence impuissante et perplexe, un sentiment de confiance en un Dieu invisible, tel est l'état d'une âme sincère qui reste religieuse ⁽¹⁾. »

C'est surtout au chapitre de la critique de la sainteté que James formule son jugement sur la valeur pratique de son enquête. « Si l'on considère telle ou telle vertu particulière parmi celles qui forment la sainteté, nous dit-il, on pourra n'y voir qu'une affaire de tempérament, puis-

(1) *Op. cit.*, pp.373-377.

qu'elles se rencontrent chez des individus non religieux. Mais la synthèse de toutes ces vertus est proprement religieuse. Prises ensemble elles ont leur source dans le sentiment du divin. » Puisque d'ailleurs il s'agit ici de vie, de joie, de paix intérieure, de puissance, la seule question est de savoir si les états de conscience religieuse produisent ces effets et si, en outre, pour l'humanité en son évolution générale, ils représentent un ensemble d'éléments en harmonie avec le bien-être du monde. Mettant alors en parallèle l'homme fort et violent de Nietzsche et le saint, James montre combien celui-ci est adapté au perfectionnement de la société. « En somme, sans faire appel à des considérations théologiques, en nous fondant sur le bon sens et notre critère empirique, nous laissons, dit James, à la religion sa place éminente dans l'histoire de l'humanité » (1) :

Restent à préciser trois points d'importance capitale :

Le premier est le point de savoir en définitive si ce quelque chose de « plus grand » avec quoi nous nous sentons en rapport existe réellement ou s'il n'a qu'une portée purement apparitionnelle en nous. Sur ce point James convient sans doute qu'au point de vue de la raison, Dieu n'est qu'une hypothèse. Mais ce point de vue n'est pas définitif. On peut croire en Dieu comme individu, alors qu'on n'y croit pas comme savant (2). Et la réalité divine s'impose en fait à notre foi. « Je ne fais qu'exprimer la croyance instinctive de l'humanité : Dieu existe puisque son action est réelle (3). »

Bien que l'auteur déclare ne pouvoir accepter pour lui ce qu'il nomme « le christianisme populaire et la théologie scolastique », il entend se ranger parmi les défenseurs de ce qu'il appelle, par opposition à un « surnaturalisme raffiné », le « surnaturalisme grossier », suivant lequel, grâce à la religion, « une nouvelle énergie pénètre dans le monde et donne naissance à des phénomènes nou-

(1) *Op. cit.*, pp. 317-323.

(2) *Op. cit.*, p. 409.

(3) *Op. cit.*, p. 429.

veaux ». « Tout se passe, en effet, comme si une force supramondaine agissait directement sur le monde de l'expérience humaine » (1). On ne peut, au demeurant, « juger de la religion que si l'on a résolu la question suivante : la foi dans l'efficacité de la prière est-elle trompeuse ou vraie ? Car la conviction d'un commerce réel entre Dieu et l'âme est le foyer central de la conscience religieuse ». C'est la conviction de l'efficacité de la prière « qui constitue la religion vivante ».

En somme, les croyances les plus caractéristiques de la vie religieuse sont : que le monde visible n'est qu'une partie d'un univers invisible et spirituel d'où lui vient toute sa valeur; que la fin de l'homme est l'union intime, harmonieuse avec cet univers; que la prière est un acte « efficace » « qui peut modifier d'une manière sensible aussi bien les phénomènes matériels que ceux de l'âme » (2). « La prière échappe à la critique des savants. Elle reste l'élément essentiel de la religion pratique (3) ».

En ce qui concerne un second point d'importance capitale, les rapports entre la religion et la science, James s'attache à les harmoniser en signalant la différence du caractère et de l'objectif propre de l'une et de l'autre. La religion et la science, pour reprendre l'expression d'Émile Boutroux analysant la pensée de James, « sont les deux clefs dont nous disposons pour nous procurer les trésors de l'univers (4) ».

Enfin, en ce qui concerne un troisième point, l'avenir de la religion dans le monde, James déclare que, « vraie ou fausse, avec ou sans contenu intellectuel, la religion n'est point un anachronisme; elle n'est point une survivance; elle est une fonction éternelle de l'esprit humain » (5).

(1) *Op. cit.*, p. 433.

(2) *Op. cit.*, p. 405.

(3) *Op. cit.*, p. 387.

(4) *Op. cit.*, pp. XIV-XV

(5) *Op. cit.*, p. 423.

III. — CRITIQUE DES THÉORIES EXPERIMENTISTES.

L'enquête générale instaurée par James sur l'expérience religieuse constitue, au point de vue méthodologique, un progrès remarquable qu'Émile Boutroux signale en ces termes : « ne semble-t-il pas que, de même que Locke et Kant ont institué la critique de l'expérience sensible, il soit légitime et nécessaire, pour un philosophe, de procéder à la critique de l'expérience religieuse? »

Le fait que l'enquête ne porte pas sur tous les aspects du phénomène religieux peut s'expliquer par la nécessité de la division du travail scientifique en une matière si complexe. Mais, le morcellement a ses dangers, et James semble les avoir plutôt accentués que conjurés. On sait avec quelle sévérité, motivée à plus d'un égard, Wundt a critiqué la méthode qui demande, à titre exclusif, à la psychologie individuelle, l'explication des faits religieux (1).

Sur le terrain où il s'est cantonné, James se réclame exclusivement de la subconscience pour expliquer la genèse initiale du phénomène religieux. Il y a là un déplacement, aussi étrange qu'injustifié, de l'axe expérimental de ce phénomène. Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit sur les assises expérimentales du phénomène religieux pour saisir le bien-fondé de cette observation. Wundt qualifie ce genre de procédé en ces termes : « Cette théorie me semble être un exemple frappant de cette manière trompeuse d'expliquer les phénomènes, qui consiste à introduire un mot nouveau pour interpréter les choses et à considérer ensuite ces choses comme expliquées... Au lieu de chercher dans les lois de la conscience même la signification de ces phénomènes, on introduit simplement une seconde conscience... (2) ».

L'auteur ne paraît pas plus heureux lorsqu'il fait appel, d'une manière prépondérante, à la pathologie et à la mys-

(1) WUNDT, *Völkerpsychologie*, 2^e B, 3^e Teil, S. 731 ff.

(2) *Hypnotisme et Suggestion*, 3^e édit., pp. 56-58.

tique pour expliquer l'efflorescence du phénomène religieux, et, dans ces conditions, l'enquête faite par lui perd une grande partie de sa valeur objective. C'est ce qu'Émile Boutroux signale dans les termes suivants : « Il faut avouer que toutes ces âmes qui s'analysent si subtilement et obstinément elles-mêmes nous paraissent bien attachées à leur moi, bien absorbées dans la conscience de leur incomparable valeur. N'y a-t-il pas au moins autant de religion chez celles qui se replient moins sur elles-mêmes et sont plus occupées de vivre dans les autres? La prière que Jésus enseigne à ses disciples ne dit-elle pas : « Père! Que ton règne vienne! Que ta volonté se fasse sur la terre comme elle est faite dans le ciel! C'est-à-dire : puissent les hommes, en toi, s'aimer et se rendre heureux! »? »

En se confiant aux confessions littéraires de certaines individualités, nous fait observer de son côté L. Noël, James risquait d'atteindre plus facilement à un intérêt de curiosité, au détriment des données sérieuses que demande la science sévère. Le danger était d'autant plus grand qu'il avait cru nécessaire de concevoir très largement le domaine des faits religieux (1).

Comme tous les systèmes qui exaltent la primauté du sentiment dans le phénomène religieux, la théorie de James prête gravement le flanc à la critique. Ici encore Émile Boutroux nous fait une observation topique : « Si la religion a sa base dans le sentiment tout nu, comporte-t-elle, à un degré quelconque, vérité ou erreur? Le sentiment est-il capable de ces prédicats »?

Nous avons remarqué qu'au témoignage même de James, le sentiment assigné par lui comme fondement à toute l'expansion religieuse n'a pas de contenu intellectuel spécifique qui lui soit propre. « On ne peut dénoncer de façon plus nette, nous fait observer H. Pinard de la Boullaye, le vice radical du critère affectif et l'illusion de ceux qui pensent trouver en lui la justification de leurs dogmes pré-

(1) L. NOËL, *William James*, 1911.

férés. » Ce ne sont plus seulement les théologiens qui contestent la valeur de ce critère, voici qu'un « psychologue présente une critique plus radicale et moins contestable, en montrant par l'analyse sa plasticité à l'égard de toute doctrine et son essentielle incompétence (1) ».

IV. — CRITIQUE DU SYSTEME PRAGMATISTE.

En ce qui concerne le pragmatisme proprement dit et son application aux phénomènes individuels de conscience religieuse, voici quelques observations qui nous paraissent de nature à jeter un peu de lumière sur les controverses qui ont surgi à cet égard :

La doctrine pragmatiste, comme thèse empirique universelle, nous paraît reposer sur une triple erreur fondamentale :

La première consiste à soutenir qu'il n'y a point de place autorisée dans la mentalité humaine pour des connaissances simplement théorétiques à côté des connaissances de portée pratique, et cela à ce point que les premières devraient être considérées, suivant l'expression même de James, comme un « non-sens ». Or c'est là une affirmation deux fois démentie à juste titre : par l'expérience psychologique d'abord, qui constate l'existence en nous de connaissances qui sont sans portée pour notre volonté et de connaissances qui ont une telle portée; par l'expérience scientifique ensuite : car la recherche et l'acquisition de connaissances désintéressées, indépendamment de toute visée pratique, rentrent à un titre indéniable dans l'œuvre scientifique. Elle est l'âme de la science pure. Et certes il ne suffit pas de signaler la fonction dynamique de l'intelligence humaine comme lumière appropriée à la direction des actes humains pour être autorisé à nier ses opérations dans l'ordre des connaissances qui n'ont point pour objectif cette direction. Qu'on s'élève contre les débauches de l'idéalisme; qu'on s'efforce de rapprocher la pensée de la

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *La Théorie de l'Expérience religieuse*, 1921.

vie : rien de mieux. Mais ce ne sont pas là des raisons pour verser dans l'erreur pragmatiste radicale.

La seconde erreur fondamentale du pragmatisme, c'est la confusion arbitraire entre les notions si distinctes d'utilité et de vérité. La vérité est la représentation de ce qui est. L'utilité est le rapport des choses à nos besoins. Faire de la morale utilitaire la propre mesure de la vérité des choses, c'est à coup sûr une nouvelle affirmation qu'aucun savant et même qu'aucun homme de simple bon sens ne peut admettre, à moins de faire une violence extrême à la notion de vérité, ou plutôt de la supprimer par le fait. En effet, dans ces conditions, n'est plus vraie la connaissance qui nous enseigne en quelque mesure ce que sont les choses. Devient seule vraie la connaissance qui produit des résultats utiles dans la pratique. Et demeure seule vraie celle à l'égard de laquelle ces résultats restent attestés. Une vérité nouvelle n'est plus une découverte; c'est, suivant la remarque de M. Bergson, une invention ⁽¹⁾.

La troisième erreur fondamentale du pragmatisme, c'est l'érection en *Deus ex machina* d'un critère, le succès, dont le fonctionnement en soi doit faire faillite. Il ne peut être question, en effet, de tabler sur le fait nu d'une simple réussite. Il faut avoir recours à des instruments appréciateurs et à des normes d'appréciation permettant de discerner ce qui seul peut valoir comme succès. « A quoi fait-on appel pour discerner la valeur d'un succès, dit de Tonquebec, sinon à quelque chose d'autre que le succès? Il faut donc un critère pour juger le critère lui-même ⁽²⁾ ». James a beau évoquer ici, avec l'enthousiasme du novateur, la « mission universelle » qui incombe au pragmatisme et la « destinée conquérante » à laquelle il aspire ⁽³⁾. Bon gré mal gré, il faudra en rabattre.

(1) Introduction à l'ouvrage de JAMES : *Le Pragmatisme*.

(2) DE TONQUEDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, p. 143.

(3) *Le Pragmatisme*, p. 61.

Si le pragmatisme comme système intégral et radical ne tient pas, s'il est établi sur des fondements ruineux, est-ce à dire que tout procédé de caractère pragmatique doit être proscrit comme entaché d'erreur? Loin de là. Une distinction lumineuse entre le pragmatisme érigé en système universel et une méthode pragmatique justement autorisée va remettre toute chose à sa place.

V. — LA VRAIE METHODE PRAGMATIQUE.

Sans ériger un empirisme utilitaire en procédé propre et universel d'accession à la vérité, constatons qu'il y a une méthode pragmatique qui peut en une mesure importante concourir au développement et à la vérification de nos connaissances et qu'il y a lieu d'assurer à cette méthode, en critériologie, une place qu'elle n'occupe peut-être pas encore dans cette branche de la science épistémologique.

Développement de nos connaissances, d'une part. Nous rendre compte, autant que possible, de la portée pratique de ce qui est ou peut être présente à coup sûr une haute importance et est un complément naturel, souvent nécessaire, de la pleine compréhension des idées et des faits.

Vérification de nos connaissances, d'autre part. Il faut reconnaître que certaines conséquences, certains effets peuvent manifester, en leur rendant témoignage, le principe ou la cause qui les produit et concourir à les caractériser, d'abord dans l'ordre du bien sans doute, puis même en ordre de vérité, dans la mesure où certaines solidarités profondes peuvent être saisies justement comme reliant le bien au vrai. « Oui, nous pouvons souvent et à bon escient reconnaître la vérité à sa valeur, à ce qu'elle diffuse autour d'elle comme une lumière dans l'ensemble de la connaissance, comme une force dans l'action. L'erreur se décèlera à l'usage par des caractères opposés. Et de ces profondeurs d'expérience montera une sève étrangement robuste qui emplira la démonstration discursive et en assurera la fer-

meté. Mais tout cela suppose l'emploi constant du critère de l'évidence, pour constater l'influence dont il s'agit. Encore n'est-ce pas assez dire, car il y a ici une inférence. Le succès *n'est pas* la vérité, il en est le signe. On *conclut* du bien au vrai... Et ici que d'analyses délicates, que de raisonnements de tout genre! Sans compter que pour les tenter seulement, il faut déjà savoir où est le bien, quels sont les bons et les mauvais effets et ce qu'il convient d'entendre par le vrai développement humain, le vrai progrès, etc. (1) ».

Cela est si vrai que James lui-même, malgré sa fougue à lever l'étendard du pragmatisme comme « conquérant universel », se voit forcé en dernière analyse de faire concession sur concession et de ne plus rien émettre de fort original.

« Voici, nous dit-il, tout ce que nous pouvons faire en matière d'expérience religieuse :

» 1° Rassembler, sans faire intervenir aucune conception *a priori*, tous les faits psychologiques qui nous paraissent avoir un caractère religieux;

» 2° Former un jugement partiel sur chacun de ces détails, en nous aidant de *nos préjugés philosophiques* les mieux enracinés, en nous appuyant sur *nos instincts moraux* et surtout sur *notre bon sens*;

» 3° Conclure *que somme toute* et d'après l'ensemble de nos jugements partiels tel type de religion est condamné et tel autre type justifié par ses fruits.

» *Somme toute*, nous ne pouvons jamais nous passer de cette réserve. »

« Les fruits de la vie religieuse, ajoute-t-il, sont soumis, comme tous ceux de la vie humaine, à la juridiction du bon sens (2). » Juridiction du bon sens, qu'est-ce à dire? Manifestement, qu'on ne se borne pas à constater ce qui peut n'être qu'une réussite de fait, mais ce qui *méritait* de réussir. C'est la faillite du pragmatisme empirique. Plus

(1) DE TONQUEDEC, *op. cit.*, p. 145.

(2) *Id.*, *op. cit.*, pp. 281 et 293.

James multiplie les critères, plus il parle d'illumination externe, de *satisfaction logique*, de fécondité pratique, plus nous le trouvons occupé de faire rentrer par la fenêtre ce qu'il a fait sortir par la porte.

Il reste à James de déclarer que tout jugement de valeur est essentiellement provisoire et révocable et que la vérité d'aujourd'hui, sur le terrain où il s'est placé, peut n'être pas celle de demain. A qui lui demande si l'on peut finalement s'accommoder de telle ou telle religion, il se borne à répondre : « C'est l'affaire de chacun. » « Nous ne savons pas encore avec certitude quelle sorte de religion est en voie de donner à la longue les meilleurs résultats (1) ». Mais « en se conformant aux principes du pragmatisme, nous sommes tenus d'admettre comme vraie l'hypothèse de Dieu, si elle fonctionne pratiquement d'une manière satisfaisante au sens le plus large de ce terme (2) ».

Leuba semble bien avoir dit le dernier mot logique du système pragmatiste en s'exprimant comme suit : « Il ne faut pas dire que l'on *connait* Dieu ou qu'on le comprend; il faut dire que l'on *s'en sert*... S'il nous est vraiment utile, la conscience religieuse n'en demande pas davantage. Dieu existe-t-il réellement? Comment existe-t-il? Quelle est sa nature? Il n'importe guère. Le but de la religion, en dernière analyse, n'est pas Dieu, mais la vie, une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse, à tous les degrés, consiste dans l'amour de la vie » (3). James cite ce passage dans *L'Expérience religieuse*, moins comme expression de sa propre pensée que comme illustration d'une théorie générale (4). Relevons cependant dans *Le Pragmatisme* cette observation concernant l'Être divin : « Nous avons besoin, nous, qu'il nous rende des services de valet parmi la poussière de nos épreuves

(1) *Le Pragmatisme*, p. 270.

(2) *Idem*, p. 269.

(3) LEURA, *The contents of Religious Consciousness*, in *THE MONIST*, Juli, 1901, p. 536.

(4) *L'Expérience religieuse*, p. 422.

humaines, encore plus qu'on a besoin de sa dignité dans l'empyrée ⁽¹⁾. » Bref, ce n'est pas l'homme qui relève de Dieu, c'est Dieu qui est au service de l'homme.

VI. — L'ÉDIFICE GÉNÉRAL EXPÉRIMENTISTE ET PRAGMATISTE.

Nous avons rendu plein hommage à l'originalité et à la maîtrise de James. Nous reconnaissons combien il était difficile d'élever un monument sur la pointe fragile que lui-même a décrite en ces termes : « Nous nous en tenons à l'expérience religieuse intime qui naît, s'épanouit et meurt dans une conscience individuelle » ⁽²⁾.

Mais, quant à ce monument lui-même, il nous est difficile de ne pas observer, en terminant, combien il est ruineux.

Ses fondations ? Elles sont jetées sans justification et en méconnaissance de faits autrement significatifs, dans les ténébreux arcanes du subconscient.

Ses principaux matériaux ? Le sable mouvant d'impressions individuelles subjectives, avec, comme ciment, une vague croyance instinctive en la divinité.

Le corps de l'édifice ? Une seule galerie où parodent trop, en vérité, des névrosés et des mystiques de tout acabit.

Pas un pavillon où apparaisse quelque teneur intellectuelle propre au phénomène religieux.

Pas une coupole d'où puisse descendre la lumière que projette la raison sur l'existence de l'Être divin.

Au fond de la galerie, une loge où se blottit une foi substituée à une raison déclarée radicalement impuissante, avec cette maxime inscrite à son fronton : « Le savant peut croire en Dieu, mais comme individu seulement et non comme savant » ⁽³⁾.

(1) *Le Pragmatisme*, p. 80.

(2) *L'Expérience religieuse*, p. 289.

(3) *Ibid.*, p. 409.

Enfin, au centre de la galerie, un banc d'épreuve des connaissances vraies avec cette devise : « La vérité, c'est l'utilité. »

Nous sommes loin, à coup sûr, du Palais élevé « sur la montagne », étincelant de clarté et projetant au loin le rayonnement de sa splendeur!

§ 2. *Les théories immanentistes.*

L'immanentisme constitue une des tentatives les plus radicales qui aient été faites pour réduire le phénomène religieux à un pur fait de sens intime. Ce sens, à l'exclusion de l'intelligence déclarée impuissante dans cet ordre, deviendrait la source naturelle, propre, exclusive, des rapports éventuels de l'homme avec l'Être divin. Dieu ne se prouve pas, disent les adeptes de cette doctrine; il s'expérimente; on l'éprouve, on le vit. « Qui ne sent pas Dieu dans son cœur, ainsi s'exprime Aug. Sabatier, ne le trouvera jamais ⁽¹⁾ ».

I. — CARACTÉRISTIQUE DE L'IMMANENTISME.

Voici, d'après cette doctrine, la genèse du phénomène religieux. L'être humain est une énergie en rapport d'échange avec d'autres énergies. Il en est une dont l'action est particulièrement remarquable. L'homme éprouve à certains moments, par une émotion interne indéfinissable, qu'il entre en rapport avec un élément transcendantal à son être : c'est l'émotion religieuse. Cette émotion ne doit pas être confondue avec celle qui est la naturelle compagne de la notion acquise de la divinité. Elle consiste dans une impression éprouvée antérieurement à toute semblable notion. C'est elle qui nous introduit et nous maintient dans le monde divin. Le divin est là où un élément transcendantal est senti en nous, dans le moment où il est senti, dans la mesure où il est senti, de

(1) AUG. SABATIER. *Esquisse d'une philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 379.

la manière dont il est senti. Ce qui domine dans l'expérience de cet élément, ce n'est pas l'appréhension de quelque vérité objective, c'est l'affection subjective que nous éprouvons, et c'est cela qui fonde la piété. Il suffit à celle-ci de se livrer à l'affection que lui cause l'objet transcendantal, quelle que soit la représentation de cet objet. Il advient sans doute que, sous la nécessité logique de penser nos sentiments, nous donnons à ceux-ci une traduction représentative. Alors apparaît l'élaboration des doctrines religieuses. Mais ces doctrines sont consécutives, secondaires, relatives, comme reflétant un fait intime propre à chacun, une émotion que l'homme ne peut se donner à lui-même, qu'il ne peut soumettre à la vérification d'autrui et qui ne relève, partant, que de l'interprétation individuelle. C'est ainsi que l'impression éprouvée d'une réalité transcendante est non seulement pour nous la révélation de l'existence de Dieu, mais le fait qui contient en germe tout développement religieux.

II. — CRITIQUE DE L'IMMANENTISME.

Avant d'examiner le système immanentiste, dissipons certaines équivoques qui pourraient jeter quelque ombre sur cet examen.

Il ne peut être question de méconnaître ce que la connaissance de Dieu peut puiser de force dans les éléments affectifs de notre être. Il ne s'agit pas de contester la solidarité et les harmonies profondes de la connaissance et de l'amour divins. Si quelqu'un pouvait oublier cette solidarité et ces harmonies, nous le prierions de lire les admirables pages de *l'Imitation de Jésus-Christ*, intitulées : « Des merveilleux effets de l'amour divin ». Il est incontestable et incontesté que les éléments affectifs de notre être peuvent exercer et exercent l'influence la plus puissante sur nos actes en général, et spécialement sur la marche de la vie humaine dans la voie de la perfection.

Il ne s'agit pas davantage de méconnaître ce que peut produire de fécond l'effort réfléchi de l'homme pour progresser dans la même voie en se considérant comme vivant constamment en la présence et comme sous le regard de Dieu. Il appartient à ce qu'on appelle « l'ascèse » de tracer les lois de cet effort et d'en marquer les étapes.

Il n'est pas non plus question de rechercher si et dans quelle mesure éventuelle un contact direct avec l'Être divin peut être réalisé dans la vie humaine par d'autres voies que les voies naturelles. Il appartient à ce qu'on appelle « la mystique » de s'occuper des expériences religieuses surnaturelles dans les âmes.

Reconnaissons enfin que l'« Esprit souffle où il veut » et que l'âme humaine peut être de mille manières visitée par la grâce divine.

Ces points réservés, nous pouvons aborder de front la thèse immanentiste.

Le premier reproche qu'on peut faire à cette thèse, c'est de constituer une hypothèse toute gratuite. La conscience d'une touche divine se manifestant à l'âme comme fait naturel n'est pas avérée. Nous expliquerons bientôt à quoi peut tenir l'illusion psychologique qui est à la base de la doctrine immanentiste. Bornons-nous à constater ici ce fait, que l'expérience contredit positivement un système qui entend se fonder exclusivement sur elle.

Le second reproche qu'on peut adresser à l'immanentisme et qui corrobore singulièrement le premier, c'est que le procédé de manifestation immédiate de l'Être divin à la conscience est si peu conciliable avec l'énergétique humaine telle qu'on peut la caractériser en se fondant sur la nature du sujet agissant, qu'il ne paraît pas possible de la rattacher au jeu naturel des facultés humaines. On nous dit bien, pour essayer de donner quelque vraisemblance à la doctrine immanentiste, que si Dieu est dans l'homme, rien ne s'oppose à ce que la conscience l'y découvre. La méprise consiste à faire ici d'une vérité

ontologique, l'omniprésence divine, l'objet d'une connaissance psychologique qui n'est pas attestée.

Le troisième reproche encouru par l'immanentisme n'est pas moins frappant que les premiers. Ce n'est pas sans danger qu'on essaie d'écarter, dans la détermination de l'existence de Dieu et des rapports de l'homme avec lui, le fonctionnement de la raison, de l'énergie propre à l'homme comme tel, de l'énergie adressée de sa nature à la connaissance de la vérité. En se privant d'un tel foyer de lumière on est réduit à ne pouvoir constater que des faits en tant que subjectivement éprouvés, sans pouvoir démontrer leur objectivité, et l'on ne peut manquer d'aboutir à un faux mysticisme. Tel est bien, en effet, l'écueil où échoue fatalement tout immanentisme conséquent.

Ces critiques générales suffiraient sans doute pour faire justice du système que nous examinons. Mais pour achever de l'apprécier, il importe d'observer sa projection spéciale sur le phénomène religieux lui-même. A ce point de vue, ce n'est pas assez de faire remarquer que l'immanentisme donne naissance à une religion concentrée dans un pur sentimentalisme mystique : il faut montrer à quel point la thèse immanentiste constitue un dissolvant de l'élément religieux dans l'humanité. L'émotion religieuse, en laquelle se résume toute la substance de la religion, étant, de sa nature, intime, personnelle, incommunicable, et l'homme ne pouvant pas plus se la donner lui-même que la soumettre à la vérification d'autrui, on saisit sur quel sable mouvant est appelé à naître et à se développer le phénomène religieux, en quelles manifestations variables et contradictoires il est amené à s'actualiser. Ce qui constitue ce phénomène, ce n'est plus un ensemble de notions, de sentiments et de pratiques rattachés à des vérités objectivement justifiées, c'est une manière d'être affectée par une impression de transcendance. Cette impression affective condense tout l'élément

religieux, et jusqu'à la représentation même de la divinité. Celle-ci n'existe pour nous qu'en fonction de cette impression et la réalité divine se confond avec le mirage momentané de la transcendance en nous. C'est ainsi que la volatilisation de la religion est au terme d'une doctrine qui paraît en être la glorification expérimentale.

Lorsqu'on se demande comment peut s'expliquer, en bonne foi, l'illusion psychologique qui est à la base de l'immanentisme, on est amené à considérer cette illusion comme provoquée surtout par l'intimité de la connaissance et du sentiment religieux dans l'homme en qui s'est développée quelque habitude, personnelle ou éducative, de la vie intérieure. Non seulement la pensée de Dieu peut dans certaines conditions revenir à la mémoire avec plus de fréquence et d'aisance, mais elle peut revêtir une intimité dans laquelle le sentiment qui l'accompagne naturellement acquiert plus de force et où l'élément affectif, en raison de son intensité et de son retentissement répété dans l'être humain, s'avance en quelque sorte au premier plan. Il ne paraît pas douteux que les idées et les sentiments prétendent « innés » ne soient que des vues et des impressions dont l'aspect primesautier résulte d'un maniement rendu facile et prompt par l'habitude.

Parlant du fidèle qui expérimente Dieu, Sabatier nous dit : « Il sent Dieu actif et présent dans sa pensée sous forme de loi logique, dans sa volonté sous forme de loi morale ». Exemple remarquable du procédé par lequel on dégage certains principes devenus familiers de leur mode de formation naturelle, pour les confondre ensuite avec une impression primesautière.

Mais l'esprit humain ne s'accommode pas de ces modes de sentir et de diviniser le principe de contradiction et l'impératif catégorique, et le réalisme rationnel n'a pas de peine à en faire bonne et définitive justice. Le réalisme rationnel ne verse pas dans l'intellectualisme pur. Il sait que la religion tend à l'action, qu'elle est une vie, une vie

de la volonté et une vie du cœur. Mais il n'oublie pas qu'elle est aussi une vie de l'intelligence. Il comprend que le sentiment dans l'homme est le sentiment d'un être raisonnable et suppose, à ce titre, la connaissance. Il considère d'ailleurs comme une œuvre impossible et monstrueuse de déclarer Dieu étranger à la raison, cette rayonnante image dans l'homme de la raison divine.

§ 3. *Les théories idéalistes.*

Après avoir exploré les régions de l'empirisme où se sont présentés à nous l'expérimentisme, le pragmatisme et l'immanentisme, pénétrons dans les sphères plus hautes de l'idéalisme pour y découvrir les faux points de vue psychologiques concernant la germination du phénomène religieux.

I. — L'IDÉALISME PRÉMATURÉMENT RÉALISTE. L'EXISTENCE DE L'ÊTRE DIVIN TIRÉE DE L'IDÉE DE PERFECTION INFINIE.

La technique de la connaissance chez Descartes est liée à la conception de l'âme, dont nous aurions l'intuition directe, et à la notion de ses rapports occasionnels avec le corps. Là est la clé du système épistémologique cartésien.

Le fait de l'union de l'âme et du corps donne lieu dans l'âme à des phénomènes de caractère sensible. Ces phénomènes ne sont pas en eux-mêmes de véritables connaissances. En elles-mêmes nos appréhensions sensibles sont « obscures et confuses ». Le monde de la connaissance est un système d'idées puisées par l'esprit humain dans son fonds, soit directement pour les choses spirituelles, soit à l'occasion des faits sensibles pour les choses corporelles, mais toujours de telle manière que notre esprit ne fasse que mettre au jour les trésors propres qu'il renferme.

Les deux seuls procédés d'acquisition de véritables con-

naissances sont l'intuition et la déduction, qui n'est elle-même qu'une intuition plus ou moins laborieusement reconstituée. Et par intuition, il faut entendre « non la croyance ou le témoignage variable des sens, ou les jugements trompeurs de l'imagination », mais « la conception ferme qui naît, dans un esprit attentif, des seules lumières de la raison ».

Quant au procédé que suit la raison dans l'acquisition progressive de nos connaissances, il consiste à « prendre pour guide unique l'idée claire et distincte et à rechercher d'abord les notions et les principes élémentaires et irréductibles qui constituent comme le fonds lumineux de la pensée.

C'est de ces notions et de ces principes que sortent comme « d'un tronc », en se ramifiant sans cesse, toutes les autres notions claires et distinctes dont « la complexité croissante reproduit l'ordre même des choses composées ». C'est ainsi, par exemple, que de la notion de l'étendue, patron originel de tous les concepts relatifs aux corps, sortent, comme autant de déterminations, les figures en nombre infini de la géométrie, les mouvements infiniment variés de la mécanique, en un mot tous les phénomènes corporels.

« Rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'intermédiaire des sens, que quelques mouvements corporels; mais ces mouvements mêmes ni les figures qui en proviennent ne sont pas conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens... d'où il suit que les idées de mouvement et de figure sont naturellement en nous. »

L'âme humaine est un miroir où brille l'ordre universel des choses rattaché à ses premiers éléments, innés ou du moins natifs.

Descartes distingue trois ordres de vérités : la vérité de son existence comme fait expérimental; la vérité de l'existence de Dieu comme nécessité logique tirée de

l'idée de perfection infinie et comme garantie de la réalité des corps et de toute ultérieure certitude; la vérité des essences idéales claires et distinctes, comme nécessité logique indépendante de l'expérience, garantie également par la perfection divine.

Ce ne serait pas traduire, ce serait manifestement trahir la pensée du grand philosophe français que de tenter d'effacer la différence capitale qui existe entre sa doctrine et les procédés de la moderne science expérimentale. Cette science, en effet, part des données des sens et procède de la circonférence au centre, tandis que Descartes part de l'idée et va du centre à la circonférence.

Pour ce qui regarde le point spécial que nous avons ici en vue, Descartes soutient que la seule apparition en nous et la simple analyse de l'idée de perfection infinie donnent au phénomène religieux, avec un fondement réel, son point de départ initial.

Or, le procédé par lequel nous acquérons les notions de perfection finie et de perfection infinie n'a nullement cette portée.

Pour nous procurer la notion de perfection finie, il suffit d'observer, dans l'expérience interne ou externe, une réalité et de la comparer à une autre réalité reconnue meilleure ou plus parfaite. Nous pouvons fort bien saisir les limites d'un être sans le comparer à l'infini : le résultat peut être atteint en observant que cet être manque d'une perfection ultérieure.

D'autre part, pour nous procurer l'idée de perfection infinie, nous ne pouvons que prendre la notion de perfection réelle finie et nier le caractère fini qui l'affecte. Remarquons bien que le fini n'est pas une pure négation mais qu'il est une réalité affectée d'une limite. En niant la limite, nous ne détruisons pas la réalité, nous supprimons la limitation et nous obtenons ainsi la notion d'une réalité infinie, notion qui ne se confond pas d'ailleurs

avec celle d'une réalité indéfiniment grandissante, laquelle demeure toujours finie de sa nature.

Ces procédés sont les seuls accessibles à notre mode naturel de connaître. En nous représentant le fini, nous jugeons qu'il y a des perfections qui lui font défaut. En nous représentant l'infini, nous jugeons qu'il n'y a pas une seule perfection possible qu'il ne possède. Concept imparfait sans doute, qui ne peut être complet ni adéquat, mais concept distinct qui nous permet de discerner son objet de tout ce qui n'est pas lui, et concept vrai, parce que nous jugeons en même temps que nous sommes loin d'épuiser toute l'intelligibilité de l'infini, de comprendre la plénitude de perfection qu'il renferme.

Il n'y a d'ailleurs aucune contradiction à reconnaître que l'infini en soi consiste dans un élément positif et que le procédé employé par nous pour nous élever jusqu'à lui est un procédé négateur appliqué au fini, seul élément sur lequel il nous soit donné d'opérer.

Affirmer que l'Être divin est saisi par nous comme réel par cela seul que nous pouvons entrer en possession de l'idée de l'infini, ce n'est pas seulement se méprendre sur la manière dont nous acquérons cette idée, c'est encore passer, sans justification suffisante, de l'ordre idéal à l'ordre réel, et confondre, par surcroît, la conception de l'infini abstrait avec la certitude de l'infini concret. Descartes a beau nous dire, avec saint Anselme, pour expliquer le passage affirmé, que dans l'idée de perfection infinie l'essence et l'existence sont indissolublement unies. Sans doute nous saisissons clairement la raison pour laquelle nous devons comprendre dans le concept d'un Être infiniment parfait l'existence comme s'intégrant nécessairement dans l'essence. Mais ce qui demeure indémontré et indémontrable, c'est que la conception psychologique de l'infini emporte l'existence d'un infini réel, alors qu'elle se borne à représenter idéalement

l'infini tel qu'il doit être, *s'il existe*, rien de moins, rien de plus.

Ce n'est donc point sans raison que nous avons appelé le système de Descartes un idéalisme prématurément réaliste.

II. — L'IDÉALISME ONTOLOGISTE.
LES FULGURATIONS DE LA DIVINITÉ DANS LES IDÉES
D'ORDRE NECESSAIRE.

La genèse primordiale du phénomène religieux a été rattachée par d'aucuns moins à la formation spéciale en nous de l'idée de perfection infinie qu'à la présence dans notre mentalité des idées concernant l'ordre des vérités marquées d'un caractère de nécessité absolue.

Le rayonnement de la pensée humaine dans un ordre de vérités absolument nécessaire est un fait incontestable. Comment advient-il qu'une nature contingente comme la nôtre atteigne un tel ordre de vérités, lesquelles n'ont pas commencé d'être au moment — qui n'a pas toujours été possible, comme l'attestent les révolutions du globe — où l'intelligence humaine a surgi et qui ne cesseraient pas d'être ce qu'elles sont si cette intelligence venait à disparaître ?

Il est une doctrine qui n'admet la formation en nous des idées concernant les vérités d'ordre absolument nécessaire que grâce à une certaine intuition par l'esprit humain du seul Être nécessaire. C'est dans la lumière de cette intuition que nous connaissons l'absolu. L'existence dans notre intelligence d'idées concernant des vérités absolument nécessaires attesterait ainsi la rayonnante présence de Dieu, ces idées ne pouvant être que des fulgurations de la divinité. L'explication est simple et elle serait adéquate si elle était fondée. Mais elle ne l'est manifestement pas. La thèse « ontologiste » est contredite par l'expérience.

Elle est en opposition avec notre mode naturel de con-

naître, lequel suit la nature du sujet connaissant et exclut à ce titre toute forme de vision naturelle de la divinité.

Le contraste entre une faculté contingente, d'une part, et les notions de choses absolument nécessaires, d'autre part, n'a point la force probante que lui attribuent les ontologistes en faveur de leur thèse. Il manifeste seulement la distinction qu'il faut faire entre l'idée subjective en tant que modification de notre esprit et la notion objective qu'elle renferme.

Ce dernier élément représente, dans le cas présent, cette part de l'intelligible réalisé dans le sensible, qui est objectivement nécessaire et que nous percevons comme telle⁽¹⁾. Il ne nous autorise pas à considérer l'idée qui l'exprime comme une vue de la divinité. La doctrine ontologiste, après avoir brillé un instant comme un météore, a finalement et justement perdu crédit.

Est-ce à dire qu'il n'existe à aucun point de vue aucune solidarité entre les vérités d'ordre absolument nécessaire et l'Être divin; qu'on ne puisse spécialement poser la question de savoir si par delà les êtres en qui ces vérités reçoivent une actualité logique passagère, conforme à leur nature, il ne doit pas y avoir un être en qui elles trouvent une actualité logique éternelle, conforme à sa nature, et si, d'autre part, la raison, en tant qu'adressée à la connaissance de ces vérités, ne doit pas être regardée comme une image de la raison divine? Ces questions comportent une étude spéciale. Il importe seulement de ne pas confondre ici deux problèmes fort distincts : celui du procédé technique d'acquisition des vérités dont nous parlons et celui de leur ultime explication, en d'autres termes celle du comment immédiat et celle du dernier pourquoi. C'est le premier problème qui s'est posé présentement devant nous et c'est lui que nous avons résolu dans un sens contraire aux doctrines ontologistes.

(1) A.-H.-H. DUPONT, *Théodicée*, pp. 437 et 439.

III. — L'IDÉALISME PUR. LA CATÉGORIE DE L'IDÉAL.

L'idéalisme pur a pour trait caractéristique d'identifier la divinité avec un produit de notre mentalité.

Dans ses *Études d'histoire religieuse*, Ernest Renan a buriné la formule typique de l'idéalisme pur et levé en même temps une bannière dont les couleurs ne pouvaient manquer d'agréer à nombre d'esprits contemporains. « Le mot Dieu, nous dit-il, étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui une longue possession et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'abandonner... Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal (c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal), comme l'espace et le temps sont les catégories des corps (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). En d'autres termes, l'homme placé devant les belles choses, bonnes ou vraies, sort de lui-même et, suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela si ce n'est adorer ⁽¹⁾ ? »

L'*Avenir de la Science* contient presque textuellement la même formule ⁽²⁾.

Il n'est pas toujours facile de s'orienter dans la cité scientifique et critique, philosophique et historique, esthétique, mystique et littéraire, construite par un esprit qui n'a cessé d'illustrer la théorie de l'universel devenir en donnant l'exemple d'une constante évolution. « L'habileté de l'écrivain, nous dit d'ailleurs Renan, dans son étude sur la *Métaphysique et son avenir*, consiste à avoir une philosophie, mais à la cacher; le public doit voir les ruisseaux qui sortent du paradis, non les sources d'où ils jail-

(1) ERNEST RENAN, *Études d'histoire religieuse : Feuerbach et la nouvelle école hégélienne*, p. 419.

(2) ID., *L'Avenir de la Science*, p. 475.

lissent (1). » Sans nous perdre dans les méandres où celui qui a dit que « la nuance est toute la vérité » s'est plu à « caresser sa petite pensée », nous irons droit aux sources, en laissant parler l'auteur dans les moments de particulière confiance où il a cru pouvoir ouvrir les portes de son « paradis ».

1. *Caractéristique générale du système idéaliste pur.*

Le premier point mis en haut relief par Renan est le caractère général du phénomène religieux dans ses rapports avec la nature humaine. Ce phénomène, comme « instinct de l'infini », est « l'élément essentiel et caractéristique de notre nature », la catégorie « qui distingue l'homme de l'animal ». « Ce qui est de l'humanité, ce qui, par conséquent, sera éternel comme tel, c'est le besoin religieux, la faculté religieuse (2)... » « Rien n'est plus faux que le rêve de certaines personnes qui, cherchant à concevoir l'humanité parfaite, la conçoivent sans religion (3). » « Disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux. » A ceux qui célèbrent comme un progrès l'irréligion de l'avenir, Renan n'hésite pas à déclarer : « Le jour où le sentiment religieux disparaîtra, un grand vide se produira dans l'âme humaine et l'honnêteté descendra (4) ».

Le deuxième point, nettement accentué par Renan, concerne la germination mentale du phénomène religieux. « Demander la divinité à l'expérience scientifique, c'est s'abuser. » La demander à la raison, c'est se faire illusion. « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée. » « Ce n'est pas la raison, c'est le sentiment qui détermine

(1) ERNEST RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 279.

(2) ID., *L'Avenir de la Science*, pp. 475, 479 et 483.

(3) ID., *Les Apôtres*, p. 384.

(4) ID., *Questions contemporaines*, p. 416.

Dieu (1). » « La vraie religion est le fruit du silence et du recueillement... En silence, tous les sens étant apaisés, tous les bruits du dehors étant éteints, un murmure pénétrant et doux sort de l'âme et rappelle, comme le son lointain d'une cloche de village, le mystère de l'infini (2). » La piété est la volupté des effusions mystiques et comme le bercement d'internes mélodies. Abandonner la religion aux inspirations du cœur, c'est la « transporter dans la région de l'inattaquable (3) »; c'est en même temps « lui conférer la faculté de se transformer indéfiniment et de s'adapter à toutes les situations ».

Le troisième point capital, mis également en plein relief par Renan, c'est la nature du sentiment religieux. Ce sentiment est proprement de nature esthétique : il répond en nous à un besoin de poésie. Dans le phénomène religieux, le vrai et le bien sont goûtés sous les espèces du beau.

« La religion est certainement la plus haute et la plus attachante des manifestations de la nature humaine; entre tous les genres de poésies c'est celui qui atteint le but essentiel de l'art (4). »

Je conçois pour l'avenir que le mot moral devienne impropre. J'y substitue de préférence le mot esthétique. En face d'une action, je me demande plutôt si elle est belle ou laide que bonne ou mauvaise, et je crois avoir là un bon critérium (5).

Voici le quatrième point capital mis aussi par Renan à l'abri de toute équivoque. Il concerne l'objet du phénomène religieux. Cet objet, ce sont les formes sublimes de notre mentalité, c'est la synthèse de nos aspirations et de nos conceptions suprasensibles, « les belles choses, bonnes ou vraies ». Ce à quoi il convient de conserver le nom de Dieu, c'est donc aux formes sous lesquelles notre menta-

(1) ERNEST RENAN, *La Métaphysique et son avenir*, pp. 320 et 323.

(2) ID., *Questions contemporaines*, p. 469.

(3) ID., *Essai de morale et de critique*. Préface III.

(4) ID., *Etudes d'histoire religieuse*. Préface VI.

(5) VOY. RAOUL ALLIER, *La philosophie d'Ernest Renan*, p. 94.

lité s'éprend de l'idéalité, c'est à « la catégorie de l'idéal ». Voilà qui est clair, net et corsé, pour plus de précision, d'une topique comparaison avec les catégories de l'espace et du temps représentées, elles aussi, comme des formes de notre mentalité. C'est donc l'homme qui crée le divin en poursuivant son idéal; mais le divin n'est pas distinct des productions de notre esprit. Il n'est que l'idée et le nom par lesquels nous exprimons « les belles choses que nous adorons ». « Dieu étant ainsi l'idéal de chacun, il convient que chacun le façonne à sa manière et sur son propre modèle ». C'est là, si l'on veut, de « l'anthropomorphisme psychologique ». Mais cette méthode ne peut être déclinée. Ce dont il faut se garder seulement, c'est de « faire d'une construction idéale une discussion objective sur les qualités d'un être » (1).

Nous arrivons à relever un cinquième point d'importance également capitale : c'est le rôle qui revient à la critique scientifique et historique dans l'examen du phénomène religieux. A ce point de vue, Renan déclare qu'« il se forme dans les régions les plus hautes de l'humanité un ensemble de convictions qui ne seront plus jamais renversées » (2) et que la critique doit prendre pour point de départ de ses travaux, en les plaçant en dehors de toute discussion, comme exigences primordiales d'une « science indépendante » (3).

Voici ces thèses déclarées intangibles :

I. *Thèse positive*. La science admet que le monde est « l'être en soi », qui « se suffit à lui-même quant à son existence, son mouvement, son organisation et sa conservation ». Il n'a « nul besoin d'un principe hypercosmique (4) ». « L'explication mécanique de la constitution du monde... n'est pas complète dans ses détails; mais elle

(1) ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, p. 480.

(2) ID., *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 241.

(3) ID., *Les Apôtres*. Préface LVI.

(4) ID., *La Métaphysique et son avenir*, p. 315.

est inébranlable dans son principe (1) ». « Deux éléments », dit ailleurs l'auteur, « expliquant l'univers, le temps et la tendance au progrès. *Mens agit mollem... Spiritus intus alit.* » Sans ce germe fécond de progrès, le temps reste éternellement stérile (2).

II. *Thèse négative.* La science ne peut admettre l'hypothèse d'un être personnel distinct de la nature et de l'homme et intervenant à un titre quelconque dans le monde. Sans doute « tout y est plein d'ordre et d'harmonie, mais dans le détail des événements rien n'y est particulièrement intentionnel et tout se passe par des lois générales (3) ». D'une part, « on n'a constaté ni dans la nature ni dans l'histoire aucun fait provenant manifestement d'une volonté supérieure à celle de l'homme (4) ». « D'autre part, il serait absurde de supposer l'intervention d'un tel être, car il n'est pas un être et ne constitue qu'une forme de notre esprit. »

III. *Thèse directive générale.* La critique a pour mission de ramener à la mesure d'un fait physique ou d'un fait humain tout ce qu'on peut représenter comme dépassant la nature et l'homme, ces deux termes de la réalité.

IV. *Thèse directive spéciale concernant le phénomène religieux.* La critique a pour tâche de distinguer dans ce phénomène « le fond impérissable de la religion et ses formes passagères (5) ». « La tâche de la critique sur ce terrain consiste en ceci : laisser l'idée religieuse dans sa plus complète indétermination ; tenir à la fois pour ces deux propositions : 1° la religion sera éternelle dans l'humanité ; 2° tous les symboles religieux sont attaquables et périssables (6). »

« Le philosophe critique ne croit pas qu'en analysant

(1) ERNEST RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 320.

(2) *Id.*, *ibid.*, pp. 24 et 177.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 12.

(4) *Id.*, *ibid.*, p. 249.

(5) *Id.*, *Essai de morale et de critique*. Préface III.

(6) *Id.*, *La Métaphysique et son avenir*, p. 329.

les diverses croyances on trouverait la vérité au fond du creuset. Une telle opération ne donnerait que le néant et le vide, chaque chose n'ayant de prix que par la forme particulière qui l'enveloppe et la caractérise (1). » « Tous les symboles qui servent à donner une forme au sentiment religieux sont incomplets et leur sort est d'être rejeté les uns après les autres. »

La critique doit donc s'attacher à saisir la vertu plastique de l'esprit humain qui a engendré les formes religieuses, sous l'empire des « grands instincts imaginatifs de l'humanité ». Elle observera comment « les grandes races ont trouvé en elles un instinct divin dont la force, l'originalité, la richesse éclatent dans l'histoire avec une splendeur inouïe (2). Mais elle écartera tout facteur qui ne rentrerait pas dans l'explication purement humaine du phénomène religieux. Les fondateurs des grandes religions ne peuvent se distinguer que par la manière plus ou moins parfaite dont ils ont conçu et inculqué le culte de l'idéal.

Aux prises avec le christianisme, en présence de l'adorable figure du Sauveur, la critique doit demeurer fidèle à ses propres dogmes, sauf à rechercher les moyens qu'elle estime les meilleurs en vue d'adapter l'histoire à leurs exigences. « Dans un tel effort, pour faire revivre les hautes âmes du passé, une part de divination et de conjecture doit être permise. » « Les textes ont besoin de l'interprétation du goût; il faut les solliciter doucement jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher et à fournir un ensemble où toutes les données soient harmonieusement fondues (3). » C'est ainsi que la *Vie de Jésus* deviendra le roman du Christ.

On sait qu'après avoir préconisé et appliqué une méthode historique qu'aucun historien ne peut faire sienne, Renan a cru pouvoir soutenir que pour comprendre le

(1) ERNEST RENAN, *La Métaphysique et son avenir*, p. 327.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 321.

(3) *Id.*, *Vie de Jésus*. Préface.

Divin Maître il convenait d'avoir cru à sa divinité et de l'avoir reniée. A ce compte, on pourrait être amené à soutenir que le seul évangéliste compétent eût été l'Isariote si, au lieu de se pendre, il eût composé des mémoires.

Ce qui a été moins remarqué c'est le lien qui rattache semblable prétention à l'herméneutique générale rennienne.

Renan professe, en effet, que pour expliquer Dieu il est expédient d'avoir cru à sa réalité, afin de garder le nectar divin sur les lèvres, sauf à faire ensuite table rase de cette entité et à chercher quelque part « un analogue », auquel on laissera le même nom ⁽¹⁾.

Une des trouvailles les plus curieuses de l'auteur dans cette voie a consisté à donner de Dieu la grande définition classique : « Celui qui est », en s'inclinant profondément devant elle, puis à observer à l'égard de la divinité un tel respect agnostique que l'entité définie s'évanouisse. Après nous avoir signalé « l'horreur instinctive de tous les grands esprits pour les formules qui tendraient à faire de Dieu quelque chose ⁽²⁾ », Renan nous déclare, en effet, « qu'il faut craindre de déroger à la majesté divine en la limitant par une formule quelconque » ; que « toute détermination équivaldrait ici à une négation » ; que la seule théodicée pertinente est « la théodicée du silence » ; que « toute phrase appliquée à un objet infini est un mythe ; que la tentative d'expliquer l'ineffable par des mots est aussi désespérée que celle de l'expliquer par des récits ou des images ; qu'enfin, la langue, condamnée à cette torture, proteste, hurle et détonne ». Le triomphe de l'auteur consiste alors à évoquer le Père céleste en le remerciant de s'être si bien caché qu'il en est introuvable et d'avoir sauvegardé ainsi la liberté de croire ou de ne pas croire en lui : « O Père céleste, j'ignore ce que tu nous réserves... sois béni pour ton mystère ; sois béni pour t'être caché ; sois béni pour avoir réservé la pleine liberté de nos

(1) ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, p. 483.

(2) Id., *La Métaphysique et son avenir*, pp. 323 et suiv.

cœurs (1)! » Il est difficile de voir autre chose dans une telle évocation qu'une variante de la célèbre prière à Pallas, écrite sur l'Acropole, où Renan, nous dit Gabriel Séailles, a « chanté le cantique de ses incohérences (2) ». « Hymnes mystiques », pour prendre la définition de la prière donnée par Renan lui-même, et dont le lyrisme ne dépasse pas le cadre de ce que les Allemands appellent la poésie subjective, *subjective Dichtung*.

2. Critique du système idéaliste pur.

Renan se défend parfois, de façon altière, d'être tributaire du génie allemand. Cependant, réserve faite de la chatoyante richesse du style et de l'ingéniosité d'une pensée qui poursuit, dans l'imitation, l'originalité, il semble bien qu'il y ait un air très prononcé de famille entre le penseur français et ses aînés Allemands dans la science, tels que les Strauss, les Kant, les Hegel.

Pour ne citer qu'un point concernant le premier, il faut voir avec quel empressement Renan accueille le sophisme d'après lequel « une personnalité absolue est un non-sens », pour arriver d'ailleurs, après avoir entrechoqué la personnalité et l'impersonnalité divines comme impliquant toutes deux une contradiction, à conclure que « ces questions n'importent que médiocrement à la religion »; que « du moment qu'on croit à la liberté et à l'esprit on croit à Dieu » et que « l'homme religieux est celui qui sait trouver en tout le divin (3) ».

En ce qui regarde Kant, que Renan appelle l'Aristote moderne, l'homme qui savait tout ce que savait son siècle, etc., l'enthousiasme est débordant et s'applique à tout : phénoménisme, catégories, antinomies, religion du cœur, vertu pratiquée sans espoir de récompense, transport de la religion dans la région de l'inattaquable, et le

(1) ERNEST RENAN, *La Métaphysique et son avenir*. Prosopopée finale.

(2) GABRIEL SÉAILLES, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, 2^e édit., p. 355.

(3) ERNEST RENAN, *La Métaphysique et son avenir*, pp. 325 et suiv.

reste. Mais ce qui met le comble à l'admiration de Renan, parce qu'il y trouve l'occasion de mirer sa vie intellectuelle dans celle du modèle germanique, c'est le procédé par lequel le grand critique est représenté comme reconstruisant ce qu'il avait renversé d'abord. « La belle et hardie volte-face du penseur allemand, s'écrie Renan, est l'histoire même de tous ceux qui ont parcouru avec quelque énergie le cercle de la pensée (1) ».

Quant à Hegel, ce n'est pas seulement l'art suprême de tempérer les affirmations l'une par l'autre et de draper le oui et le non dans les plis d'une synthèse aux fuyants contours, qui porte chez Renan la marque de la logique hégélienne, c'est le fond même de l'idée hégélienne qui transparait dans la pensée renanienne.

Voici, comme type d'affirmation des contradictoires, un exemple particulièrement frappant :

I. « Dans la nature et dans l'histoire, je vois bien mieux le divin que dans les formules abstraites d'une théodicée artificielle et d'une ontologie sans rapport avec les faits. »

II. A quelques pages de distance : « Loin de révéler Dieu, la nature est immorale; le bien et le mal lui sont indifférents... L'histoire de même est un scandale permanent au point de vue moral (2). »

Et voici comme adhésion à la doctrine hégélienne un passage significatif : « De qui est donc cette phrase qu'un bienveillant anonyme m'adressait, il y a quelques jours ? Dieu est immanent dans l'ensemble de l'univers et dans chacun des êtres qui le composent. Seulement, il ne se connaît pas également dans tous. Il se connaît plus dans la plante que dans le rocher, dans l'animal que dans la plante, dans l'homme que dans l'animal, dans l'homme intelligent que dans l'homme borné, dans l'homme de génie que dans l'homme intelligent, dans Socrate que dans l'homme de génie, dans Bouddha que dans Socrate, dans

(1) ERNEST RENAN, *Essai de morale et de critique*. Préface V.

(2) *Fragments philosophiques*, pp. 310 et 319.

le Christ que dans Bouddha. Voilà la thèse fondamentale de toute notre théologie. Si c'est bien là ce qu'a voulu dire Hegel, soyons hégéliens (1). »

*
**

Nous examinerons, en traitant de l'existence de Dieu, ce que valent les thèses de Renan affirmant que « si l'homme n'était qu'intelligent, il serait athée », que « la nature se suffit à tous égards à elle-même » et « que toute intervention divine, sous une forme quelconque dans la vie humaine, doit être rejetée ». Bornons-nous à signaler que Renan, après avoir formulé ce qu'il considère comme les dogmes intangibles de la science indépendante, ne laisse pas de fournir lui-même des armes puissantes contre ses allégations, en affirmant que le matérialisme mécanique lui paraît « une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer »; que « le monde va vers ses fins avec un instinct sûr », et que si dans l'univers rien n'est particulièrement intentionnel, « tout est plein d'ordre et d'harmonie (2) ».

La manière de résoudre la question religieuse est à coup sûr singulière chez Renan : elle consiste, au fond, à supprimer un des deux termes du problème et à déclarer par le fait le problème résolu.

Mais même en ce qui concerne le seul terme conservé, on peut facilement observer à quel point Renan fait fausse route et combien sa technique de la connaissance est d'une désolante pauvreté. Nous avons déjà signalé comment se forment dans la mentalité humaine les notions de fini et d'infini, cette dernière ne se ramenant ni à un instinct ni à une catégorie *a priori*. Ainsi croule par sa base toute la théorie renanienne.

Nous n'avons plus à revenir sur le caractère inconsistant des théories qui réduisent le phénomène religieux à une affaire de pur sentiment, où la raison n'a point de part.

(1) ERNEST RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques*, p. 186.

(2) *Id.*, *ibid.*, pp. 12 et 24.

Mais il convient d'insister sur un des traits saillants du système renanien, consistant à représenter comme purement esthétique le phénomène religieux. « Dans la pensée de Renan, nous fait observer Raoul Allier, le sentiment religieux n'a pas une existence spécifique; il est d'ordre purement esthétique. » Renan « n'a jamais analysé jusqu'au fond le phénomène dont il a fait l'objet de ses constantes études. Car enfin l'identification du sentiment religieux avec le frisson de nature esthétique que procure le mystère avait besoin d'être prouvée et elle ne l'a jamais été » (1).

Mais il y a autre chose encore dans la thèse renanienne à ce sujet. Et l'auteur s'en explique lui-même de la manière suivante : « La morale a été conçue jusqu'ici d'une manière fort étroite, comme une obéissance à une loi, comme une lutte intérieure entre des lois opposées... L'homme vertueux est un artiste qui réalise le beau dans la vie humaine comme le statuaire le réalise sur le marbre, comme le musicien par des sons. Y a-t-il obéissance et lutte dans l'acte du statuaire et du musicien (2) »? On ne peut donner avec plus de bonne grâce congé à l'impératif catégorique et à la notion du devoir. Renan ajoute d'ailleurs, pour qu'on ne se trompe pas sur les horizons de la morale ainsi comprise : « La base de notre morale, c'est l'excellence, c'est l'autonomie parfaite de la nature humaine; le fond de tout notre système philosophique et littéraire, c'est l'absolution de tout ce qui est humain »(3). Raoul Allier nous fait encore remarquer que parmi les thèses qui sont les plus chères à Renan il y a celle que les délicatesses les plus grandes n'excluent pas les capitulations résultant des sophismes de la conscience.

Veut-on le dernier mot au point de vue pratique de l'esthétique renanienne, malgré de belles tirades sur la

(1) RAOUL ALLIER, *La philosophie d'Ernest Renan*, p. 155.

(2) ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, p. 354.

(3) ID., *ibid.*, p. 355.

transcendance de la morale? Voici la réponse de Renan à l'inquiétante question : qu'est-ce qui sauve? « Eh! mon Dieu! c'est ce qui donne à chacun le motif de vivre. Le moyen de salut n'est pas le même pour tous. Pour l'un, c'est la vertu; pour l'autre, l'ardeur au vrai; pour un autre, l'amour de l'art; pour d'autres, la curiosité, les voyages, le luxe, les femmes; au plus bas degré, la morphine et l'alcool. Les hommes vertueux trouvent leur récompense dans la vertu même; ceux qui ne le sont pas ont le plaisir » (1).

Le fléchissement est formidable, mais l'évolution est logique. Du moment que l'esthétique prime la morale, pourquoi ce qui est bien en soi ne céderait-il pas devant ce que chacun peut, sous quelque aspect, trouver beau pour lui? La vérité elle-même ne peut échapper à la primauté esthétique. La question de savoir, par exemple, s'il y a des religions vraies n'a pas de sens. Ce qu'il faut chercher, c'est ce qu'il peut y avoir de plus ou moins beau dans les religions. Et il est remarquable à ce point de vue qu'aux violentes attaques de Feuerbach contre la vérité chrétienne, Renan se contente de répondre que l'Évangile a son genre de beauté. Le pragmatiste disait : le bien, le vrai, c'est l'utile, c'est-à-dire ce qui peut servir pratiquement; l'esthète dit : le bien, le vrai, c'est le beau, c'est-à-dire ce qui plaît à chacun.

Malgré les erreurs graves de l'expérimentisme pragmatiste, William James a tenu sur plus d'un point à se séparer de Renan et il a fait aux idées renaniennes un triple reproche dont il est difficile de méconnaître la pertinence :

Le premier, c'est que la conception de l'idéalisme pur tend à « faire évaporer l'essence même de la religion pratique », laquelle suppose le sentiment d'un rapport efficace et mutuel entre l'individu et son Dieu (2).

Le deuxième reproche n'est pas moins frappant : c'est le

(1) ERNEST RENAN, *Feuilles détachées*, pp. 382 et suiv.

(2) WILLIAM JAMES, *L'Expérience religieuse*, p. 341.

reproche de dillettantisme. « Toute l'étendue de ses connaissances en matière de religion n'a fait de Renan qu'un dillettante (1). » Et, de fait, dans la religion telle que la conçoit Renan, il s'agit moins de croire en Dieu que de goûter aristocratiquement les poétiques jouissances d'un sentiment dont l'objet peut avoir disparu au point de n'être plus « qu'une ombre et même l'ombre d'une ombre ».

Le troisième reproche vise surtout la dernière phase de la « religion renanienne », celle qui a fait chasser Renan, comme nous l'avons signalé, du temple de l'expérience religieuse, édifié par James. « Renan, nous dit l'auteur de *L'Expérience religieuse* à ce propos, Renan, ce fin génie, ce délicat écrivain, prenait plaisir sur ses vieux jours, lorsqu'il s'abandonnait à une suave déliquescence, à déployer toutes les nuances de cet état d'esprit avec une sacrilège coquetterie (2). »

*
* *

Gabriel Séailles, qui nous a laissé une remarquable biographie psychologique d'Ernest Renan, a porté le jugement suivant sur l'œuvre générale du successeur de Claude Bernard à l'Académie française : « La critique de Kant, affadie par le positivisme d'Auguste Comte, se marie à l'évolutionnisme hégélien : l'originalité n'est guère que dans l'arrangement ingénieux de ces éléments empruntés et dans l'effort pour justifier la suprématie de la méthode historique en reliant les sciences de la nature aux sciences morales »; c'est « une philosophie qui dédaigne de justifier ses principes et qui résout les problèmes en courant » (3).

« Sorti du séminaire par une première crise, ajoute Séailles, Renan entre dans la vie avec l'ambition d'une

(1) WILLIAM JAMES, *L'Expérience religieuse*, p. 408.

(2) Id., *ibid.*, p. 32.

(3) GABRIEL SÉAILLES, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, 2^e édit., p. 210.

grande œuvre; il rêve d'être le philosophe de son temps, l'interprète de la pensée de son siècle. » Et il écrit que « *l'Histoire critique des origines du Christianisme* — qu'il prépare — serait le livre le plus important du XIX^e siècle » (1). « Mais ce qui fait l'intérêt de cette pensée pour le psychologue, c'est qu'au moment même où elle se donne et se prend pour l'expression la plus approchée du vrai, elle est engagée dans la voie qui ne peut manquer de la conduire à la négation de tout ce dont elle est affirmation... C'est selon la loi d'une évolution logique que cet idéaliste dédaigneux, qui refusait de descendre à une polémique « à laquelle Voltaire suffit », de plus en plus se rapproche de ce Voltaire dont l'esprit lui paraît enfin l'esprit philosophique par excellence; que cet adversaire violent de l'esprit gaulois, que ce fervent admirateur du sérieux germanique en vient à ne voir dans l'univers qu'une mauvaise plaisanterie dont la gaité est le plus sage commentaire (2). »

« Où ce savant a-t-il pris que l'homme n'a plus que faire de la vertu »? demande Séailles, non sans quelque indignation. Dans la logique même de son hypothèse, peut-on répondre, à notre sens.

Voici le rêve de Renan en ce qui concerne l'avenir de « la grande science définitive » :

« L'âge primitif était religieux mais non scientifique; l'âge ultérieur sera à la fois religieux et scientifique. Alors il y aura de nouveau des Orphées et des Trismégistes, non plus pour chanter à des peuples enfants leurs rêves ingénieux, mais pour enseigner à l'humanité devenue sage les merveilles de la réalité (3). »

Et Renan aime souvent, au début de sa carrière, à poser comme l'avant-coureur de cette ère édénique.

(1) ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, p. 279.

(2) GABRIEL SÉAILLES, *Ernest Renan. Essai de biographie psychologique*, p. 333.

(3) ERNEST RENAN, *L'Avenir de la Science*, p. 308.

En attendant, voici la réalité d'après le même Renan : L'homme vit d'un idéal qu'il se crée et qui se confond historiquement avec les produits des « grands instincts de l'humanité ». Là est la source de toutes les manifestations de dévouement et de sacrifice qu'enregistre l'histoire et auxquelles l'homme se livre sur la foi des nobles incitations de sa nature. Mais y a-t-il là, finit par se demander Renan, autre chose que « les lacs mystérieux tendus par la nature pour l'aider à tromper les individus pour le bien de l'ensemble (1) » ?

« L'homme est lié par certaines ruses de la nature, telles que la religion, l'amour, le goût du bien et du vrai, tous instincts qui, si l'on s'en tient à la considération de l'intérêt égoïste, le trompent et le mènent à des fins voulues hors de lui. L'homme, par le progrès de la réflexion, reconnaît de plus en plus les roueries de la nature, démolit par la critique religion, amour, bien, vrai. Ira-t-il jusqu'au bout, ou la nature l'emportera-t-elle (2) ? » Là est la question.

« Une complète obscurité, providentielle peut-être, nous cache les fins morales de l'Univers. Sur cette matière, on parie, on tire à la courte paille; en réalité, on ne sait rien. Notre gageure à nous, notre *real acierto* à la façon espagnole, c'est que l'inspiration intérieure qui nous fait affirmer le devoir est une sorte d'oracle... Il faut y tenir même contre l'évidence. Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai. Il se peut que ces voix intérieures proviennent d'illusions honnêtes, entretenues par l'habitude, et que le monde ne soit qu'une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie. »

Et voici la conclusion « la plus sage » formulée par Renan et bien différente de celle du pari de Pascal, parce que le problème à résoudre est tout différent : « Il faut nous arranger de manière que dans les deux hypothèses

(1) ERNEST RENAN, *Dialogue philosophique. Certitudes*, p. 45.

(2) *Id.*, *ibid.*, p. 43.

nous n'ayons pas eu complètement tort. Il faut écouter les voix supérieures, mais de façon que dans le cas où la seconde hypothèse serait vraie, nous n'ayons pas été trop dupés. Si le monde, en effet, n'est pas chose sérieuse, ce sont les gens dogmatiques qui auront été frivoles et les gens du monde, ceux que les théologiens traitent d'étourdis, qui auront été les vrais sages ⁽¹⁾ ».

Que devient la Religion au milieu de ces combinaisons assez machiavéliques ? Elle ne peut que se confondre avec l'histoire des « grands instincts imaginatifs de l'humanité ». Mais, comme le fait observer Gabriel Séailles, « on n'apaise pas plus le besoin religieux par la science des formes multiples sous lesquelles il s'est satisfait qu'on ne se nourrit du parfum d'un repas abondant et varié ⁽²⁾ ».

Et que devient le grand fait du Christianisme ? Après avoir commencé l'*Histoire des origines de la Religion chrétienne* par un chef-d'œuvre de trituration historique, Renan se devait à lui-même de la terminer par le *Marc-Aurèle*, dont nous pouvons nous borner à relever une phrase lapidaire, d'une impartialité vraiment transcendante : « Cette religion, qui n'était, disait-on, que la morale naturelle, implique par-dessus le marché une physique impossible, une métaphysique bizarre, une histoire chimérique, une théorie des choses divines et heureuses qui est en tout le contraire de la raison ⁽³⁾ ». Dogmatisme à rebours et adaptation de l'histoire, comme le fait observer Séailles à la « confirmation des thèses chères à Renan ⁽⁴⁾ ».

Renan aimait à comparer le monde à un « étonnant feu d'artifice », en se flattant d'avoir été en bonne position pour le voir. Il semble bien qu'on pourrait retenir cette comparaison en l'appliquant, toute proportion gardée, à l'œuvre générale renanienne. Étonnant et brillant feu

(1) ERNEST RENAN, *Feuilles détachées*, pp. 394 et suiv.

(2) GABRIEL SÉAILLES, *op. cit.*, p. 346.

(3) ERNEST RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 404.

(4) GABRIEL SÉAILLES, *op. cit.*, p. 131.

d'artifice, en effet, tiré par un merveilleux artificier, que cette œuvre! A coup sûr, les variétés pyrotechniques n'y font point défaut : feux croisés, pluies d'étincelles, chandelles romaines et non romaines, roues tournantes, serpenteaux et grenades, mirifiques palais fantastiques surgis un instant de l'ombre pour retomber dans la nuit. Il n'y manque que ce dont se trouve toujours privé pareil spectacle : la solidité et la garantie de la durée, — et l'on peut ajouter sans doute la maîtresse pièce d'artifice de la fin, dont les plus chauds admirateurs de Renan devront reconnaître, comme nous, l'absence : car le bouquet final est raté.

§ 4. *Les théories criticistes. Le Postulat de la raison pratique.*

Lorsque après avoir vécu de la vie intense de la pensée avec Descartes on essaie de vivre avec Kant de la même vie, la tâche de « tirer au clair » l'idée qui se présente menace souvent de compromettre le charme dont on peut jouir en goûtant à plein le spectacle du génie à l'œuvre. Et le recours aux meilleurs commentateurs modernes est loin d'alléger toujours le travail interprétatif : car ils ne laissent pas fréquemment de se contredire. Cette difficulté liminaire ne supprime pourtant que partiellement l'admiration qu'éveillent bientôt la profondeur, la richesse, la variété des vues qui, malgré l'afflux regrettable de tant d'abstractions artificielles, vont se multipliant et se développant dans l'œuvre kantienne.

Kant est l'idole de la pensée allemande. Dès 1794 Fichte écrivait : « La philosophie de Kant n'est encore qu'un petit grain de sénevé, mais elle deviendra et doit devenir un arbre qui ombragera l'humanité tout entière (1) ».

« Lorsqu'on veut déterminer la gloire que Kant a procurée à sa nation et le service qu'il a rendu à la pensée spé-

(1) SCHÜTZ, *Vie et Correspondance de Fichte*, III, p. 97.

culative, disait de son côté G. de Humboldt, trois choses demeurent indiscutablement certaines : Ce qu'il a détruit ne se relèvera jamais; ce qu'il a fondé ne périra jamais, et, ce qui est plus important, il a fait une réforme telle que toute l'histoire de la philosophie en présente peu de pareilles (1). »

La tradition allemande qui considère Kant comme le grand philosophe national, comme l'inspirateur et le soutien de tout le travail de la science germanique, comme le « Copernic » de la pensée humaine, s'est puissamment conservée. Elle s'est énergiquement affirmée dans tous les milieux scientifiques lorsque en 1904 l'Allemagne a célébré le centenaire du grand penseur de Königsberg.

Il ne semble pas que la diversité, déconcertante à coup sûr, des systèmes qui entendent se réclamer du kantisme ait porté atteinte au souverain prestige de son fondateur. Le caractère composite de la doctrine kantienne explique plutôt, à notre sens, les hommages qui lui sont venus de tous les bouts de l'horizon scientifique. Si le criticisme est au point de départ et au cœur de la méthode de Kant, son système, saisi dans toute son ampleur, présente les caractères suivants : c'est un sensisme fondamental, mâtiné d'un conceptualisme artificiel, surmonté d'un idéalisme pur et flanqué d'un moralisme fiduciaire avec un postulat religieux.

Faut-il conclure de ce chef à l'existence, dans l'œuvre du philosophe de Königsberg, de flagrantes contradictions, tout au moins d'étranges successions de pensées? La synthèse de l'énergie mentale humaine telle que l'a conçue Kant peut être battue en brèche; elle ne doit pas être altérée dans sa composition et dans l'agencement de ses éléments constitutifs. Il importe seulement, pour la saisir, de se placer au point élevé d'où l'on puisse embrasser le panorama kantien. A la différence de beaucoup de critiques qui s'arrêtent en cours d'ascension, nous avons

(1) *Correspondance de Humboldt*, p. 400.

tâché de gagner le belvédère spirituel d'où l'on peut considérer la réponse faite par Kant à ces grandes questions humaines posées par lui : « Que sommes-nous à même de savoir ? Que pouvons-nous penser ? Que devons-nous croire ? Qu'avons-nous à espérer ? » Il semble, à première vue, que quelques-unes de ces questions n'aient que des attaches lointaines avec la technique de la connaissance. Telle pourtant leur solidarité dans l'esprit du génial penseur, que seul leur ensemble peut nous faire comprendre toute l'ampleur de sa technique et nous permettre de porter sur elle un jugement lumineusement définitif.

I. — LE GRAND DESSEIN DU CRITICISME.

Ardent explorateur de toutes les régions du savoir, Kant, après avoir acquis de vastes trésors de science, se recueille pour étudier la connaissance à son foyer même de rayonnement. La méthode critique qui l'inspire à ce point de vue s'accuse nettement dans le titre de ses plus grands travaux.

La critique s'attache à étudier en ordre primordial et principal l'instrument même de la pensée. Rien de plus juste et de plus nécessaire.

Kant poursuit dans son œuvre le « grand dessein » de mettre un terme, par une technique nouvelle et définitive de la connaissance, à l'antagonisme séculaire entre l'empirisme et l'idéalisme. Il pose nettement le problème qu'il entend résoudre à ce point de vue : « Que toute notre connaissance débute par l'expérience, cela ne soulève aucun doute... Mais si toute connaissance débute par l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience... Nécessité et universalité sont les marques sûres d'une connaissance qui ne dérive pas de l'expérience... Or, il n'est pas contestable que de tels caractères se rencontreront réellement dans des connaissances humaines ⁽¹⁾. Comment donc expliquer ce fait incontestable ?

(1) Seconde édition de l'Introduction à la *Critique de la raison pure*.

1. *La technique nouvelle.*

On peut signaler combien la méthode évolutive est à cette fin supérieure à la méthode abstractive. On peut observer comment ce qui est le terme de l'énergie humaine dans le monde de la sensation devient le point de départ et la base féconde d'opération de cette même énergie dans le monde de l'intelligence; comment celle-ci, en son développement naturel, découvre dans les données sensibles les éléments intelligibles qui s'y trouvent impliqués, mais que les sens comme tels ne dégagent point; comment la combinaison des vérités de fait, des vérités de portée universelle et des vérités nécessaires ainsi acquises, jointe aux procédés d'induction, de déduction, d'attestation, donne naissance à la grande œuvre unitaire du savoir humain, théorique et pratique, que complète encore harmonieusement la formation de croyances sur titres de crédibilité suffisants pour justifier un acquiescement raisonnable. Et l'on peut constater dans quelle mesure et à quel titre justifié les connaissances acquises de cette manière peuvent être marquées du double sceau de l'objectivité et de la vérité. Tout cela paraît lumineux et n'exige ni facteurs artificiels, ni postulats.

Kant entend employer à l'examen de ce problème la méthode abstractive. Oubliant l'évolution naturelle et vivante de l'esprit humain, il prend toutes façonnées les connaissances de portée universelle et d'ordre nécessaire, telles que les a amenées à réalisation un travail de notre esprit pratiqué sur les données expérimentales, et il entreprend de les expliquer au moyen de deux facteurs immanents de notre mentalité, représentés comme antérieurs et supérieurs à toute expérience.

Le point de vue initial auquel le fondateur de la nouvelle théorie se place dans sa description du monde de la connaissance nous est signalé par cette maxime : « la con-

naissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité ⁽¹⁾ ».

La réceptivité est représentée par l'impression brute que fait sur nous « l'objet qui frappe nos sens ». C'est l'« Empfindung ». Elle ne nous affecte qu'à l'état épars et variable.

La spontanéité est représentée par deux facteurs principaux :

Le premier relève de la sensibilité : c'est l'intuition, « Anschauung ». Les impressions des sens recueillies et consolidées par nous dans les formes, immanentes à notre esprit, de l'espace et du temps, constituent des intuitions sensibles contingentes et singulières.

Le second facteur relève de l'entendement : c'est le concept, « Begriff ». Les concepts constituent des formes supérieures, également immanentes à notre esprit, qui, s'appliquant aux intuitions sensibles, les soumettent à des règles et peuvent nous procurer des connaissances marquées d'un véritable caractère de nécessité et d'universalité. Une analyse méthodique des concepts nous permet de dresser le tableau de ces formes par catégories.

C'est ainsi qu'à l'aide de facteurs artificiels ingénieusement imaginés *ad hoc* Kant entend résoudre le premier problème posé par lui dans sa technique de la connaissance.

Kant distingue alors dans la sphère où peut se mouvoir la mentalité humaine trois grands mondes répondant à trois usages de la raison : monde de la connaissance proprement dite répondant à l'usage expérimental; monde de l'idée pure répondant à l'usage spéculatif; monde de la foi répondant à l'usage pratique de la raison. Et voici comment il en trace la délimitation.

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, p. 703.

— 2. *L'usage expérimental de la raison.*

Le monde relevant de l'usage expérimental de la raison est virtuellement le monde des impressions sensibles « intuitionnables et conceptualisables ». L'instrument approprié à son édification c'est le jugement d'expérience offrant les caractères que voici :

Il est essentiellement de portée expérimentale, c'est-à-dire ne concerne que ce qui peut être l'objet d'une expérience actuelle ou possible. Et si les mathématiques peuvent y être, tant mal que bien, rattachées, c'est apparemment parce que l'imagination, remplissant à leur égard le rôle de sensation, fournit les éléments de propositions valables pour toute expérience possible.

Il est de forme *a priori* : l'élément brut emprunté aux choses se trouve doublement informé par des facteurs qui préexistent en nous à l'expérience et ne lui empruntent rien quant à leur constitution.

Il est enfin de construction synthétique et extensif, dans ces conditions, de nos connaissances, à la différence des jugements analytiques, qui doivent être considérés comme n'ayant qu'une vertu explicative.

Quant à la puissance de pénétration de la raison en son usage expérimental, elle ne dépasse pas l'appréhension et la mise en œuvre de l'aspect purement phénoménique des choses. Et cet aspect même se réduit à ce qui est en représentation dans notre esprit, c'est-à-dire à une forme tout intérieure et purement subjective de représentation.

En ce qui concerne la chose en soi, c'est-à-dire la part de réalité que peuvent comporter les choses par delà leur phénoménalité, sa consistance nous demeure inaccessible. Cependant, son existence, sans être l'objet d'une représentation, constitue un postulat du phénomène de la connaissance en tant qu'active contre-partie de la réceptivité de nos sens.

3. *L'usage spéculatif de la raison.*

Le monde ouvert à l'usage spéculatif de la raison est le monde où la raison pense un au-delà qu'on peut appeler noumène en tant qu'il désigne ce qu'une pensée cherche à atteindre, ce qu'elle peut idéalement et hypothétiquement poursuivre comme synthèse de l'expérience, sans augmentation de la somme de nos connaissances proprement dites. Des phénomènes connus, des noumènes pensés : ainsi se déterminent distinctement l'objet de la science et l'objectif de la spéculation.

Kant explique l'avènement de ce nouveau monde en constatant que l'activité de la raison est loin d'être épuisée par le travail accompli par elle dans la cité empirique avec son enceinte d'expérience actuelle ou possible, et que cette activité trouve, au contraire, un stimulant dans le caractère imparfait de la connaissance expérimentale; car celle-ci commence par un postulat et, demeurant aux prises avec le phénomène, elle reste en fait inachevée. Seulement Kant exclut de l'évolution de la science ce nouveau domaine comme hétérogène, et lui interdit l'emploi de développements pareils à ceux dont elle peut se servir dans le monde expérimental : car ce que Kant crée ici et ce qu'il appelle vraiment par antiphrase le monde intelligible, c'est la conception d'un monde où il est fait abstraction de la réalité, de l'espace, du temps, de tout lien causal, au regard duquel aucune proposition synthétique, soit positive, soit négative, n'est possible, et où se posent des problèmes dont la solution adéquate, inaccessible pour nous, constituerait l'achèvement d'un savoir auquel nous pouvons tendre toujours, sans y atteindre jamais.

Dans ces conditions, il est assez naturel de prévoir que l'esprit humain passe outre, qu'il essaie de détourner l'idée de sa prétendue pureté vers des modes de savoir pareils aux modes fournis par l'expérience, qu'il essaie d'opérer sur

les noumènes comme il opère sur les phénomènes, appliquant à des objets qui ne rentrent pas dans le cadre expérimental des principes dont il est censé ne disposer que dans ce cadre. Il sera alors, nous dit Kant, averti du caractère inordonné de son action par les flottements qui se produiront et par les impasses où il demeurera acculé. Le développement de la théorie des antinomies est présenté par Kant comme la justification détaillée de cette manière de voir. Exemple : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un Être cause première du monde ? La solution de cette question échappe à la raison expérimentale et donne lieu pour la raison spéculative pure, suivant Kant, à des thèses et à des antithèses où éclate un conflit insoluble ; tandis que sur le terrain expérimental le doute revêt toujours un caractère provisoire, en ce sens qu'il peut être levé par des moyens adéquats à cette fin.

Mais lorsque le noumène, à titre de pensée pure, se borne à donner à nos connaissances le couronnement que réclame le besoin d'unité, sans méconnaître l'hétérogénéité du savoir et de la spéculation, si l'on doit admettre que la dialectique expérimentale ne peut confirmer sa teneur, on doit reconnaître, d'autre part, qu'elle ne peut l'infirmier. Il demeure ainsi une hypothèse autorisée, une interprétation progressive, une perspective esthétique, un couronnement en harmonie avec la tendance de notre esprit à achever la synthèse de l'expérience.

Les esprits positifs pourront sans doute se tenir sur le terrain solide de l'expérience et du savoir, sans s'imposer la poursuite des objets que peut penser la raison spéculative, sauf à ne pas nier la possibilité de ce qui dépasse les horizons de l'intuition sensible.

Les esprits spéculatifs, cédant à la tendance de la raison qui réclame une explication achevée, pourront se complaire dans les palais aériens de la raison idéalisante, sauf à ne pas transformer en savoir les chevauchées où ils peuvent enfourcher l'idée psychologique, l'idée cosmologique,

l'idée théologique, comme si le moi, le monde et Dieu existaient, et sauf à s'enquérir si d'autres éléments de détermination ne sont pas de nature à donner, avec une plus grande consistance, une portée pratique au travail de la raison. C'est précisément cette enquête qui va nous introduire dans un monde nouveau à son tour : le monde où apparaît l'usage pratique de la raison.

4. *L'usage pratique de la raison.*

Kant a écrit un opuscule important intitulé : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* La question d'orientation dans le monde que l'auteur fait surgir à nos regards par delà le monde des intuitions sensibles rangées sous des concepts n'est pas, en effet, sans importance. Elle soulève le point de savoir si la raison peut, dans cet ordre, posséder quelque principe de détermination autre que la tendance générale à la perfection synthétique, qui lui fait chercher dans des perspectives idéelles une sorte d'achèvement pour la science expérimentale.

Or ce principe d'orientation et de détermination nouveau, Kant estime l'avoir découvert : il le place dans le caractère de certaines idées et dans le besoin que nous éprouvons de leur donner créance dans la pratique de la vie. Que sont donc ces idées et en quoi consiste cette créance?

Ces idées ne sont pas des connaissances. Elles arrivent, en effet, à la conscience immédiatement, sans l'intermédiaire des sens; or ce qui arrive ainsi à la conscience doit systématiquement demeurer dans le monde de la pensée.

Ces idées se rattachent à un fait de conscience spontané, immédiat, unique : le surgissement en nous sous une forme impérative et catégorique d'un dictamen de devoir. Il ne peut être question de comprendre à fond le *sic jubeo* de ce dictamen. Mais nous sommes naturellement amenés à y trouver une direction, une loi pour nos actes en réponse à cette question : Que devons-nous faire?

Et comme cette loi s'adresse à des êtres doués d'une énergie raisonnable, elle doit être une loi de raison : ce qui signifie, d'après Kant, non pas seulement une loi conforme aux exigences de notre nature raisonnable, mais une loi présentant ce double caractère : que la raison se la donne à elle-même en toute autonomie et qu'elle soit accomplie par respect pour elle-même en tout désintéressement.

Fidèle à sa doctrine qui identifie exclusivement la connaissance avec les intuitions sensibles conceptualisées, Kant ne peut admettre que même par la voie nouvelle qui s'ouvre à nous, il puisse y avoir une connaissance de la morale, moins encore une connaissance de la divinité. Il admet seulement une métaphysique des mœurs à laquelle il donne un prolongement religieux également métaphysique.

5. *La genèse du phénomène religieux.*

Quelle est donc dans ces conditions la genèse du phénomène religieux ? Nous voyons surgir ce phénomène uniquement sous la forme d'un postulat, c'est-à-dire non pas d'une connaissance acquise en certitude, mais d'une persuasion tenue pratiquement pour vraie en tant que « la nécessité d'un acte fonde pour le sujet la nécessité d'un objet » (1).

Kant complète, en effet, sa doctrine morale par un triple postulat : le postulat de la liberté humaine, fondé sur ce que l'idée du devoir en tant que commandé postule l'idée d'un libre pouvoir d'observer ou d'enfreindre : « tu dois » postule « tu peux » ; les postulats de l'immortalité et de la divinité, fondés sur ce que l'idée de la loi du devoir en tant que commandement de réaliser la perfection de sainteté postule, d'une part, l'idée de la survivance du moi comme aboutissement de notre effort obligatoire à la sainteté, effort fatalement incomplet en cette vie limitée qui

(1) DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 489.

n'est qu' « une douloureuse bataille contre la nature sensible »; d'autre part, l'idée d'un Être tout-puissant et saint, capable de parfaire notre vie morale et de réaliser conséquemment, pour nous, l'harmonie définitive entre la vertu et le bonheur.

C'est ainsi que la morale s'achève dans la religion et nous procure une espérance fondée d'atteindre le souverain bien — le mobile propre à nous faire observer la loi demeurant d'ailleurs uniquement la représentation du devoir comme tel.

6. *Le procédé fiduciaire.*

La primauté et l'invulnérabilité de la foi.

Précisons maintenant d'une manière générale comment les orientations morales de la raison pratique tendent à donner une direction stable à la conduite humaine.

Ici Kant fait appel à un double facteur :

Le premier, c'est le besoin fondé, non sur une inclination, mais sur la raison, de trouver dans la loi morale un élément, tenu pour certain, de détermination pratique;

Le second, c'est une forme d'acquiescement de l'esprit qui, sans avoir la valeur objective d'une connaissance, garde la portée d'une ferme et stable adhésion : la foi.

Dans une note de la *Critique de la faculté de juger*, Kant reconnaît que c'est du Christianisme qu'il tient la notion de la foi et de sa portée, ajoutant que « ce n'est pas l'unique cas où cette religion admirable dans l'extrême simplicité de son exposition ait enrichi la philosophie de concepts moraux bien plus déterminés et plus purs que ceux que celle-ci avait pu fournir jusque-là ».

La foi, nous dit Kant, est un mode de penser moral propre à la raison et qui lui fait tenir pour vrai (*fürwahrhalten*) ce qui est subjectivement suffisant à cette fin, malgré la conscience que nous avons de son insuffisance objective. En vertu de cette foi, nous nous considérons comme

tenus d'agir ainsi que des êtres persuadés qu'ils sont libres et immortels et que Dieu existe.

Kant attache aux conquêtes de la raison pratique un double caractère : la primauté et l'invulnérabilité.

La primauté d'abord. Elle s'accuse à l'égard de la raison spéculative par ce trait : grâce à la coïncidence des conceptions les plus hautes de celles-ci avec les acquisitions de la raison pratique, la pensée spéculative, qui n'aboutissait par elle-même qu'à des idées d'un caractère hypothétique, prend pied dans les conquêtes fiduciaires de sa sœur.

Elle s'accuse à l'égard de la raison expérimentale principalement par ce trait : la double lacune que présentait celle-ci à son point de départ et à son point d'arrivée peut être considérée à certains égards comme comblée dans les conditions de certitude que procure la foi.

C'est ainsi que tout le mouvement de notre mentalité trouve son achèvement et une assise stable dans les acquisitions de la raison pratique, et que celle-ci apparaît comme suzeraine d'un domaine dont les autres départements de la raison, soit expérimentale, soit spéculative, sont tributaires.

L'invulnérabilité, avons-nous ajouté. En effet, selon la combinaison kantienne, si l'ordre expérimental, dans sa teneur sensible et conceptualisée, ne peut rien confirmer de ce qu'affirme l'ordre pratique, il ne peut, d'autre part, rien infirmer de ces mêmes affirmations : car l'entendement ne peut avoir aucune prétention aux aperçus transcendants pour lui, et les vérités de la raison pratique sont précisément, par le caractère qu'elles revêtent, placées hors de l'atteinte des objections empruntées aux connaissances expérimentales. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier la fameuse déclaration de Kant : « il fallait abolir la science pour arriver à faire place à la foi » (1).

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, 2^e édit. Préface.

II. — LA CRITIQUE DU CRITICISME.

1. *L'échec du grand dessein.*

Il n'est plus contestable aujourd'hui que la technique nouvelle présentée comme moyen de sceller, dans une synthèse originale supérieure, l'alliance de l'empirisme et de l'idéalisme, ne constitue le plus lamentable des échecs. Loin de faire œuvre d'harmonie entre les deux tendances opposées, elle n'a abouti, et ne pouvait logiquement aboutir, qu'à outrer les exigences de l'une et de l'autre et à produire leur déchaînement le plus extrême.

En conférant à la raison armée de concepts *a priori* une véritable dictature sur le terrain expérimental; en envisageant la connaissance de la nature, non comme tirant ses lois de la nature même observée ou expérimentée, mais comme subordonnant les choses à des normes immanentes à notre esprit, antérieures et supérieures à la réalité, et en ne reconnaissant d'ailleurs le caractère de science qu'à cet ordre d'investigations, Kant a ouvert la voie à tous les débordements de l'idéalisme. L'histoire de la pensée allemande est un commentaire vivant de cette observation.

D'autre part, en n'opposant à l'empirisme qu'une barrière factice, imaginée de toutes pièces pour conférer à nos connaissances un caractère nécessaire et universel, Kant n'a ménagé à l'idéalisme qu'un succès d'expédient, sans force dans le présent, d'une durée précaire pour l'avenir. Il a ainsi laissé la voie ouverte à tous les débordements de l'empirisme.

2. *La conception erronée des rapports entre le sujet et l'objet.*

Si maintenant, après avoir caractérisé l'œuvre de Kant dans son rapport avec l'objectif grandiose de l'auteur, nous pénétrons d'une manière plus intime dans le laboratoire de la pensée kantienne, la lumière ne tarde pas à se faire

pour nous concernant certains produits particulièrement importants de ce laboratoire. Il importe seulement ici, pour satisfaire aux exigences d'une critique impartiale, de discerner avec soin dans ces produits ce qui, au point de vue de la solution du problème posé, constitue un apport fondé, et ce qui forme une importation nuisible et injustifiable.

Le premier point qui appelle notre attention est la manière kantienne de concevoir les rapports du sujet et de l'objet. A coup sûr la technique nouvelle — c'est un reproche dont le fondement ne peut guère être contesté — altère gravement les rapports du sujet et de l'objet dans le phénomène de la connaissance. Elle a sans doute le mérite — qui n'est pas mince — de mettre en relief la part qui revient à l'action du sujet et elle nous signale opportunément que la connaissance existe dans le sujet *ad modum cognocentis*, — pour rappeler une expression souvent employée, avant Kant, en philosophie. Et ce point bien saisi ne laisse pas d'éclairer de vive lumière plus d'une question controversée. Mais la théorie kantienne a le défaut d'outrer une observation exacte à certains égards, en conférant au sujet connaissant une véritable autocratie sur l'objet connu. Posant mal, dès l'origine, le problème du concours de l'objet et du sujet dans le phénomène de la connaissance, rien d'étonnant que Kant résolve mal ce problème (1).

3. *L'effondrement de l'objectivité et de la vérité de nos connaissances.*

La technique nouvelle, en méconnaissant la nature vraie du rapport entre le sujet et l'objet dans le phénomène cognitif, compromet gravement, par le fait même, ces deux éléments vitaux de la science : l'objectivité et la vérité de nos connaissances.

(1) Voyez *supra*, p. 48.

C'est ainsi que l'objectivité, cette propriété de nos connaissances en vertu de laquelle est maintenu le lien de correspondance entre la représentation et la réalité représentée, se transforme en objectivation, consistant dans l'acte qui pose en nous la condition de la représentation : car pour Kant, « ce qui dans une représentation constitue la règle nécessaire de l'appréhension, c'est l'objet ».

C'est ainsi que la vérité, cette concordance affirmée entre la représentation logique des choses et leur teneur ontologique, devient la normalité de l'objectivation, c'est-à-dire l'accord du jugement avec les lois de notre esprit, sauf à demander à l'intuition interne de ces lois, et complémentaiement au consentement universel des divers esprits, quelque critère auxiliaire de certitude.

4. *Les ruines de la machinerie aprioristique.*

La limitation arbitraire du domaine de la connaissance.

Il n'est plus contesté que la technique nouvelle ait substitué sur des points capitaux des facteurs artificiels aux facteurs naturels qui peuvent seuls fournir une explication permanente et définitive. La machinerie aprioristique est ruinée en ce qui concerne l'intuition avec ses formes conceptuelles prétendument indépendantes en soi de toute expérience. Dans un tel système tout pont qui relie le réel au mental est forcément rompu.

Quant à proclamer, comme le fait Kant, l'indivisibilité de l'opération intuitive et de la fonction conceptive et à considérer leurs actes conjoints comme inséparables sous peine d'être nuls, c'est là une nouvelle prétention artificielle : car les faits prouvent à l'évidence qu'il y a une connaissance sensible nettement distincte de la connaissance rationnelle. Au fond, le plus clair résultat de l'artifice kantien est une confusion arbitraire des deux domaines de la sensibilité et de la raison, c'est-à-dire une régres-

sion scientifique considérable sous couleur de progrès.

Mais la grande erreur de Kant est d'avoir rivé l'application de la raison, en tant qu'organe générateur de connaissances, à l'interprétation de la matière sensible, au point de ne reconnaître de véritable science qu'aux résultats de cette application, et encore à de tels résultats arbitrairement restreints eux-mêmes. Ceci n'est plus une méprise réparable de technique, c'est l'aberration foncière, formidable, qui vicie radicalement la doctrine kantienne. Où Kant prend-il notamment que le principe de causalité soit d'application exclusivement réservée aux intuitions sensibles? Manifestement dans la machinerie artificielle de sa technique de la connaissance. Cependant, sur ce terrain même, le procédé est étrange, car enfin, du moment que le principe de proportionnalité des déterminants est une pure forme immanente à notre esprit, indépendante de l'expérience, on ne saisit pas à quel titre il se limiterait *a priori* à celle-ci. Et certes l'artifice d'une indivisibilité erronée entre l'intuition et le concept n'est pas suffisant pour justifier un tel procédé. Kant fait simplement coup double ici en faussant à la fois l'origine et l'application du principe de causalité. C'est-à-dire qu'après avoir fait de ce principe un pur concept de l'esprit indépendant de toute expérience, il entend néanmoins le ligoter dans son application aux seules données expérimentales. Fausse émancipation, d'une part, asservissement factice, d'autre part.

5. *La défiguration de la raison théorétique.*

Après l'analyse que nous avons faite de la conception kantienne de l'usage théorétique de la raison, nous pouvons ne pas insister sur la défiguration infligée par Kant à notre énergie rationnelle dans le domaine imaginaire où il a cru devoir l'égarer. Bornons-nous à constater que le monde intelligible, si admirable, si fécond, si large ouvert

à la connaissance humaine, devient dans le système kantien une sorte de nébuleuse, ou moins encore, une hypothèse où la notion même de causalité n'a pas où prendre pied, où le oui et le non entrent en des conflits sans solution possible, où les esprits spéculatifs pourront se complaire peut-être, mais dont les esprits avides de connaissances scientifiques ne manqueront pas de se détourner comme d'un terrain où rien de consistant ne peut être possédé par l'esprit humain.

6. *La déformation de la raison pratique.*

Dans l'ordre pratique, la technique nouvelle, si remarquable que soit l'effort dont elle témoigne pour conserver à l'humanité le patrimoine séculaire de vérités morales dont elle vit, ne renferme qu'un correctif précaire d'un faux système épistémologique général et une compensation illusoire des mutilations infligées à la raison dans le domaine théorétique par ce système.

Il ne s'agit pas ici d'enquérir sur le moralisme, voire sur le piétisme de Kant. Il n'est pas question de nier le prestige que peut exercer sur l'esprit humain une doctrine morale en tant qu'expression d'un stoïcisme fier et honnête qui n'est pas en soi sans grandeur.

Il n'est pas même question de méconnaître chez Kant l'intention d'établir une cohésion serrée entre la science, la métaphysique et la morale. Il importe seulement de se rappeler, à ce dernier point de vue, que si les intentions d'un créateur de système offrent un haut intérêt historique et peuvent garder une puissance interprétative limitée, elles n'ont point de portée décisive sur la valeur des doctrines en leur contenu positif et leur manifeste signification. Certes, Kant n'a pas voulu introduire le désordre dans les facultés de l'homme. Il a manifestement rêvé d'une paix définitive entre elles, grâce au transfert d'un sceptre vainqueur à la raison pratique. Mais comment

ne pas remarquer le caractère factice, voire incohérent, des raccordements imaginés par lui pour obvier à des séparations contre nature? Et comment ne pas saisir le caractère décevant de la suzeraineté nouvellement instaurée?

Un fait est indéniable : c'est le dualisme foncier dont est entachée l'épistémologie kantienne. Cette épistémologie commence deux fois : dans la sensation et dans la conscience morale. Et ce procédé a pour résultat non seulement d'établir deux domaines séparés du vrai, mais d'altérer la certitude dans l'un et l'autre domaine.

Du fait qu'il existe des connaissances de raison qui sont sans portée pour notre volonté et qu'il en existe d'autres qui présentent une portée pratique, peut-on établir une séparation telle entre ces deux ordres de connaissances que les premières seules relèveraient de la science, tandis que les secondes lui demeureraient étrangères et rentreraient dans le domaine des pures croyances? Une telle séparation est artificielle.

Kant n'admet pas qu'il puisse y avoir un savoir moral, c'est-à-dire la connaissance proprement dite d'une vérité pratique quelconque touchant la direction de la vie humaine. Il n'existe, d'après lui, qu'une métaphysique morale, c'est-à-dire des idées qui doivent à leur pouvoir de s'imposer comme loi à la volonté, leur aptitude à s'imposer comme foi à l'intelligence. Ce point de vue est si manifestement excessif et si radicalement attentatoire à l'évolution des forces naturelles de la raison, qu'il suffit de le signaler pour en faire justice. On peut, sans doute, par intérêt ou par passion, être plus ou moins disposé à décliner certains devoirs. Cela n'empêche pas qu'on les puisse souvent connaître dans la même lumière d'évidence que la vérité théorique.

Il est certes permis au moraliste de faire remarquer à quel point l'homme a besoin de principes directeurs pour se conduire en homme dans la vie, combien est vive la

voix de la conscience humaine prescrivant le bien et pros-
crivant le mal, et quel rôle l'élément subjectif peut jouer
dans le fonctionnement de la vie morale. Mais c'est créer
une terminologie équivoque que d'appeler certitude morale
toute certitude qui peut s'attacher à des propositions vraies
concernant l'orientation de la vie de l'humanité.

Les acquisitions de la raison expérimentale et celles de
la raison pratique étant hétérogènes, comme le déclare
expressément Kant, on ne saisit pas bien comment celles-ci
peuvent suppléer ce qui manque à celles-là, en d'autres
termes comment la vérité qui n'a pas d'expérience doit
être censée former la base de toute l'expérience. En
revanche, on saisit parfaitement comment la croyance
demeure sous le coup des objections dirigées par Kant
contre toute certitude dépassant l'ordre expérimental.
Kant se flatte, il est vrai, en arrêtant le flot de ces
objections au seuil du domaine pratique, d'avoir opposé
une infranchissable digue à l'envahissement des doctrines
qui peuvent menacer la vie morale. Mais, d'abord, il
s'agit de savoir à quel prix un tel résultat est atteint :
c'est au prix de l'extinction d'un foyer naturel de
lumière auquel l'esprit humain ne peut radicalement
renoncer. Ce n'est pas, d'autre part, sans une étrange
illusion qu'on peut se figurer qu'il suffise de créer ini-
tialement une sorte de nuit artificielle dans le domaine
moral pour empêcher la raison, dans son énergie uni-
taire, de pénétrer dans ce royaume factice des ombres,
d'y poursuivre une tâche qui est sienne et de tirer les
dernières conséquences de prémices nettement posées. Or,
ces prémices les voici : l'esprit humain est fatalement
obligé d'osciller d'un membre à l'autre des antinomies de
la raison, s'il veut procéder scientifiquement concernant
le monde appelé par Kant intelligible, et la morale, encore
que pratique, fait partie de ce monde intelligible.

7. *La mutilation du phénomène religieux.*

Ce qui met le comble aux erreurs du système épistémologique de Kant, c'est à coup sûr le procédé par lequel le philosophe de Königsberg prétend nous initier à la genèse du phénomène religieux.

A) *Les preuves de l'existence de Dieu.*

La mutilation infligée à la raison dans tout domaine qui n'est point l'expérience actuelle ou possible devait d'abord amener Kant à tenter de battre en brèche l'édifice des preuves concernant l'existence de Dieu : car si une seule de ces preuves pouvait subsister, tout son système épistémologique se trouverait ruiné. Sa tactique à l'égard de trois preuves traditionnelles concernant l'idée de perfection infinie, la contingence de la nature et l'ordre du monde est curieuse à observer. Il triomphe facilement de la première preuve alléguée en signalant, comme nous l'avons fait nous-même, qu'elle passe sans justification suffisante de l'idéal au réel. Quant aux deux autres, il s'ingénie surtout à montrer qu'elles se confondent avec celle qu'il a pu à bon escient combattre, et que d'ailleurs le principe de causalité ne leur est pas applicable. Par une telle prétention, Kant fausse à la fois l'origine et l'application de ce principe.

Et pourtant, malgré l'entraînement d'une technique erronée de la connaissance, nous pouvons constater que Kant est amené à rendre à la preuve de l'existence de Dieu, par l'ordre du monde, un hommage qui ruine en fait son système. Voici comment il s'exprime à cet égard : C'est « l'argument le plus ancien, le plus clair, le mieux approprié à la commune raison. Il vivifie l'étude de la nature en même temps qu'il tire d'elle sa propre existence et qu'il puise toujours par là de nouvelles forces ». Et après avoir montré comment cet argument étend nos connaissances et « fortifie notre foi en un suprême auteur du monde

jusqu'à en faire une invincible conviction » ; comment « ce serait tenter l'impossible que de vouloir enlever quelque chose à l'autorité de cette preuve », il ajoute : « La raison sans cesse élevée par des arguments si puissants et qui vont toujours se multipliant sous sa main, bien qu'ils ne soient qu'empiriques, ne peut être tellement abaissée par le doute d'une spéculation subtile et abstraite qu'elle doive être arrachée, comme à un songe, à toute indécision sophistique, par un regard jeté sur les merveilles de la nature et sur la structure majestueuse du monde. » Abstraction faite de l'objection préjudicielle que le critique de la raison pure se croit autorisé à formuler du haut de son système épistémologique, Kant nous fait seulement remarquer la force probante limitée de la preuve par l'ordre du monde, en ce qu'elle porte sur la cause ordonnatrice plutôt que sur la cause créatrice de l'univers. En quoi nous lui donnerons raison : Car on peut examiner distinctivement et la question de la cause première et la question de l'ordre de l'univers. Mais ce n'est pas un mince résultat que d'avoir mis en lumière, comme a dû le faire Kant, l'existence d'une puissance souverainement intelligente, cause de l'ordre du monde, digne à ce titre de l'hommage suprême où s'actualise la religion.

Il est vrai qu'arrivé sur le terrain de la raison pratique et se fondant sur une nouvelle et assez grave erreur épistémologique, Kant se croit autorisé à refuser au souverain ordonnateur du monde physique sa qualité de souverain ordonnateur du monde moral, et cela afin de garder à la loi morale le double caractère de loi que la raison s'impose à elle-même en toute autonomie et qui doit être accomplie pour elle-même en tout désintéressement.

Examinons brièvement cette double thèse admise encore par de nombreux savants modernes, en essayant de saisir le bon grain et l'ivraie qui s'y trouvent mêlés d'une manière, à certains égards, déconcertante.

B) *La raison autonome.*

La première thèse consiste à soutenir qu'un être raisonnable ne peut relever que d'une loi qu'il se donne à lui-même en souveraine autonomie.

Ce qu'il y a de vrai dans cette thèse, le voici : l'être doué de raison ne peut être tenu de se conformer à une loi qui qui ne présente pas de titre justificatif à la raison. Et ceci sauvegarde les véritables exigences de notre nature raisonnable.

Ce qu'il y a d'outré et d'injustifié, le voici : la raison est législatrice souveraine édictant de sa propre et exclusive autorité des lois absolues. En effet, de ce que la raison est de sa nature un admirable instrument de connaissances, il ne résulte pas qu'elle soit, de sa nature, une source exclusive d'obligations. Le seul fait que la raison découvre des obligations qui lui apparaissent avec un caractère absolu ne nous autorise aucunement à transformer d'emblée ce moyen naturel de connaître en principe générateur autonome de toute obligation quelconque.

Ce qui accentue le caractère inacceptable d'une telle doctrine, c'est le mode purement subjectif et formel qui préside, selon ses partisans, à l'éclosion en nous des idées morales. Ceux-ci conçoivent, en effet, ces idées comme aussi indépendantes de l'expérience que d'un législateur véritable. Elles surgiraient en nous comme des formes ou purs produits de notre esprit. C'est à de telles « idoles », qui s'offrent à nous, sans nous dire ce qu'elles sont, d'où elles viennent, où elles tendent, pourquoi elles nous obligent, qu'on demande à l'être humain de sacrifier, le cas échéant, tous ses biens et jusqu'à sa vie. Aux passions qui grondent dans le cœur de l'homme, on oppose la prestance d'une froide statue mystique. A la raison qui, lorsqu'il s'agit de nous lier par un devoir, réclame justement le dernier pourquoi d'un tel lien, on oppose un sphinx impénétrable dont il ne nous serait donné de com-

prendre, suivant le mot de Kant, que « son incompréhensibilité ».

Nous savons bien que cette étrange doctrine a été corrigée par d'aucuns, qu'ils ont substitué à l'impératif catégorique de la raison l'impératif catégorique de l'ordre objectif des choses. Mais nous craignons fort qu'après avoir confondu la source de nos connaissances avec la source de nos obligations, on ne confonde ici l'objet de la loi morale, c'est-à-dire les relations essentielles des êtres, avec le principe qui engendre l'obligation de se conformer à l'ordre qu'elles manifestent. D'ailleurs, pour le kantisme imbu de subjectivisme épistémologique, la question ne peut être là. Il s'agit uniquement de la raison faisant loi à titre exclusif sur elle-même.

Qu'on nous comprenne bien ici. Nous ne sommes pas de ceux qui contestent la puissance de l'énergie rationnelle dans l'homme. Nous revendiquons énergiquement pour la raison le pouvoir de s'élever à la notion du devoir et de son caractère obligatoire pour l'être humain. Mais nous revendiquons avec la même énergie le droit de rattacher la loi morale à ce tenant nécessaire : un Législateur suprême, pleinement autorisé, et reconnu tel par la raison.

Il ne faut pas, au demeurant, se faire d'illusion. L'affirmation que l'homme se donne, en toute autonomie, sa loi à lui-même confine, doctrinalement et pratiquement, à la thèse que l'homme ne peut recevoir la loi de personne, dieu ou homme. La puissante dialectique de Proudhon ne s'y était pas trompée. Et la même plume qui écrivait : « L'homme est la loi vivante, consciente, personnifiée » ne pouvait hésiter à écrire : « Le véritable état social, c'est l'anarchie », c'est-à-dire l'équilibre réalisé dans la société en dehors de toute autorité par la seule puissance du vouloir humain. Il paraît difficile de contester à Kant quelque paternité philosophique de l'une et de l'autre thèse.

c) *L'accomplissement de la loi pour elle-même.*

II. La seconde thèse kantienne que nous tenons à examiner de près concerne l'accomplissement de la loi morale par respect pour elle-même en tout désintéressement.

Dissipons d'abord une équivoque. Prise à la lettre, la doctrine qui ferait d'un désintéressement absolu la condition *sine quâ non* de la moralité constituerait sans doute une impossibilité psychologique. Elle serait la négation de l'énergétique naturelle et nécessaire de la volonté. Tout ce que nous voulons, nous le voulons toujours comme bien. Mais la doctrine que nous examinons ici, quoi qu'on en ait dit, ne heurte pas de front cette exigence élémentaire. Elle reconnaît aux règles morales l'attrait de bien qui leur est nécessaire pour solliciter notre volonté. Mais, se plaçant au point de vue des conditions dans lesquelles ces règles doivent être réalisées pour revêtir un caractère de véritable moralité, elle se borne à soutenir que le bien qui les constitue doit être accompli par nous en désintéressement spéculatif, c'est-à-dire parce que nous voyons que c'est le bien, et non en tenant compte des conséquences pratiques de nos actes et spécialement du bonheur ou du malheur qui peut s'attacher à la pratique du bien ou du mal.

Voici la part de vérité contenue dans cette thèse : l'idée d'accomplir le devoir par respect pour lui-même se présente à l'esprit comme un mobile élevé d'action. La théorie du désintéressement spéculatif, c'est-à-dire du bien pratiqué uniquement parce qu'on voit que c'est le bien, est à plus d'un égard séduisante. Mise en regard des théories qui n'admettent dans l'homme comme mobile d'action que l'intérêt, elle semble de nature à rallier tous ceux qui ont conscience de la dignité de la loi morale. « Faire d'une action un devoir et de ce devoir un mobile », n'est-ce pas réagir sur toute la ligne contre l'utilitarisme? Oui pourrait contester, d'ailleurs, que l'accomplissement

de la loi du devoir parce que cet accomplissement est conforme à une norme générale d'ordre connue par la raison, c'est-à-dire par l'énergie propre à l'homme comme tel, tranche noblement sur certaines manières d'observer la loi où dominerait soit le seul appât de quelque récompense, soit une crainte purement servile. Bien que dans toutes les législations une obligation qu'on se doit à soi-même ne soit plus regardée à proprement parler comme une obligation et que la confusion dans la même personne des qualités de créancier et de débiteur constitue en droit un mode général d'extinction des obligations, nous n'entendons pas contester que des âmes d'élite se drapant dans leur dignité d'êtres raisonnables ne puissent trouver dans le respect de cette dignité même un motif de se considérer comme obligées d'accomplir la loi du devoir et qu'elles ne puissent trouver une joie intime dans cet accomplissement. Ces mérites loyalement reconnus nous mettent à l'aise pour apprécier impartialement à d'autres points de vue la théorie du désintéressement spéculatif et pour signaler la part de préjugés et d'erreurs qu'elle renferme.

I. Considérée dans son point de départ, cette théorie nous paraît reposer sur une interprétation non justifiée d'un fait vrai. Le fait vrai le voici : le devoir renferme une exigence indéclinable. Voici l'interprétation non justifiée : le devoir doit être accompli pour lui-même. Il y a de la marge entre ces deux formules. La première nous fait connaître le caractère de l'obligation morale. La seconde vise à déterminer le mobile qui doit présider à son accomplissement. Il n'est pas permis de passer sans parfaite justification de l'une à l'autre de ces formules. De ce que le devoir est indéclinable, je puis sans doute conclure que nul ne peut s'en affranchir, qu'il doit être accompli partout et toujours, coûte que coûte. Je ne peux pas conclure qu'il doive être accompli pour l'honnêteté abstraite qui s'attache à la forme en laquelle il se manifeste à moi. Une affirmation gratuite et non justifiée se

trouve donc à la base de la théorie du désintéressement spéculatif. Nous allons voir que cette affirmation n'est pas seulement injustifiée mais qu'elle est injustifiable.

II. Considérée au simple point de vue expérimental, la théorie du désintéressement spéculatif en matière de pratique du bien ou du mal est contredite sur un point capital par le témoignage de la conscience. C'est un fait d'expérience facile à constater et universellement reconnu que la loi morale se présente à nous avec le caractère d'une loi souverainement sanctionnée. Le cœur humain, interrogé sans parti pris, atteste et a de tout temps attesté que derrière l'impératif catégorique de la loi morale il y a une puissance tout autre qu'une pure nécessité formelle ou logique, une puissance dont l'homme relève et dont l'ordre ne peut être impunément bravé. La crainte et parfois les terribles angoisses qui accompagnent les fautes, même les plus secrètes, n'est pas la crainte de contredire le seul moi quant à une forme de connaissance aperçue par lui : c'est bien plutôt la conscience d'un jugement de condamnation en responsabilité effective, dont la raison n'est que le porte-voix. L'idée d'expiation comme juste satisfaction due à un Être souverain dont l'homme relève dans ses actes n'est pas en vain un élément fondamental de tant de cultes : elle est l'expression d'un témoignage indéclinable du cœur humain. Des philosophes mûs par l'esprit de système peuvent bien essayer de dépouiller la loi morale de son caractère de loi souverainement sanctionnée. Les passions peuvent bien s'efforcer d'obnubiler la clarté du témoignage de la conscience. Ces efforts ne feront jamais qu'un éclair vengeur ne perce par instant toutes les ténèbres, rappelant énergiquement que Dieu est là.

III. Montrons maintenant comment la théorie du désintéressement spéculatif, qu'on appelle parfois théorie du désintéressement rationnel, mérite peu cette dernière appellation, puisqu'elle outre manifestement les exigences

de la saine et droite raison. C'est sur présentation de biens par l'intelligence que se détermine la volonté. Parmi ces biens, il en est qui sont offerts facultativement à notre choix. Nous pouvons, à notre convenance, y poursuivre ou ne pas y poursuivre tel ou tel élément de perfection. Il en est d'autres que l'intelligence nous présente comme objets d'attachement nécessaire : ce sont les biens en devoir. Les biens en devoir constituent un ordre de perfections que nous devons vouloir, qui font appel à notre liberté en engageant notre responsabilité et qui deviennent ainsi pour nous une source de mérites ou de démérites ayant, en justice, leur retentissement naturel sur notre destinée. Or il ne peut nous être commandé en saine et droite raison de tronquer la réalité des rapports qui nous lient aux biens en devoir et qui nous montrent le bonheur ou le malheur de l'homme comme conséquences nécessaires du mérite attaché à l'accomplissement ou du démérite attaché à l'inaccomplissement de la loi morale. Non seulement l'homme ne fait rien de désordonné en voulant la pratique de la loi du devoir comme moyen d'atteindre la vocation naturelle de bonheur qui est sienne, mais il peut être sage pour lui dans l'observation d'une loi qui souvent ne va pas sans peines et sans difficultés, de ne pas négliger de voir dans les sanctions de cette loi ce qui répond précisément à la fonction de toute sanction : un moyen d'affermissement dans les voies de l'ordre, ménagé à une volonté sollicitée, puissamment parfois, en sens contraire. Et ceci nous amène à signaler un nouveau reproche qui peut être justement adressé à la théorie du désintéressement spéculatif.

IV. Il suffit de se représenter la double économie de la sanction dans les lois — élément d'impulsion pour le bon accomplissement de la règle imposée, élément de garantie du triomphe final de cette règle — pour saisir la perturbation qu'apporte naturellement la théorie du désintéressement spéculatif dans la dynamique de l'ac-

complissement de la loi du devoir. Qui ne saisit le danger au point de vue de l'amoindrissement des forces diverses qui peuvent concourir à la réalisation du devoir, de la substitution d'un mobile unique — d'ordre platonique et qui se ramène, ou peu s'en faut, à la beauté abstraite de la loi — à l'ensemble des mobiles qui peuvent légitimement concourir à faciliter son accomplissement et dont quelques-uns se trouvent intimement liés au fonctionnement naturel de la volonté humaine et à la tendance invincible de l'homme à son bonheur personnel ?

V. Est-ce à dire que l'homme n'ait jamais, dans l'accomplissement de la loi morale, à s'inspirer de mobiles plus élevés que l'espoir de récompenses ou la crainte de châtiments, soit présents, soit futurs ? Ce serait une erreur. Ce qu'il importe seulement de remarquer, c'est que dans cette voie, si digne que puisse apparaître en soi l'observation du devoir par conformité avec l'ordre général connu par la raison, ce mobile n'est ni le seul conforme à la raison, ni le seul à recommander pratiquement. Ajoutons qu'il n'est pas même le plus élevé, car il est normalement primé par l'observation du devoir en conformité avec ce que la raison peut reconnaître comme étant la fin essentielle et universelle de l'accomplissement de la loi, avec la gloire de l'auteur et ordonnateur de la vie morale elle-même.

L'homme qui dirige sa vie sous l'empire d'un tel mobile a un nom dans les langues humaines : c'est le saint. Le saint est la lyre vivante rendant des sons d'une sublime harmonie, où domine cette note : l'amour divin. Le saint est l'homme dont les actes sur la terre sont le fidèle écho du cantique céleste : gloire à Dieu. La gloire divine : voilà donc le motif moral par excellence, celui par lequel nous entrons en communion la plus élevée avec la loi morale, parce qu'il coïncide avec la fin ultime et universelle de cette loi, parce que nous voulons l'ordre moral comme Dieu le veut, et que nous nous efforçons

ainsi d'être parfaits comme notre Père céleste est parfait.

Ce qu'il importe de bien remarquer, c'est que ce mobile n'a rien de vague, d'insaisissable, d'abstrait, de mystique. Il ne flotte pas dans une atmosphère artificielle où la loi morale se trouve coupée de ses aboutissants les plus rationnellement avérés. Il n'exige pas nécessairement l'enthousiasme. Il peut être posé à froid, avec réflexion, comme expression des rapports vrais qui relient l'homme à Dieu, comme exacte traduction des principes du réalisme rationnel.

Tels sont, à notre sens, les éléments qui permettent d'apprécier le système de Kant, concernant la loi morale imposée par la raison en autonomie exclusive et pratiquée en désintéressement spéculatif.

Il nous reste à dire un mot du phénomène religieux relégué par Kant dans le pur domaine d'une foi postulée.

n) Le postulat religieux.

Victor Delbos nous fait remarquer que Kant donne pour unique fondement à son postulat religieux l'obligation actuelle du « progrès indéfini vers la sainteté ⁽¹⁾ », sans que l'auteur distingue d'ailleurs ce que la loi morale impose comme perfection obligatoire pour l'homme et ce qu'elle propose comme perfection de conseil. N'insistons pas, puisqu'il s'agit de progrès indéfini et que c'est là le seul moyen inventé par Kant pour atteindre le postulat Dieu.

Ce qui paraît plus étrange c'est la fonction que Kant doit bien attribuer à la divinité de réaliser le souverain bien de l'être humain par l'harmonie finale entre la vertu et le bonheur, alors qu'il oblige précisément l'homme à faire abstraction de ce point dans ses actes, sous peine d'infraction à la moralité. Kant croit pouvoir se tirer

(1) VICTOR DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 483.

d'affaire en admettant qu'il est ici légitime d'espérer, mais qu'il est interdit d'agir en raison de cette espérance. « Curieux imbroglio en vérité quand on le traduit dans ses termes les plus simples et les plus exacts! Il est légitime d'espérer; mais si, par malheur, on fait le nécessaire pour se procurer ce qu'on espère parce qu'on l'espère, on n'aura pas ce qu'on espère; si, au contraire, tout en espérant, on fait ce qui est nécessaire pour se procurer ce qu'on espère, sans le faire parce qu'on espère, on aura ce qu'on espère (1) ». C'est là assurément de la subtilité transcendante, qu'il suffit de signaler pour la faire juger.

Dans une note topique de son ouvrage : *La Religion dans les limites de la Raison*, Kant précise d'ailleurs sa véritable pensée concernant la foi en Dieu (2). D'abord il ne peut être question de devoirs envers Dieu; il n'y a que les devoirs des hommes entre eux. « Il n'y a pas de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle; car Dieu ne peut rien recevoir de nous et nous ne pouvons agir ni sur lui ni pour lui. » Si ensuite Kant veut bien nous permettre de considérer nos devoirs sociaux comme commandements divins, c'est simplement pour les rendre plus vénérables; ce n'est pas à titre de prescriptions résultant d'une volonté extérieure à la nôtre, mais sur le fondement pratique que Dieu est trouvé capable de nous assurer le souverain bien ordonné proprement par notre devoir même.

Et la foi en Dieu ne requiert aucune assertion positive, « pas même celle de l'existence de Dieu » : car, « en raison de notre ignorance au point de vue d'objets suprasensibles, il se pourrait déjà qu'une profession de ce genre fût simulée... Il n'est besoin que de l'*Idée de Dieu*... Dans les choses qui peuvent être données comme un devoir à

(1) ANDRÉ CRESSON, *La Morale de Kant*, p. 131.

(2) KANT, *La Religion dans les limites de la Raison*, 4^e partie, 1^{re} section, trad. Tremesaygues, p. 133.

tous, le minimum de connaissance (il se peut qu'il y ait un Dieu) doit, au point de vue subjectif, être suffisant à lui seul ». Il n'est donc au fond question que d'agir *comme si* nous étions libres et *comme si* Dieu existait.

« La Religion du « comme si » : tel serait donc le dernier mot et telle est, à notre sens, la suprême condamnation de la doctrine kantienne concernant l'origine psychologique du phénomène religieux.

§ 5. *Les théories fidéistes et traditionalistes.*

Un livre de haute et ardente pensée, écrit par un grand génie, en une langue merveilleuse de puissance expressive et de souplesse, est une source de jouissances perpétuelles ouverte au cœur de l'humanité. Et lorsque ce livre se donne pour tâche de scruter la nature humaine et de résoudre le problème de la destinée de l'homme, il éveille du coup le plus puissant intérêt. Nul plus que Pascal n'a montré combien il est absurde, indigne de l'homme et périlleux pour lui de se désintéresser d'une telle question. Il y a, dans les fragments du livre que nous allons analyser, des trésors de remarques saisissantes et profondes qui feront les éternelles délices des psychologues et des moralistes. Ce que nous voulons examiner ici c'est le procédé épistémologique lié à un grand système concernant l'état de nature de l'homme et à une mise en œuvre des preuves de la vérité du Christianisme dans des conditions vivantes constituant moins une apologie qu'un assaut de conversion, sur une base en harmonie avec les vues de « Messieurs de Port-Royal ». On controverse sur les développements que comportait le dessein de Pascal. Les grandes lignes de son œuvre ont été nettement marquées par lui : « Première partie : Misère de l'homme sans Dieu. — Seconde partie : Félicité de l'homme avec Dieu. Autrement : Première partie : Que la nature est corrom-

pue — par la nature même. — Seconde partie : Qu'il y a un réparateur — par l'Écriture ».

Pascal nous décrit en termes poignants le contraste entre la grandeur des aspirations humaines et les misères dont est semée notre vie. C'est en prenant position dans la grande querelle religieuse de son temps et en essayant de fonder sur une conception de la nature humaine, fortement imprégnée de jansénisme, une preuve nouvelle de la nécessité et de la vérité de la religion chrétienne, que l'auteur des *Pensées* fut amené à formuler ses vues sur la question de la destinée humaine. Il convient à coup sûr de tenir compte, dans l'appréciation de la doctrine pascalienne, du caractère inachevé des écrits où elle est consignée. Il ne serait pas juste, d'ailleurs, d'identifier sur toute la ligne les idées de Pascal avec les célèbres théories de l'*Augustinus*. Si Pascal accentue la misère de l'homme, il n'oublie pas de signaler sa grandeur. Et le Christ qu'adore l'auteur du *Mystère de Jésus* est un Rédempteur mort pour tous. Cependant il paraît impossible de considérer les *Pensées* soit comme répondant à la conception vraie de la nature humaine, soit comme exprimant l'essence de la pensée chrétienne. Pascal représente, à un titre éminent, avec une originalité qui lui est propre, cette lignée de penseurs qui fondent l'édifice du christianisme sur les ruines de la nature humaine.

Pour lui, l'être humain, en qui s'éveille la pensée et que dévore une insatiable aspiration à connaître et à aimer, est naturellement « incapable de vrai et de bien ». C'est que la nature humaine est viciée dans sa constitution même, corrompue à fond, et qu'elle porte à ce titre la marque d'un désordre originel : « Voilà l'état où sont les hommes aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature; et ils sont plongés dans la misère de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature. »

Il ne s'agit pas seulement de constater les obstacles qui

peuvent empêcher la raison humaine, dans son développement historique, d'exercer toute son énergie et d'arriver à son développement complet dans tel ou tel ordre de connaissances. Il ne s'agit pas seulement de constater la faiblesse de la volonté humaine à se mouvoir dans l'ordre du bien. Il s'agit d'affirmer une impuissance foncière pour la raison d'arriver à une véritable certitude et pour la volonté d'arriver à la pratique de quelque bien.

Mettons en pleine lumière ce point caractéristique d'une psychologie dont l'originalité n'est pas toujours clairement exposée.

Suivant Pascal, notre faculté de connaître se trouve comme scindée en deux tronçons qui se rejoignent mal : la raison aux procédés discursifs qui s'exalte, « la superbe ! », au point de prétendre « juger de tout », et le cœur aux procédés instinctifs « qui a ses raisons que la raison ne connaît point ». Ces deux organes de connaissance poursuivent la vérité par des voies différentes. Ils ne sont dépourvus ni l'un ni l'autre de quelque lumière ; seulement cette lumière est voilée en quelque sorte par un rideau d'insondables ténèbres.

Le cœur, qui appréhende d'un sentiment instinctif les premiers principes et les faits de conscience, paraît moins atteint que la raison dans l'effondrement de notre nature. Mais sa clarté naturelle, sans être éteinte, se trouve comme ternie. Sa sphère d'intervention est d'ailleurs fort limitée. « Plût à Dieu que nous connussions toute chose par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a donné, au contraire, que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement. »

Quant à la raison raisonnante, elle étale à nos yeux de mille manières sa désolante impuissance. Elle est loin, en effet, d'atteindre cette idéale perfection d'ordre qui consisterait à définir tous les termes dont elle se sert et à prouver toutes ses propositions. Et il n'est pas en son pou-

voir de rattacher ses démonstrations à leurs premiers principes : faute de quoi elle tourne sur elle-même et demeure comme suspendue dans le vide.

Le vrai, sans mélange d'erreur, n'est pas d'ailleurs à la portée de nos moyens naturels de connaître. Il se présente à nous sous l'aspect d'un compromis entre deux erreurs extrêmes et contraires. Et le nœud caché de la vérité se trouve ainsi pour nous dans la synthèse, périlleuse à dégager, d'une série d'antinomies, d'un véritable système de contradictions.

Au demeurant, dans le dérèglement général qui est un des traits de notre nature, tous nos moyens de connaître sont livrés en proie aux « puissances trompeuses » dont l'homme est le perpétuel jouet.

« Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. »

Le déchaînement des passions, caractéristique de la concupiscence, trouble et altère la rectitude de notre jugement.

Notre propre intérêt est, d'autre part, « un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement ».

Et voici qu'entre en scène l'imagination. « Cette maîtresse d'erreur et de fausseté est d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours; car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. »

Quant à la volonté, qui pourrait nous être un auxiliaire en dirigeant et en fixant notre attention dans la recherche du vrai, elle est elle-même dépravée, « toute corrompue par ses sales attachements », en telle sorte que son action concourt à égarer l'intelligence.

Enfin l'amour désordonné de soi-même, tel qu'il se développe fatalement dans l'homme, engendre l'aversion

de la vérité. « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle des passions qu'il soit possible de s'imaginer : car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait l'anéantir et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres. »

Fait singulier : ce sont précisément les vérités sur lesquelles il nous importe le plus d'être fixés, comme la direction des actes humains et l'existence de Dieu, qui nous demeurent naturellement inaccessibles au premier chef. Pour ce qui regarde la direction de nos actes, « il faudrait une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens ; et ainsi il n'y en a point ». Il existe sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. » « On ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. » En ce qui concerne la connaissance naturelle de l'Être divin, « nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est ». « Incompréhensible que Dieu soit, incompréhensible qu'il ne soit pas » : telle est l'antinomie où se perd la raison.

Quant aux preuves positives de la religion chrétienne, la raison peut bien fournir des assentiments égaux ou même supérieurs à d'autres motifs allégués en sens contraire, mais sans qu'il y ait en eux assez de lumière pour asseoir une véritable certitude. « Il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison. »

L'homme est donc « naturellement incapable de savoir certainement et d'ignorer absolument ». Cependant, dans cette détresse extrême, il possède une source d'ineffable certitude : la grâce divine. « L'homme n'est qu'un sujet

plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. » « Il n'y a pas de milieu entre la charité divine et une vicieuse concupiscence. »

Voici la conclusion de Pascal : « Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile... Écoutez Dieu ». Il appartient au cœur, isolé des sens et de la raison, mais touché par la grâce divine et s'épanouissant dans la foi, de tirer l'homme de l'abîme d'aveuglement et de corruption où il est plongé. « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. »

Le caractère personnel des écrivains et l'élévation de leurs vues laissent tous ses droits à la critique de leurs œuvres. Notre admiration pour le génie de Pascal ne peut nous empêcher de montrer en quelle grave mesure la vérité naturelle et la vérité chrétienne se trouvent à la fois compromises par la doctrine pascalienne.

Demander à une foi surnaturelle la solution du problème de la certitude, c'est, à notre sens, donner congé, du même coup, à la science et à la foi : à la science en contestant qu'il y ait dans l'intelligence humaine une certitude distincte de la foi; à la foi, en éliminant d'elle un élément qui lui est nécessaire pour n'être point défigurée et pour garder le caractère d'une adhésion digne d'un être raisonnable.

La thèse de Pascal est étrangère à la grande tradition chrétienne. Celle-ci, en effet, fidèle à la doctrine si catégorique du grand apôtre, déclarant que si Dieu est invisible ses œuvres nous rendent notoire son existence, a toujours admis que l'existence de l'Être divin est un objet de connaissance accessible à la raison naturelle. D'autre part, sans confondre le savoir proprement dit avec la croyance naturelle et avec la foi surnaturelle, elle n'a jamais éliminé, même de la foi, l'élément de raison, mais n'a cessé de déclarer que l'acquiescement fiduciaire est un acquiescement raisonnable ⁽¹⁾; que nous ne pourrions pas

(1) SAINT PAUL, *Rome*, 12 : « Rationabile obsequium nostrum ».

croire si nous n'étions doués de raison ⁽¹⁾; que nous ne croirions pas les choses de foi si nous ne voyions qu'elles doivent être crues ⁽²⁾.

Précisément, au moment où Pascal s'égarait si étrangement sur ce point capital, la science chrétienne mettait sur les lèvres d'un esprit ferme, clair et pondéré par excellence, une réponse topique à cette allégation : « je ne raisonne point, parce que je veux croire et que raisonner pourrait me détourner de ma foi ». « Penser ainsi, disait Bourdaloue, c'est manquer de foi; car la foi, je dis la foi chrétienne, n'est point un pur acquiescement à croire, ni une simple soumission de l'esprit, mais un acquiescement et une soumission raisonnables... Mais comment sera-ce un acquiescement, une soumission raisonnables, si la raison n'y a point de part ⁽³⁾? »

« Une foi qui n'aurait pas la raison pour guide, dit excellemment le cardinal Mercier, mènerait au fanatisme. »
 « Une foi digne d'un être raisonnable suppose chez le croyant la connaissance que Dieu existe; la perception de cette vérité que si Dieu parle à l'humanité, sa parole est digne de foi, parce que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper; enfin, la connaissance certaine que Dieu a parlé à l'humanité... Donc, une foi digne de l'homme présuppose inévitablement plusieurs connaissances et convictions rationnelles. Cette pensée est admirablement condensée dans cette parole de saint Thomas : *Ea quæ subsunt fidei aliquis non crederet nisi videret ea esse credenda* ⁽⁴⁾. »

Autre point capital : la ruine de la nature humaine est la pierre angulaire du plan d'études des *Pensées*. Or, il y a un abîme entre la traditionnelle notion chrétienne et

(1) SAINT AUGUSTIN, *Epistola* 120, 3, *Consentius* : credere non possemus nisi rationales animas haberemus.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, IIa, IIæ, q. 1, art. 4, ad. 2. « *Ea quæ subsunt fidei aliquis non crederet nisi videret ea esse credenda.* »

(3) BOURDALOUE, *Pensées sur divers sujets de religion et de morale. Accord de la raison et de la foi.*

(4) CARDINAL MERCIER, *Critériologie générale ou Théorie générale de la Certitude*, 6^e édit., p. 138.

la conception pascalienne de cette nature. Suivant la première, l'état de nature pure doit être considéré comme possible et n'est pas inconciliable en soi avec une Providence naturelle dirigeant l'être humain par des moyens adaptés aux simples exigences de sa nature. Pour mesurer l'étendue de l'erreur de Pascal dans ce domaine, il suffit de rapprocher de la description qu'il fait de la nature humaine le passage suivant du grand théologien « en qui on entend toute l'école » saint Thomas d'Aquin : « Dieu pouvait, dès le principe, lorsqu'il forma l'homme, tirer du limon de la terre un autre homme qu'il eût laissé dans la condition de sa nature, c'est-à-dire sujet à la mort et à la souffrance et sentant en lui la lutte de la concupiscence contre la raison. Rien en cela n'eût dérogé à la nature, parce que cela découle des principes de la nature. D'autre part, cette imperfection n'aurait porté la marque ni d'une faute ni d'une peine, parce qu'elle n'aurait pas eu pour cause la volonté ⁽¹⁾ ».

Dans ces conditions, l'effort pour faire jaillir l'ordre surnaturel des exigences de la nature apparaît comme une tentative impossible. Ce que Dieu établit par sa libre volonté n'est démontrable qu'à l'aide des documents positifs où sont consignés ses desseins.

En réalité, des trois états de l'être humain tels que les envisage Pascal : la première nature humaine antérieure à la faute, la seconde nature immédiatement postérieure, et la nature à l'état de rédemption, aucun ne traduit exactement la notion vraie des états correspondants selon le Christianisme.

En ce qui concerne le premier état, bien que Pascal évite plutôt de se prononcer directement et explicitement, il est clair qu'une persistante confusion remplace dans son œuvre la distinction si lumineuse entre l'être humain considéré, d'une part, dans ses éléments constitutifs et, d'autre part, dans les éléments qui, sans rentrer dans les

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, in 2 Sent., dist. 31, 9, 1, art. 2, ad. 3.

exigences de cette constitution, la perfectionnent, soit dans l'ordre de la nature, soit au delà de cet ordre, et qui apparaissent ainsi comme des dons gratuits surajoutés aux propriétés constitutives. La perte de ces éléments n'implique nullement la dégradation de la nature humaine de son essentielle perfection.

Le second état se caractérise pour Pascal par une corruption foncière qui ruine la nature humaine, précisément au point de faire litière de ses attributs essentiels.

Et le troisième état garde à sa base la persistance de cette corruption foncière dans des conditions qui altèrent nécessairement les rapports entre la grâce et la nature.

Si Pascal, sans écraser la nature, n'eût pas laissé de tirer des profondeurs de l'être humain un vivant appel à une lumière et à une force supérieures à l'homme pour arriver, dans l'ordre de la vie morale, à une meilleure connaissance du vrai et à une pratique plus ferme du bien, il eût écrit une page vivante de psychologie expérimentale et d'histoire, et il eût mis en lumière un des aspects saillants de « l'âme humaine naturellement religieuse ».

S'il eût fait observer que, dans l'état positif de l'humanité, tel que l'envisage le Christianisme, la révélation et la grâce divines répondent éminemment en fait à cet appel naturel, tout en gardant leur caractère et leur objectif propres, il eût donné une signification remarquablement précise à cette expression : « l'âme humaine naturellement chrétienne ».

Mais alors, au lieu de tenter d'élever l'édifice du Christianisme sur les ruines de la nature humaine, il eût magnifié, sans les défigurer, les harmonies de l'ordre naturel et de l'ordre chrétien.

*
* *

La doctrine à laquelle on a donné le nom de traditionalisme a pour trait caractéristique d'identifier, de nécessité,

(1) BOURDALOUE, *Pensées sur divers sujets de religion et de morale*.

le premier anneau de la chaîne religieuse avec une révélation divine. Elle soutient que l'homme est absolument incapable d'arriver par ses seules forces à la connaissance des éléments fondamentaux de la religion et spécialement de l'existence de Dieu. Ces notions ne sont acquises d'une manière certaine par l'être humain que parce que Dieu lui-même les a révélées et que le genre humain leur donne à ce titre son adhésion. « Qui aurait connu la première vérité de l'ordre moral, l'existence de Dieu, nous dit M. de Bonald, si Dieu lui-même ne s'était révélé aux hommes, et si la société, une fois instruite de cette vérité, fondement de toute existence sociale, n'avait transmis à ses enfants, à mesure qu'ils venaient au monde, quelque connaissance de cette révélation primitive (1) ? » Ainsi le point d'émergence du phénomène religieux est de nécessité une révélation divine primitive et le devenir de ce phénomène se confond fatalement avec les vicissitudes de la tradition de cette donnée dans le monde.

La doctrine traditionaliste apparaît, dans l'histoire des systèmes concernant la vie psychique de l'humanité, comme une réaction contre la doctrine popularisée par Rousseau, en vertu de laquelle l'individu en son indépendance native se suffirait à lui-même et la société lui serait plus nuisible qu'utile. Mais la réaction est doublement outrée. A l'affirmation extrême que l'individu peut tout sans la société, elle oppose l'affirmation extrême que l'individu doit tout à la société. Elle ajoute que celle-ci ne peut tenir d'elle-même la notion de l'existence de la divinité, qu'elle doit l'avoir reçue de Dieu par voie de révélation faite à l'être humain à l'origine et transmise par la tradition.

Si la doctrine traditionaliste s'était bornée à relever la faiblesse pratique de la raison isolée du milieu social et

(1) DE BONALD, *Sur un dernier ouvrage de M. l'abbé de Lamennais*; en appendice à l'édition de Bruxelles (1829) des *Œuvres de Lamennais*, t. I, p. 646.

l'importance pratique de l'éducation sociale, elle eût mis des observations justes au service d'une thèse dont la mise en lumière n'était pas sans opportunité. Mais cette doctrine, telle que l'ont formulée ses coryphées, demeure sous le coup d'un double reproche, qui la rend également inadmissible et au point de vue naturel et au point de vue chrétien.

Au point de vue naturel, le traditionalisme déprime outre mesure les forces de la raison humaine considérée en soi.

Au point de vue chrétien, le traditionalisme fausse la notion de la révélation divine.

En étudiant le fidéisme de Pascal, nous avons insisté sur les raisons générales qui doivent, du même coup, nous faire rejeter la doctrine traditionaliste au double point de vue que nous venons de signaler.

Quant aux arguments particuliers invoqués par le traditionalisme et concernant spécialement l'origine nécessairement divine du langage humain, ils ont vieilli au point de ne plus rendre nécessaire une réfutation.

§ 6. *Les théories sociologistes. La création collective du phénomène religieux.*

Émile Durkheim est un profond penseur, un esprit original et très averti, un puissant et admirable chef d'école. Son ouvrage : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, est le couronnement de nombreux travaux parus notamment dans l'ANNÉE SOCIOLOGIQUE. Ce volume renferme, avec un essai d'explication fondamentale du phénomène religieux par le totémisme, une théorie sociologique de la connaissance, d'un haut intérêt, où abondent les aperçus originaux.

Nous consacrerons une étude spéciale au totémisme comme système ethnologique. Nous voulons examiner ici

les idées présentées par Durkheim comme novateur dans la science épistémologique au point de vue des rapports de celle-ci avec le phénomène religieux.

I — LA SOCIALISATION RADICALE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX.

Voici comment Durkheim prend position de novateur dans la question générale de la technique de la connaissance : « Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle : ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement... Elles sont comme l'ossature de l'intelligence » (1). « Jusqu'à présent, deux doctrines seulement, déclare Durkheim, ont été en présence » : l'empirisme, qui ne parvient pas à rendre compte du caractère nécessaire et universel de ces notions, et l'apriorisme, qui explique à la vérité ce caractère, mais par des données immanentes à l'esprit humain. Or, ce n'est pas expliquer le pouvoir de dépasser l'expérience que « de se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine » (2). Une nouvelle et décisive attitude doit être prise. Seule la sociologie peut la prendre : il faut admettre la genèse sociale des catégories. L'admission d'une telle origine est seule adéquate aux phénomènes à expliquer et la substitution d'un fait naturel à une imaginaire hypothèse psychologique permet seule d'observer scientifiquement ces phénomènes. En ce qui concerne le lien qui rattache à la religion la genèse des catégories, voici comment Durkheim l'envisage : « Quand on analyse méthodiquement les croyances primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre les catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion : elles sont un produit de la pensée religieuse » (3).

(1) Page 12. — (2) Page 20. — (3) Page 13.

« Les phénomènes religieux se rangent en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites... Entre ces deux ordres de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement ⁽¹⁾. » On peut définir le rite qu'après avoir défini la croyance, parce que « c'est dans celle-ci que l'objet du rite est exprimé ». Toutes les croyances religieuses connues supposent une classification des choses en « deux genres ». « La division du monde en deux domaines comprenant l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait significatif de la pensée religieuse. » « Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre. » « Les énergies qui jouent dans l'une ne sont pas celles qui se rencontrent dans l'autre avec quelques degrés en plus; elles sont d'une autre nature. Suivant les religions, cette opposition a été conçue de différentes manières... Mais si les formes du contraste sont variables, le fait même du contraste est universel. » « Ce n'est pas à dire cependant qu'un être ne puisse jamais passer d'un de ces mondes dans l'autre : mais la manière dont ce passage se produit, quand il a lieu, met en évidence la dualité essentielle des deux règnes. Il implique, en effet, une véritable métamorphose. C'est ce que démontrent notamment les rites de l'initiation tels qu'ils sont pratiqués dans une multitude de peuples. » « L'hétérogénéité est même telle qu'elle dégénère souvent en antagonisme. »

« Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. »

« L'ensemble des croyances et des rites correspondants

(1) Pages 50 ss

constitue une religion. » Voici en quels termes doit se poser le problème qui domine nécessairement la science des religions : « Quand on croit que les êtres sacrés ne se distinguent des autres que par l'intensité plus grande des pouvoirs qui leur sont attribués, la question de savoir comment les hommes ont pu en avoir l'idée est assez simple : il suffit de rechercher quelles sont les forces qui, par leur exceptionnelle énergie, ont pu frapper assez vivement l'esprit humain pour inspirer des sentiments religieux. Mais si, comme nous avons essayé de l'établir, les choses sacrées diffèrent en nature des choses profanes, si elles sont d'une autre essence, le problème est autrement complexe. Car il faut se demander alors ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer une dualité aussi radicale. »

Ici s'offrent à nous deux ordres de faits composés de croyances et de rites : la magie et la religion. « Voici comment, abstraction faite d'autres éléments de différenciation, on peut tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines : « Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires... Elles ne sont pas seulement admises à titre individuel par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité... Nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église ⁽¹⁾ ». « Une Église, ce n'est pas seulement une confrérie sacerdotale, c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres ». Toute communauté de ce genre fait normalement défaut « à la magie... *Il n'existe pas d'Église magique* ». Dans ces conditions, nous dit Durkheim, on arrive à poser la définition suivante : *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives*

(1) Pages 60 ss.

à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le premier élément indique l'objet de la religion qui est d'élever l'homme au-dessus de lui-même, de le faire vivre dans un monde supérieur à celui des spontanéités individuelles, dans le monde des choses sacrées. Le second élément « n'est pas moins essentiel que le premier; car en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective (1) ».

« C'est par là, ajoute Durkeim dans une note, que notre définition présente rejoint celle que nous avons proposée jadis dans l'*Année sociologique*. Dans ce dernier travail, nous définissions exclusivement les croyances religieuses par leur caractère obligatoire; mais cette obligation vient évidemment, et nous le montrerons, de ce que ces croyances sont la chose d'un groupe qui les impose à ses membres (2). » C'est pourquoi, posant la question de savoir « si la religion extérieure et publique n'est que le développement d'une religion intérieure et personnelle qui serait le fait primitif, ou bien si, au contraire, la seconde ne serait que le prolongement de la première à l'intérieur des consciences individuelles », Durkeim n'hésite pas à répondre que « le culte individuel, loin d'être le germe du culte collectif, n'est que celui-ci approprié aux besoins personnels de l'individu (3). »

La société est « un système de forces agissantes (4) ». La force proprement et primordialement génératrice du phénomène religieux, c'est en réalité la force sociale. « La société dispose, en effet, d'une puissance créatrice qu'aucun être observable ne peut égaler... (5) » La pensée sociale, à cause de l'autorité impérative qui est en elle, a une efficacité que ne saurait avoir la pensée individuelle (6).

« Le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît

(1) Page 65. — (2) Page 257. — (3) Page 638. — (4) Page 637.

comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes, avec lesquelles nous sommes en rapport... Les sentiments qu'elles nous inspirent diffèrent en nature de ceux que nous avons pour de simples choses sensibles... Tant que l'imagination religieuse n'est pas venue métamorphoser celles-ci, nous n'avons pour elles rien qui ressemble à du respect et elles n'ont rien de ce qu'il faut pour nous élever au-dessus de nous-mêmes. Les représentations qui les expriment nous apparaissent donc comme très différentes de celles qui éveillent en nous les influences collectives. Les unes et les autres forment dans notre conscience « deux cercles d'états mentaux distincts et séparés » « auxquels correspondent, d'un côté, le monde des choses profanes et, de l'autre, celui des choses sacrées (1).

» Or, il y a des circonstances où cette action reconfortante et vivifiante de la Société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces (2). » « C'est dans ces milieux sociaux effervescent, et de cette effervescence même, que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, ajoute Durkheim, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est, presque tout entière, concentrée dans les moments où se tiennent les assemblées (3).

» D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin : car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles (4). Un dieu, ce n'est seulement une autorité dont nous dépendons, c'est aussi une force sur laquelle s'appuie notre force (5). »

(1) Page 303. — (2) Page 300. — (3) Page 313. — (4) Page 295. — (5) Page 299.

« Au reste, tant dans le présent que dans l'histoire, nous voyons sans cesse la société créer de toutes pièces des choses sacrées. » Nous pouvons saisir à l'œuvre « l'appétitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux ⁽¹⁾. Tous ces faits permettent d'entrevoir comment la société « peut éveiller chez ses membres l'idée qu'il existe en dehors d'eux des forces qui les dominent et en même temps les soutiennent, c'est-à-dire en somme des forces religieuses ⁽²⁾ ».

Les forces religieuses « nous apparaissent d'ailleurs dans l'histoire avec un double caractère : elles sont psychiques en même temps que matérielles ». C'est grâce à cette double nature que la religion a pu être comme « la matrice où se sont élaborés tous les principaux germes de la civilisation humaine ». « Parce qu'elle s'est trouvée envelopper en elle la réalité tout entière, l'univers physique aussi bien que l'univers moral; les forces qui meuvent les corps comme celles qui meuvent les esprits ont été conçues sous forme religieuse » ⁽³⁾.

II. — LA CRITIQUE DU SOCIOLOGISME.

Les rapports entre l'élément individuel et l'élément social sont souvent mal saisis. Un individualisme sans mesure et un sociologisme à outrance entrent ici trop souvent et fort bruyamment en antagonisme. En vue d'éviter les écueils où ils se heurtent, quelques observations fondamentales paraissent nécessaires.

Les êtres qui composent l'humanité se présentent à nous comme formant autant de centres énergétiques physiquement séparés, comme respectivement doués de cette vie psychique supérieure caractérisée par la possession au moins virtuelle de la raison et comme constituant à ce dernier titre des personnes.

Ils sont doués d'un élément fondamental commun : la nature humaine. En même temps ils sont dotés de nom-

(1) Pages 304-305. — (2) Page 306. — (3) Page 319.

breux éléments individualisateurs qui les différencient et qui donnent à chacun d'eux une physionomie propre. C'est la variété individuelle dans l'unité spécifique.

Ainsi constitués, ces êtres trouvent à la fois dans la vie sociale une extension de leurs rapports et un auxiliaire approprié à leur développement. L'importance de cet auxiliaire est capitale, non seulement au point de vue de la fonction éducative qui doit concourir, en effet, à faire sortir, *educere*, l'être humain de l'état de faiblesse et de dénûment où il se trouve au commencement de la vie, mais encore au point de vue de la fonction procurative de multiples biens de sauvegarde et d'accroissement auxquels l'homme peut aspirer légitimement en vertu de sa nature et que l'isolement ne pourrait lui ménager.

Quelle est donc l'économie vraie des rapports entre les centres d'énergie individuelle et les foyers d'interaction sociale? En traitant de la civilisation et des formes élémentaires du phénomène religieux nous avons montré comment l'engagement des individus dans les liens sociaux n'absorbe ni ne supprime leur personnalité ni la fécondité de l'action individuelle comme facteur de progrès. Nous avons signalé combien il importe dans l'ordre de la genèse initiale des phénomènes psychiques de ne pas annihiler ou minimiser le rôle de l'individu tel que peut nous le faire saisir une exacte psychologie expérimentale. Nous croyons avoir mis en pleine lumière ces points qui frappent au cœur les théories de Durkeim dans ce qu'elles ont de manifestation outré, et qui doivent faire écarter la thèse novatrice de l'auteur sur la « socialisation » des catégories.

En elles-mêmes les données fondamentales qui concourent à déterminer le jaillissement de ces phénomènes, spécialement la notion de causalité et la conscience des besoins humains, n'exigent nullement une sorte d'assomption collective pour exercer une action efficace sur la mentalité humaine. Et l'individu, de son côté, ne doit pas nécessairement être élevé au-dessus de lui-même par une

telle assumption pour réagir à suffisance sur ces éléments. La facilité relative avec laquelle s'accomplissent naturellement les actes individuels de perception et de conscience au cours de la vie humaine et l'évidence naturelle qui peut accompagner leurs résultats ne rendent pas indispensable en soi une intervention collective.

Si le concours des deux facteurs que nous venons de signaler produit des effets généralement les mêmes partout, il faut voir dans de tels faits généraux une concordance naturelle; on ne doit pas fatalement y signaler un produit de collectivité. Ceci peut et doit être constaté sans méconnaître la puissance qui s'attache à la fonction sociale.

On peut reconnaître toute l'importance de l'enseignement. Il convient cependant de ne pas oublier que son office propre est de donner l'éveil à l'intelligence individuelle afin que celle-ci s'assimile par un travail propre ce qui lui est suggéré.

On peut observer qu'un grand nombre de notions, de pratiques, d'institutions revêtent naturellement une physionomie sociale. On peut admettre la puissance et l'autorité spéciales qui s'attachent à un assentiment général et à une communication collective. Ce ne sont pas là des raisons pour créer un « règne social » où l'on fasse sombrer l'individualité dans la grégarité et où l'impératif de la collectivité se substitue radicalement à l'impératif de la conscience et de la raison.

Nous avons remarqué que c'est dans le domaine social que le culte revêt ses formes les plus riches et les plus variées, et nous avons observé comment le phénomène religieux s'engrène puissamment dans tous les rouages sociaux. Aux harmonies entre la religion individuelle et la religion sociale, Durkheim substitue un système où le phénomène religieux est une création exclusive de la collectivité comme telle, et où le culte personnel n'est qu'une gymnastique individuelle du culte collectif.

Ce n'est pas tout : comme mode initial de détermination de ce phénomène, Durkheim signale l'état dans lequel se trouvent les hommes quand, par suite d'une effervescence collective, ils se croient transportés dans un monde entièrement différent de celui qu'ils ont sous les yeux. Que si on lui fait remarquer que dans ces conditions il devient difficile de considérer la religion comme autre chose que le produit de quelque exaltation sociale, voire d'un certain délire ochlocratique, Durkheim répond qu'il s'agit ici d'un délire *bien fondé* ⁽¹⁾, en ce sens que les images dont il est fait correspondent à quelque chose de réel, mais socialement idéalisé. « Ce n'est donc pas un délire proprement dit : car les idées qui s'objectivent ainsi sont fondées, non pas sans doute dans la nature des choses matérielles sur lesquelles elles se greffent, mais dans la nature de la société. » Et c'est là aussi sans doute que ces idées puiseront la part de vérité — s'il peut en exister une — qu'elles pourront se croire dans le cas de revendiquer!

Ce n'est pas tout encore. Il restait à Durkheim de franchir une dernière étape extrême et à représenter la société comme étant en principe à ses membres ce qu'une divinité est à ses fidèles et comme s'érigeant en dieu et créant des dieux. L'auteur, comme nous l'avons vu, n'y manque point, et c'est par cette apothéose qu'il couronne l'exaltation de la société comme créatrice de la distinction entre le sacré et le profane et comme génératrice du divin dans l'humanité. Comme d'ailleurs l'État est le représentant autorisé de la société, nous ne sommes pas loin, ce semble, de l'absolutisme théocratique de la puissance étatique. On peut à la vérité se prévaloir ici de la distinction entre l'État pouvoir et l'État nation. Mais, dans la doctrine de Durkheim, il semble bien qu'au point de vue de la genèse du phénomène religieux, on n'ait le choix qu'entre l'action gouvernementale ou l'action populaire, à moins qu'on n'accepte le cumul de l'une et de l'autre.

(1) Pages 324 ss

Malgré la gravité de tant de justes reproches qu'il faut adresser au sociologisme dans la question que nous avons examinée, il ne serait pas équitable à notre sens de méconnaître les éminents services rendus par Durkheim et par son école à la science de la vie humaine intégrale, grâce à la mise en lumière du facteur social dans cette vie. Et il importe de reconnaître, même au point de vue spécial qui nous occupe, que nul n'a tenu à signaler plus énergiquement que le grand sociologue l'importance de la religion dans la vie de l'humanité et la nécessité de conserver à ce facteur sa réalité.

Voici comment il s'exprime : « Il est inadmissible que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur est nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière si durable les consciences humaines?... On doit même se demander si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété... Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite (1) »?

CHAPITRE V.

L'ETHNOLOGIE PRIMORDIALE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX. L'APPARITION PREMIÈRE DE CE PHÉNOMÈNE CHEZ LES PRIMITIFS.

ART. 1. — L'aspect initial du problème à résoudre.

Celui qui veut se rendre compte de l'apparition première du phénomène religieux chez les primitifs ne doit pas perdre de vue ces trois points que nous avons déjà essayé d'élucider : ce qu'est le phénomène religieux ; quelles sont ses assises générales dans la nature humaine ; quelle est la

(1) *Op. cit.*, p. 99

mentalité spéciale des populations de culture rudimentaire.

Et d'abord il importe de distinguer le phénomène religieux de ce qui n'est pas lui. Le critérium à adopter est celui que nous avons indiqué en définissant liminairement la religion.

En ce qui concerne les assises du phénomène religieux, c'est sans doute dans l'ordre de quelques notions simples et d'expérience pratique, de quelques tendances fondamentales de la nature humaine et de leur application à des faits propres à éveiller dans l'être humain l'idée et le sentiment d'une puissance suprême dont l'homme relève jusqu'à l'adoration, qu'est normalement appelé à se produire le fait dont nous recherchons la genèse naturelle.

Cependant, malgré ces attaches profondes avec la nature humaine, la formation positive du phénomène religieux se trouve manifestement subordonnée à la mentalité spéciale de ceux en qui ce phénomène doit s'actualiser. En d'autres termes, il est nécessaire d'observer comment peut fonctionner et fonctionne en réalité, sur le terrain religieux, l'application de l'énergétique propre à la mentalité des primitifs.

Or, la caractéristique générale de l'énergie naturelle des primitifs, telle qu'elle se dégage des constats les plus nombreux et les plus notoires, — nous consacrerons à cette caractéristique une étude spéciale, — nous montre dans le phénomène religieux la résultante naturelle de deux facteurs diversement combinés : une énergie rationnelle rudimentaire, une énergie sensible et imaginative de tournure distincte.

La part considérable éventuellement prise dans la formation du phénomène religieux par ce dernier facteur nous explique comment s'accusent certains caractères de ce phénomène chez les primitifs.

La part que prend à la même formation le premier facteur nous fait saisir ce qu'il peut y avoir d'élémentairement rationnel dans ce phénomène.

Les conditions variables dans lesquelles les deux facteurs peuvent, dans les divers groupes, se combiner et s'approprier aux développements de l'état social, nous mettent sur la voie de la diversité que peut revêtir le phénomène religieux au sein des diverses catégories de primitifs, sans préjuger d'ailleurs les autres causes de différenciation qui peuvent intervenir.

Chez les peuples primitifs, la vie psychique est simple sans doute et les objets auxquels elle peut s'étendre sont relativement peu nombreux. Mais il ne résulte pas de là que cette vie ingénue ne franchisse pas le seuil de la connaissance inconsciente et ne s'exerce pas dans l'ordre des faits manifestatifs d'une activité vraiment humaine. C'est d'ailleurs une erreur de se figurer que pour arriver à une connaissance élémentaire suffisante d'une Puissance divine il soit nécessaire de se livrer à de subtiles investigations philosophiques. C'est là confondre l'ordre des connaissances scientifiquement réfléchies, scrutées dans leurs derniers fondements, avec l'ordre des connaissances notoires directes qui servent précisément de base à l'élucidation et à la critique scientifique.

En réalité il est constant, d'une part, que se manifeste, dans les milieux de culture inférieure, une raison élémentaire qui, s'appliquant au spectacle de la nature et de la vie, s'exerçant dans l'ordre de la causalité des choses et de la dépendance des êtres, se développant sous l'empire des responsabilités que peut éveiller quelque conscience du bien et du mal et sous l'aiguillon de ce besoin d'une suprême assistance qui surgit pour l'homme en tant de circonstances de la vie, peut donner naissance à un ensemble de phénomènes caractéristiques de l'élément religieux fondamental. Il est constant, d'autre part, que s'accusent d'étranges déformations de ce phénomène, des aberrations comportant des degrés divers, lesquels semblent ne laisser subsister parfois qu'une étincelle de religion. Ceux qui ont étudié de plus près et avec le plus de conscience l'état d'esprit des populations de culture rudimentaire à ce point

de vue, ont souvent été frappés du mélange de sentiments religieux foncièrement vrais et de singularités déconcertantes dans cet ordre. De la distinction ainsi observée entre l'élément fondamentalement religieux et l'élément grossièrement superstitieux greffé sur lui résulte une vive lumière touchant la conception du monde divin chez les primitifs.

On comprend que dans l'ordre de l'explication des choses il y ait des points plus ou moins accessibles à une mentalité rudimentaire. Le phénomène religieux nous amène précisément à faire des distinctions souvent trop peu mises en relief et dont l'oubli est une source de beaucoup de méprises.

S'agit-il de saisir l'existence de quelque divinité de caractère suprême? Ce point ne paraît nullement inaccessible aux mentalités rudimentaires, lorsqu'on se représente dans leur réalité ce que nous avons cru pouvoir appeler les assises du phénomène religieux, et la réaction élémentaire que le primitif peut opérer sur elles. Les faits d'ailleurs sont là pour nous fournir une preuve décisive. « Il a existé dans l'antiquité, dit Tylor, et il existe encore bien des peuples sauvages ou barbares qui se sont fait d'un dieu suprême une idée telle qu'ils ont pu y arriver par eux-mêmes sans le secours de nations plus civilisées (1). »

S'agit-il de la nature de cet Être divin et des formes sous lesquelles on peut le représenter? L'explication, délicate déjà pour les esprits cultivés, est bien plus malaisée encore pour une intelligence rudimentaire. Les divergences et les aberrations s'accroissent et l'imagination peut aisément primer la raison.

S'agit-il des rapports entre les êtres humains et la divinité? A part l'élément le plus fondamental et le plus immédiat, les divergences et les aberrations s'accroissent encore.

S'agit-il d'aborder les explications les plus lointaines des choses, comme les questions d'origine première du monde

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 435.

physique, du monde humain, du monde divin? On verra l'imagination des primitifs se donner toute carrière et se perdre souvent dans le merveilleux le plus fantastique.

C'est qu'en effet autre chose est tiré du spectacle des existences et des activités avec lesquelles on entre directement en contact, les conséquences générales qui peuvent résulter de l'observation de leur caractère; autre chose essayer sans boussole des voyages lointains sur la mer de la spéculation.

Éternel écueil de l'esprit humain! Une étincelle de vérité le frappe et il se croit aussitôt en possession de la vérité intégrale. Et il s'avance, prenant pour seul guide cette partielle lumière, sans s'éclairer à d'autres foyers qui peuvent et qui devraient illuminer sa marche. Mythisme, magicisme, manisme, naturisme, animisme, totémisme, tabouisme, il y a dans tous ces systèmes des constatations intéressantes et qui à certains égards ont leur portée. Tous sont pourtant marqués au coin d'un exclusivisme idéaliste et arbitraire. En même temps la plupart trahissent un préjugé initial consistant à considérer la religion comme le produit d'un facteur purement illusoire, germe de toutes les aberrations qui iront se développant jusqu'au moment où, l'illusion se trouvant fondamentalement dissipée, la religion n'aura plus où prendre pied. Si ce préjugé était la seule méprise qui viciât les théories dont nous allons parler, il ne serait pas trop difficile de la réduire à sa juste valeur. Car, enfin, de ce que certaines manifestations de la vie religieuse de l'humanité seraient radicalement et complètement erronées à un moment donné, il n'en résulterait nullement que des manifestations de ce même phénomène pleinement conformes à la raison ne pourraient ultérieurement se produire. Et les partisans de l'abolition fatale et graduelle du phénomène religieux dans l'humanité en seraient pour leurs frais de préjugés inconsidérés. Mais l'aberration est bien plus profonde et bien plus étendue, et elle a jeté l'ethnologie des religions dans des voies telle-

ment erronées qu'une réforme est devenue nécessaire dans l'intérêt de la science.

Nous voudrions entreprendre scientifiquement cette réforme en traitant d'abord d'une manière que nous croyons approfondie des mythes et légendes et de la magie, puis en examinant dans leur ensemble les autres clefs, que d'aucuns représentent comme ouvrant l'accès à une explication première et adéquate des origines du phénomène religieux dans la vie de l'humanité.

ART. 2. — **Les systèmes préconisés pour la solution.**

§ 1. *Les mythes et légendes.*

Le mythisme occupe une place à part dans l'ensemble des systèmes qu'a fait éclore le problème de la genèse de la religion. Son trait caractéristique est de considérer les mythes, antiques récits où l'imagination s'est donné carrière, comme présidant à l'origine et même comme constituant la propre substance du phénomène religieux.

Les récits que les hommes se transmettent d'âge en âge jouent un rôle considérable dans la vie de l'humanité. Infiniment variés quant à leur teneur, leur économie se présente à nous, à un point de vue général, comme répondant aux diverses tendances fondamentales de l'esprit humain. Les uns, comme les récits historiques, sont une forme de la transmission du vrai. D'autres, comme les récits moraux adaptés à un enseignement social, peuvent apparaître comme une forme de la propagation du bien. D'autres encore, comme les récits poétiques, sont plutôt appareillés à la communication du beau.

1. *La définition du mythe et de la légende.*

La définition du mythe et celle de la légende ont donné lieu à d'innombrables variantes, chaque auteur paraissant vivement préoccupé de mettre en relief dans sa caractéristique les éléments dont il est amené à se servir au cours

de ses travaux. La fantaisie et l'arbitraire ne semblent pouvoir être ici évités qu'en prenant pour point de départ un terme de comparaison solide, incontestable, et en marquant en quoi le mythe s'en différencie nettement.

Ce point de départ réside, à notre sens, dans les notions de science et d'histoire. La science est la recherche de ce que sont les choses dans leur teneur propre et dans leurs rapports. L'histoire est l'exposé des événements dans leur réalité objective et dans leur connexion évolutive. L'une et l'autre s'attachent à féconder le domaine du vrai à l'aide de ces sources éprouvées de nos connaissances : l'expérience, le témoignage, la raison.

Le mythe est un récit, de créance traditionnelle, où l'imagination inventive se manifeste comme faisant office de connaissance objective.

Deux éléments composent cette définition et assurent lumineusement son adéquation : L'un met en relief le caractère foncier du mythe, celui qui le différencie radicalement de l'histoire et, en général, de toute science. Le mythe est un récit où l'imagination inventive fait fonction de connaissance objective. L'autre met en relief le caractère formel du récit mythique, celui qui le distingue du simple conte imaginé et raconté, sans que le récit revête la physionomie d'une croyance et qu'on y attache un titre de tradition. Le mythe est un récit coulé en forme de croyance traditionnelle.

Aussi longtemps qu'il ne s'agit pas d'un récit traditionnel; lorsque, par exemple, la verve du conteur fait toute la substance de ce qu'il raconte, il n'y a pas lieu de parler de mythe constitué.

Aussi longtemps qu'un récit, fût-il traditionnel, n'est pas objet de croyance, il ne peut davantage, à proprement parler, être question de mythe.

Enfin, aussi longtemps que dans un récit, fût-il traditionnel et objet de croyance, nous ne nous trouvons pas en présence de l'imagination faisant fonction de connaissance

objective, la dénomination de mythe n'a pas de raison d'être. Il peut y avoir, en effet, des croyances raisonnables fondées sur une tradition autorisée, qu'il serait absurde de confondre avec les mythes.

Faut-il comprendre dans la définition du mythe quelque détermination de l'objet sur lequel il peut porter ou de la fin qu'il a en vue? L'ancienne acception se prêtait mieux que la conception moderne à une telle détermination. Alors que le vieux mot de « mythologie » servait surtout à désigner les récits fabuleux qui formaient la base de la religion et de ses pratiques, la science moderne est portée à comprendre sous cette dénomination générale, pour en faire une étude d'ensemble, toutes choses de la terre et du ciel en tant qu'elles peuvent être l'objet de récits imaginaires passés à l'état de croyances traditionnelles, quel que soit le but de ces fictions. Cependant elle conserve par excellence le nom de mythes aux récits d'imagination et de tradition qui ont trait à l'origine, à l'explication primordiale et à la lointaine évolution des hommes et des choses.

Sans encombrer notre définition d'éléments qui s'harmoniseraient peu avec la plasticité de la notion actuelle, nous concilierons toutes choses en consacrant un examen spécial à la classification des mythes, principalement au point de vue de leur objet, et à l'économie fondamentale dans la vie humaine de l'activité qui les produit.

La notion de légende est apparentée à la notion de mythe. Elle ne se confond cependant pas complètement avec cette dernière notion en terminologie rigoureuse. La légende se distingue du mythe pur en ce qu'elle est un récit qui conserve quelques points d'attache à la réalité, encore qu'il se donne toute latitude de broder sur eux à fantaisie. On comprend dans ces conditions qu'il y ait des degrés dans la légende suivant le nombre et l'étendue des points d'attache qu'elle garde ainsi avec la réalité. Ce qui constitue en tout cas son essence, c'est la manipulation

indéfinie de ces éléments par une imagination débridée, en telle sorte que les quelques faits de connaissance objective apparaissent le plus souvent comme des épaves perdues dans une mer de fantaisie.

Tout en gardant, si l'on veut, au terme mythe une signification générale, — qui a ses avantages au point de vue de l'exposition des faits sous les aspects généraux, — il convient donc de maintenir la différence entre le mythe pur qui, en tant qu'essai de réponse à un problème, apparaît sur toute la ligne comme un produit de l'imagination, et la légende qui, dans sa fougue inventive, conserve en une mesure variable des vestiges de connaissance objective.

En même temps qu'elles mettent en lumière les éléments constitutifs de la légende et du mythe, les définitions que nous avons formulées nous fournissent le critère qui nous permet de les distinguer de tout ce qui n'est pas eux. La distinction s'accuse surtout pour nous au contraste que fait naître le rapprochement entre un récit donné de créance traditionnelle et les résultats que nous pouvons puiser aux sources objectives de nos connaissances, c'est-à-dire dans l'expérience dûment constatée, dans le témoignage dûment autorisé et dans l'énergie de la raison intuitive et déductive en son lumineux rayonnement.

2. *L'origine de l'activité mythogène.*

De même que la définition des mythes et légendes a donné lieu à des controverses sans fin, leur origine a fait surgir des dissertations à perte de vue. La genèse de ce phénomène n'a pourtant rien de formidablement obscur pour nous lorsque nous la soumettons à une investigation méthodique et que nous portons successivement notre attention sur quelques points d'observation expérimentale. Voici ces points :

Premier fait d'observation expérimentale : Le désir de

connaître est une inclination fondamentale de l'être humain à tous les degrés de civilisation; et cette curiosité ne s'arrête pas à l'aspect le plus simple et le plus proche des objets de connaissance : elle est vivement portée à rechercher ce que sont ces objets, quels rapports ils soutiennent, ce qu'ils deviennent, quelles explications se rattachent aux questions de comment et de pourquoi que se pose naturellement l'esprit humain.

Second fait d'observation expérimentale : Ces questions si naturelles et si vivantes dans l'esprit humain sont loin d'être toutes pour lui d'un accès également aisé. Il se fait ainsi que des problèmes d'un aspect lointain et d'une solution relativement difficile, comme ceux de l'origine, de la condition et de l'évolution primordiale des hommes et des choses, s'agitent et se pressent au seuil de la mentalité humaine.

Troisième fait d'observation expérimentale : Dans la voie des satisfactions recherchées par la tendance naturelle que nous venons de signaler, le jeu d'une sensibilité facilement impressionnable et d'une imagination vive se mêle, chez l'être humain, au fonctionnement d'une raison élémentaire, très saisissable en ses procédés, mais sujette en fait à de multiples défaillances. Et il saute aux yeux que moins les questions à résoudre sont de facile accès et, de même, moins se trouvent être évoluées et averties les intelligences qui s'y appliquent, plus les méprises, les confusions, les erreurs peuvent se multiplier. On peut d'ailleurs constater qu'il n'y a pas que les esprits peu avertis qui, en bien des matières, préfèrent imaginer que douter, et inventer que reconnaître leur ignorance. Nous touchons ici aux sources psychologiques immédiates de la formation des mythes et légendes.

Un quatrième fait d'observation expérimentale nous conduit aux sources sociales de l'activité mythogène. Considérons les échanges de vues et les combinaisons diverses

qui se produisent naturellement dans la vie sociale entre les êtres doués de la mentalité que nous venons de caractériser, gravitant autour de l'objet que nous avons signalé, objet qui comprend à titre principal, ainsi que nous l'avons remarqué, les questions lointaines et ardues d'origine, d'explication et d'évolution primordiale des hommes et des choses. Deux cas peuvent se présenter :

Le premier est le cas où sur le point où va se concentrer l'activité mentale humaine, aucune connaissance objective, aucune documentation sûre, aucun témoignage autorisé n'existe comme base d'opération. L'imagination individuelle et sa fermentation collective peuvent alors se donner pleine carrière. Dans ces conditions on verra facilement surgir tantôt le produit réfléchi d'une individualité prompte à mettre en avant telle ou telle conception imaginée par elle, tantôt quelque création spontanée du génie populaire, incarnant les préoccupations et les aspirations de ce génie. Des récits de formation imaginaire se feront jour ainsi, sommaires d'abord, plus largement élaborés dans la suite, et qui, reproduits successivement, pourront revêtir peu à peu le caractère de croyance traditionnelle.

Le second cas est celui où existe, au point de départ de l'activité mythogène, quelque documentation solide ou ferme témoignage. Il pourra alors arriver que cette donnée positive persiste et subisse seulement certaines modifications dues au fonctionnement de l'imagination inventive, individuelle ou collective. C'est ici qu'apparaît proprement la légende. Ce qui la distingue, en effet, c'est qu'elle garde quelque point d'attache saisissable avec la réalité, tout en brochant à fantaisie pour le reste sur un thème déterminé.

Il pourra aussi advenir que sous la poussée de l'activité imaginative la donnée positive disparaisse ou se transforme au point de devenir méconnaissable. Nous tombons alors dans le mythe pur supplantant complètement

la réalité et préparant sur ses ruines l'avènement d'une croyance à laquelle le temps donnera une physionomie traditionnelle.

Reste à expliquer l'intensité extraordinaire de l'attachement que peut déterminer le mythe dans la mentalité des hommes. Elle doit être examinée non seulement à la lumière de l'attrait spécial que peuvent éveiller des récits mythiques et légendaires, — nous insisterons bientôt sur ce point, — mais à la lumière du rôle naturel que joue le témoignage comme moyen de communication entre les hommes. On a justement remarqué que la foi au témoignage est essentiellement liée aux exigences élémentaires de la vie commune, le lien social ne pouvant subsister sans une certaine foi mutuelle entre les hommes quant à la communication réciproque de la vérité. Le fonctionnement de témoignage humain comme organe de vérité est sans doute subordonné à des garanties de sécurité concernant notamment la science du témoin et sa véracité. Mais lorsqu'il s'agit d'un fait qui répond à quelque question intéressant vivement, à tel ou tel titre, l'esprit humain, et que le témoignage qui le concerne se présente sous forme de donnée universelle immémorialement admise, on saisit comment des éléments externes de persuasion, défectueux en eux-mêmes, peuvent primer les garanties objectives de sécurité, comment l'assentiment individuel peut se fondre en quelque sorte dans l'acquiescement général et s'y cantonner comme dans une tour inaccessible à tous efforts de persuasion contraires. Tel est le fondement de ce qu'on peut appeler l'imperméabilité remarquable des mythes et légendes à la critique.

3. La classification des mythes et légendes.

Le fouillis des mythes et légendes paraît si inextricable aux ethnologues, que les plus éminents d'entre ces derniers considèrent une classification systématique des documents mythiques et légendaires comme « téméraire

ou tout au moins prématurée ». Nous voudrions nous exercer un instant à cette tâche aventureuse, non pour épuiser tous les éléments à élucider, mais pour signaler les aspects divers de la question et pour indiquer les grandes lignes entre lesquelles il ne semble pas trop difficile, à notre sens, de ranger les matériaux accumulés par l'énergie mythogène.

Commençons par reconnaître que les mythes et légendes peuvent donner lieu à des classifications fort différentes suivant la diversité des aspects sous lesquels on entend les envisager.

Une première grande division se présente à nous. Elle classe les mythes suivant leur affinité avec les tendances fondamentales de l'esprit humain.

A ce point de vue tout à fait général il y a des mythes d'ordre récréatif, s'attachant surtout par leur artifice à intéresser, à émouvoir, à charmer : ce sont des véhicules de la jouissance esthétique.

Il y a des mythes de portée pratique, qui tendent surtout à imprimer aux actes humains une direction : ce sont des auxiliaires de la morale en action.

Il y a des mythes d'ordre essentiellement explicatif qui visent à combler les lacunes du savoir humain : ce sont les grossiers précurseurs ou, si l'on veut, les substituts naïfs de la science.

Ces offices ne sont pas sans doute séparés par des cloisons étanches. Leur économie respective peut se combiner ou être cumulée. Mais la distinction est nettement saisissable dans ses lignes générales et elle peut servir de base à une solide division : car elle caractérise à la fois les procédés par leur fin principale et par la manière dont ils donnent satisfaction aux aspirations, à la fois foncières et nettement distinctes, de l'esprit humain.

Les mythes d'ordre récréatif sont d'une plasticité universelle et comportent toutes les divisions que comprennent la poésie et le roman.

Les mythes d'ordre pratique ou éducatif peuvent être rangés dans les grandes divisions que renferme la morale.

Les mythes d'ordre explicatif qui doivent nous occuper spécialement ici s'attachent à répondre, d'une manière appropriée à un état mental rudimentaire, c'est-à-dire où les procédés imaginatifs peuvent primer et absorber les procédés d'observation et de raison, à ces questions aussi vieilles que le monde : — comment ? pourquoi ? — qui se posent invinciblement, dans des conditions diverses, à toute intelligence quelque peu éveillée, et cela à tous les degrés de civilisation, comme nous l'avons déjà fait observer avec Tylor.

Au point de vue de l'objet qu'ils concernent, les mythes explicatifs comportent une grande division ayant pour base la distinction fondamentale entre ces trois mondes que le savoir humain interroge et s'efforce d'embrasser : le monde physique ou la nature proprement dite; le monde humain, auquel on peut rattacher, à titre de survivance, le monde des mânes, et le monde divin, autour duquel gravite le monde des génies.

Et dans les explications relatives à chacun de ces mondes, on peut se placer à un double point de vue : au point de vue génétique, concernant l'origine première et l'évolution fondamentale des êtres et des choses, et au point de vue descriptif ou évolutif secondaire, concernant la condition ultérieure de ces éléments. Sur le fondement de ces distinctions on peut classer les mythes, d'une part, en cosmogoniques, anthropogoniques et théogoniques; d'autre part, en cosmologiques, anthropologiques et théologiques, en conservant aux divers éléments mythiques leur gravitation naturelle, en notant au besoin leurs compénétrations et leurs interactions, en discernant les divers stades qu'ils peuvent parcourir et en remarquant éventuellement les principaux centres autour desquels viennent se ranger les fantaisies de surcroît, qui ne manquent point, et qui forment, comme dans beaucoup de classi-

fications, ce qu'on appelle des groupes aberrants. Populaires dans les paysanneries, héroïques parfois dans des essais d'envergure épique, les contes vont se développant de mille manières, en tout ordre de relations.

Il n'est pas d'ailleurs trop malaisé, sans faire œuvre de logique abstraite, d'adopter dans des sphères dont nous venons de parler, des subdivisions pertinentes en ordre objectif, historique et géographique, et de remarquer en même temps, dans l'ensemble mythique, la part des éléments qui touchent à la religion proprement dite.

4. *La conservation, la transformation, la diffusion et la ritualisation des mythes et légendes.*

Une fois formés et passés à l'état de créance traditionnelle, les récits mythiques et légendaires se conservent généralement avec une étonnante persistance, du moins dans leurs éléments saillants les plus caractéristiques, et cela à travers des états sociaux souvent fort divers.

La puissance de la tradition leur crée une sorte d'armure qui les rend peu perméables à la critique, même dans les éléments invraisemblables, voire absurdes, qu'ils peuvent renfermer.

Cependant, même dans leur destinée sur place, ils ne laissent pas de subir certaines mutations. Elles peuvent consister dans l'addition d'éléments nouveaux, dans la déperdition d'éléments existants, dans de multiples modifications qui peuvent se borner à de simples changements de détail ou affecter de plus radicales transformations; enfin dans des interprétations qui peuvent à leur tour les transfigurer.

Les thèmes de plusieurs mythes peuvent, d'autre part, se combiner entre eux de multiples manières, depuis l'agglutination simple jusqu'à l'incorporation pure, en passant par tous les genres de transmutation.

Au point de vue de leur diffusion dans l'espace, il faut distinguer les mythes locaux ou particuliers à tel groupe

de population, et les mythes universels, dont le thème se retrouve partout, soit en raison de sa nature, soit en vertu d'un extraordinaire rayonnement de fait. Entre ces deux termes extrêmes prennent place les mythes plus ou moins généralisés quant à leur aire d'extension.

Dans le mouvement qui peut modifier ainsi leur sphère d'irradiation, les mythes subissent naturellement l'influence des organes de leur transmission, des conditions de leur pérégrination et des milieux où ils sont transplantés.

Au point de vue de leur rayonnement dans le temps, il est important de distinguer les mythes primitifs, ou de confection initiale, et les mythes remaniés, soit en ordre de transmission orale, soit en ordre de consignation scripturaire.

Le passage de la phase de tradition orale à la phase de tradition écrite marque souvent pour eux une époque de crise interne où tend à se substituer à l'éclosion et à l'efflorescence populaire une élaboration savante avec ses épurations, ses triturations et ses transfigurations plus ou moins nettement accusées.

Constatons encore qu'en cours de destinée les récits mythiques et légendaires peuvent revêtir une forme solennelle et se fixer en rites considérés comme possédant, en raison de leur récitation formulaire, une vertu particulière. Par ce côté, le mythe touche à la magie, qui, dans sa notion expérimentale simple et générale, est précisément l'établissement d'un rapport de cause à effet sur la base d'un rite, improportionné comme facteur naturel au résultat, mais considéré comme doué en propre et à titre catégorique d'une efficience prestigieuse.

5. *Les mythes et légendes au sein des populations de culture inférieure.*

La teneur grossière en sa forme initiale d'un grand nombre de mythes et légendes atteste que ces produits de

l'imagination se sont condensés en objets de croyance à une époque lointaine de culture inférieure. Les mentalités rudimentaires sont d'autant plus exposées à être le jouet de telles productions qu'elles sont, d'une part, plus disposées à se contenter d'apparences, d'autre part, plus portées à suppléer par les facultés imaginatives aux difficultés qu'elles peuvent rencontrer, alors surtout qu'il s'agit de questions de nature ardue et de portée lointaine, comme celles autour desquelles gravite de préférence l'activité mythogène. Nous avons déjà remarqué, au demeurant, qu'il n'y a pas que les primitifs qui préfèrent imaginer que douter, et inventer que reconnaître leur ignorance.

Deux autres faits de constante observation concourent spécialement à développer chez les populations de culture inférieure les formations dont nous avons rattaché la genèse générale à l'étude de la nature humaine, psychologique et sociale.

Le premier est la tendance naturelle de ces populations à rapporter d'emblée tout ce qui impressionne en bien ou en mal à quelque cause visible ou invisible. Le second est leur tendance à doter toutes choses d'une activité analogue à celle dont elles se reconnaissent douées. C'est ainsi que le monde entier leur apparaît comme un vaste théâtre où entrent en scène des agents visibles ou invisibles qui sentent, pensent et veulent à leur instar, et qu'ils gratifient, à défaut de physionomie qui soit propre à ces agents, d'une personnalité et d'une performance analogues à la leur. On saisit la vaste et puissante impulsion que peuvent donner de tels faits à la formation et au développement des mythes.

Dans les sociétés les plus rudimentaires les récits mythiques sont cependant assez rares et généralement pauvres, en raison du milieu par trop fruste de leur éclosion. Les sociétés grossières encore, mais où l'imagination a pu prendre un plus large essor, constituent un bouillon

de culture particulièrement favorable à la formation, à la pullulation et au développement des mythes.

Dans ces sociétés, en effet, non seulement la fiction ne garde pas la claire conscience de sa nature inventive et de sa fonction naturelle limitée, mais elle s'ingénie, par delà les régions légitimes ouvertes à la fantaisie, à combler d'une manière plus ou moins curieuse les lacunes des connaissances humaines et à mettre en quelque sorte sur toute la ligne l'imagination au service des tendances humaines à la jouissance récréative, au savoir explicatif et à l'action directrice, qui sont à la base de l'énergie mentale humaine.

Le branle ainsi donné à l'activité imaginative ne s'arrête pas d'ailleurs, nous l'avons déjà remarqué, au domaine des récits prodigieux, mais ne dépassant pas les limites de ce qui est naturellement possible; il s'accuse dans le domaine des récits merveilleux, où entrent en scène des facteurs qui ne sont pas censés soumis aux lois de la nature et produisent des effets indépendants d'elle.

Cette latitude, qui permet d'envisager comme positifs des résultats putatifs supérieurs à l'ordre objectif des choses, et l'autorité qui s'attache à des croyances communément acceptées sont de nature à expliquer le caractère, à bien des égards imperméable à la critique, des récits mythiques.

Il importe toutefois de ne jamais perdre de vue, même dans l'étude des sociétés de culture inférieure, la distinction entre le conte, qui peut être un récit traditionnel mais n'est pas objet de croyance, et le mythe, qui, pour conserver son véritable caractère, doit être l'un et l'autre. Et il ne faut pas oublier l'attrait profond que le conte comme tel, abstraction faite de toute créance accordée au récit, exerce naturellement sur l'esprit humain à tous les degrés de civilisation.

Enfin il convient, le cas échéant, de constater la limitation de certaines croyances mythiques à telle ou telle

classe de population, en telle sorte qu'un même récit peut, à ce point de vue, être mythe pour les uns et conte pour les autres.

6. *Les mythes et légendes chez les populations de culture avancée.*

Les récits que les hommes se transmettent d'âge en âge jouent un rôle considérable dans la vie de l'humanité à tous les degrés de civilisation. Ces récits, au sein des populations de culture avancée, tendent à se classer en catégories assez nettement distinctes. Ceux qui reposent sur une tradition sûre et une documentation éprouvée forment la trame de l'histoire. D'autres se composent de fictions auxquelles peut donner naissance l'imagination inventive humaine. Dans les états de civilisation avancée, où l'on distingue la sphère de la connaissance proprement dite de la sphère de la fiction, celle-ci exerce, à côté de la science, dans une partie du domaine de la pensée, de puissants et permanents attrait sur l'esprit humain. Témoin les apologues et les paraboles dont l'intérêt est permanent et universel. Mais on ne confond pas généralement l'émotion, le charme et la leçon que peuvent procurer ces productions de l'imagination humaine pratique avec la lumineuse prise de possession du vrai.

De même on ne laisse pas de distinguer, parmi les récits transmis d'âge en âge, les contes proprement dits qui ne sont pas objets de croyance et les mythes et légendes qui se rapprochent des contes par la fiction qui en est l'âme, mais s'en différencient par le caractère de croyance qui leur est propre.

On peut néanmoins constater l'existence et la persistance, au sein des populations de culture avancée, de mythes et légendes d'une grossièreté qui tranche parfois très vivement sur l'état social général de ces populations.

Ceci n'offre rien que de naturel, en tant qu'il s'agit des couches inférieures de population en qui revivent, avec

une fidélité remarquable, la mentalité et les mœurs des populations antérieures, et qui ne participent souvent que dans une mesure extrêmement restreinte à la marche du progrès social.

Le fait paraît plus étrange lorsqu'il s'agit de classes plus élevées de la société.

Il faut tenir compte, en ordre d'explication, non seulement de la force de l'accoutumance qui exerce une action si puissante sur l'esprit humain à tous les degrés de civilisation, non seulement de la vénération qui peut entourer naturellement d'antiques traditions, mais encore et surtout du lien qui peut les rattacher à certains éléments de la vie sociale considérés comme particulièrement précieux et qui pourraient subir le contre-coup de leur ébranlement. Il convient de se rappeler que nombre de mythes et légendes ont précisément pour but de donner une réponse à des questions primordiales qui ne sont pas sans importance dans la vie, soit privée soit publique, des hommes. Il y a lieu encore de tenir compte de l'intérêt que les classes dirigeantes dans le pays, ou une portion de ces classes, peuvent avoir à maintenir certaines croyances même peu compatibles avec tel état social.

Malgré le caractère peu perméable à la critique des croyances mythiques et la manière dont elles font corps avec certaines idées et avec certaines institutions spéciales, il arrive cependant que le développement de la vie et les progrès réalisés par la mise en œuvre des sources objectives des connaissances humaines, l'expérience dûment constatée, le témoignage autorisé, la raison intuitive et déductive plus puissamment développée, tendent à restreindre la sphère d'expansion des mythes et à battre en brèche les fondements de la créance qui leur est accordée.

Alors se dessinent plus ou moins dans la société des mouvements assez divers et souvent concurrents où l'on peut distinguer les tendances suivantes :

Tendance à la négation ou à la révocation en doute des

croances mythiques scrutées en elles-mêmes et jugées inconciliables avec les conquêtes objectives réalisées dans l'ordre des connaissances. Le scepticisme sape les bases de l'édifice ancien.

Tendance à l'épuration des croyances mythiques en vue d'en éliminer les éléments les plus grossiers. Le procédé éclectique se manifeste à l'œuvre.

Tendance à l'interprétation plus ou moins large des croyances mythiques en vue de leur attribuer un sens à la fois plus profond et plus acceptable que leur signification propre. Le symbolisme se produit.

Tendance à l'élaboration esthétique des croyances mythiques, pour leur donner, en restant sur le terrain des œuvres de l'imagination, une forme et des développements en harmonie avec un sentiment perfectionné du beau. Le génie artistique se donne ici pleine carrière.

Tendance à la reconstruction sur des bases nouvelles conformes à la raison du système croulant des croyances mythiques. La philosophie travaille à cette tâche.

C'est dans ces conditions générales que s'engage et se poursuit la lutte entre l'esprit conservateur et l'esprit novateur, jusqu'au moment où ce dernier prend définitivement le dessus, au moins dans les classes les plus averties de la société.

7. Les rapports entre la religion et les mythes.

Les éléments mythiques sont loin d'avoir tous un caractère sacré. Et là où ils concernent la religion, ils sont loin d'être en équation avec le fond vivant de la pensée et du sentiment religieux. Nous touchons ici à l'erreur fondamentale du système d'explication du phénomène religieux qu'on appelle le « mythisme ».

Le mythisme est la théorie qui considère les mythes comme l'essence même de la religion, qui ne conçoit celle-ci que comme l'épanouissement de ceux-là et qui prétend ramener originairement aux éléments mythiques tout phé-

nomène religieux. Or, en réalité, les mythes ne font que greffer sur un fond religieux distinct d'eux, dans un ordre limité de problèmes où la spéculation peut facilement se donner carrière aux dépens de l'observation et de la raison, et dont la solution est particulièrement difficile pour des mentalités peu évoluées, des données traditionnelles obscurcies ou totalement supplantées par de folles imaginations.

« Pour apporter quelque lumière dans cette question de l'origine de la mythologie, nous dit Michel Bréal, il faut distinguer avec soin les *dieux*, qui sont un produit immédiat de l'intelligence humaine, des *fables* qui n'en sont qu'un produit indirect et involontaire (1). »

« Dans les conceptions les plus anciennes comme les plus récentes de la divinité, nous fait justement observer Lang, il est possible de dégager deux éléments principaux qu'on peut étudier à part l'un de l'autre; l'élément mythologique et l'élément religieux coexistent chez les races les plus primitives comme chez les plus civilisées. Le facteur rationnel, ou du moins ce qui nous semble le facteur rationnel, apparaît dans la religion; l'élément déraisonnable prédomine dans le mythe. A l'heure du danger, l'Australien, le Boschiman, comme le naturel des îles Salomon, se tournent vers les dieux, et tous ils ont dans le cœur l'idée d'un père et d'un ami. C'est là l'élément religieux. Mais ce même homme, alors qu'il cherchera la raison de certains phénomènes naturels ou qu'il se laissera aller à son imagination, abaissera ce père et cet ami spirituel au niveau des bêtes et en fera le héros d'aventures comiques ou repoussantes : c'est là l'élément mythique ou irrationnel. La religion, sous son aspect moral, peut toujours se ramener à la croyance en une puissance qui est bonne et qui travaille au règne de la justice. La mythologie, au contraire, même dans Homère et dans le Rig-

(1) MICHEL BRÉAL, *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*. Hercule et Cacos. 1. Des mythes en général, p. 6.

Veda, laisse toujours retomber les dieux dans leurs vieilles aventures immorales et absurdes (1). »

En ordre de statigraphie religieuse, l'auteur que nous venons de citer, se demandant auquel des deux éléments qu'il distingue, l'élément religieux fondamental et l'élément mythique, il y a lieu d'attribuer l'antériorité, estime qu'on ne peut sur ce point que dresser un procès-verbal de carence (2). Nous ne sommes cependant pas sans indications qui nous permettent de jeter quelque lumière sur ce problème, à ne l'envisager qu'au point de vue naturel.

Si l'on admet que l'esprit humain, surtout dans son stade rudimentaire, va du plus simple et du plus proche au plus complexe et au plus éloigné, il semble bien que l'adaptation de la mentalité humaine à des objets qui sont *hic et nunc* à la portée de l'esprit et ne demandent qu'une application élémentaire du principe de causalité, est autrement aisée que l'exploration d'un lointain passé.

La même conclusion s'impose si l'on admet que l'accessoire suit le principal : car le mythe d'envergure religieuse est de sa nature une greffe entée sur la religion fondamentale.

Au point de vue historique, on peut d'ailleurs remarquer, comme nous l'avons déjà fait observer, que dans les sociétés les plus rudimentaires les mythes sont rares et pauvres, tandis que dans les sociétés d'un type plus évolué la floraison est souvent plus abondante.

Que si l'on entend par mythes religieux non seulement les récits concernant les lointaines origines, mais tous les éléments irrationnels qui peuvent s'insinuer plus ou moins dans l'élément foncier en cette matière, il faut reconnaître que dans les sociétés rudimentaires livrées à elles-mêmes l'idée religieuse fondamentale et l'idée mythique peuvent être contemporaines et que la dernière peut dans une mesure variable altérer la première.

(1) LANG, *Mythes, Cultes et Religions*. Trad. Marillier, p. 307.

(2) ID., *ibid.*, p. 2.

Dans une étude sur l'accès des primitifs au phénomène religieux, il importe, comme nous l'avons observé, de distinguer les questions qui concernent l'existence de la divinité, la nature de l'Être divin, les rapports de cet Être avec l'homme et les lointaines explications d'origine. Le fait de l'acquisition de l'existence de Dieu ne doit pas être rapporté à un pur procédé d'imagination : il faut y voir plutôt la connaissance raisonnable que les effets ont des causes proportionnées à leur réalité. Les autres questions sont naturellement plus difficiles à résoudre, non seulement pour des mentalités peu évoluées, mais pour toutes les intelligences. Il n'y a manifestement aucune contradiction à admettre qu'une intelligence rudimentaire, aux prises avec les éléments avec lesquels elle entre directement en contact, s'élève à la notion de l'existence de quelque Être divin, et qu'aux prises avec des régressions dans un passé perdu cette même intelligence s'égaré complètement.

En fait on peut constater, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que des mythes particulièrement grossiers ne sont nullement inconciliables avec des croyances et des pratiques beaucoup plus pures que celles qui sembleraient dériver logiquement de leur teneur. C'est que la vie religieuse est autrement vivace et profonde que des spéculations conjecturales ou des traditions lointaines sur telle ou telle origine.

En fait encore, on peut constater que le progrès religieux et le devenir mythique n'ont pas toujours suivi la même évolution.

Nous reviendrons sur certains aspects de la question mythique en traitant des traditions archaïques de l'humanité.

8. *L'importance de l'étude comparée des mythes
au point de vue religieux.*

S'il n'est pas possible de confondre l'élément religieux fondamental et le mythe et de voir dans les oripeaux

mythiques la substance du phénomène religieux et le germe de toute évolution religieuse, il ne résulte pas de là que l'étude comparée des mythes qui touchent à la religion ne soit fort instructive à de multiples égards.

I. Et d'abord l'universalité de ces récits constate combien sont naturelles et vivantes dans l'esprit humain, en tous les états de civilisation, ces questions d'origine et de destinée que d'aucuns voudraient écarter comme oiseuses.

II. La comparaison des mythes de portée religieuse atteste encore combien le phénomène religieux est profondément ancré au cœur de l'homme. « Tant qu'il y aura des hommes, dit Lang à ce propos, ils ne seront jamais certains d'avoir à tout jamais chassé de leurs cœurs et de leurs temples l'antique sauvagerie. Mais cependant les plus vils et les plus grossiers des sauvages, aux heures de péril et de détresse, élèveront leurs mains et leurs pensées vers leur Père qui est aussi le nôtre, vers ce Père qui n'est bien loin d'aucun de nous ⁽¹⁾. »

III. La diversité des mythes et leur teneur irrationnelle souvent grossière peuvent attester qu'ils se sont développés en ordre de superstition à une époque lointaine de culture, rudimentaire, ou abaissée, ou confuse.

IV. La concordance des mythes sur certains points peut nous mettre sur la voie d'antiques traditions, intéressantes à recueillir, encore que défigurées. La récurrence de certains récits dans certaines conditions peut faire transparaître, dans les mythes, la légende et l'histoire telles que nous les avons définies.

V. L'histoire du devenir des mythes nous montre les esprits vraiment religieux, à un moment donné de l'évolution mythique, s'efforçant de dégager le fond religieux de ces éléments d'excroissance, de ces indignes oripeaux, cependant qu'un conservatisme tenace tend, d'autre part, à les maintenir en les interprétant, et à les rajeunir.

(1) LANG, *Mythes, Cultes et Religions*. Trad. Marillier, p. 318.

§ 2. *La Magie.*

Tous ceux qui ont traité la question de la magie dans ses rapports avec la religion, nous dit Frédéric Bouvier, ont constaté « l'extrême difficulté du sujet, le plus obscur peut-être qu'ait à envisager l'histoire des religions ⁽¹⁾ ».

« Ne pas croire à la magie, dit de son côté Victor Henry dans sa monographie sur la *Magie dans l'Inde antique*, n'est point une raison pour la dédaigner. Elle a tenu dans la constitution des sociétés primitives et dans le développement même de l'esprit humain une place sur laquelle tous à peu près sont d'accord et que d'aucuns seraient plutôt portés à surfaire qu'à ravalier ⁽²⁾. »

« En somme, nous font observer MM. Hubert et Mauss, personne ne nous a donné, jusqu'à présent, la notion claire, complète et satisfaisante de la magie ⁽³⁾. »

Autant de raisons pour nous amener à attacher une importance spéciale à cette question et à la soumettre à une méthode aussi rigoureuse et aussi ordonnée que possible.

Avant d'entrer dans cet examen, précisons le sens que nous donnons ici au mot magicisme : nous entendons par là les systèmes assez divers qui recourent à la magie, soit pour caractériser l'essence, soit pour expliquer la genèse de la religion.

Le magicisme place l'être humain en face des obstacles qu'il rencontre dans l'adaptation des ressources de la nature aux tendances et aux besoins de la vie. Il constate l'effort humain pour triompher de ces obstacles non seulement par des moyens en rapport naturel avec le résultat, mais encore par des procédés qui sont censés posséder par eux-mêmes une vertu supérieure à leur puissance

(1) FRÉDÉRIC BOUVIER, *Magie. A la recherche d'une définition*. Recherches de sciences religieuses, 1912, n° 5.

(2) VICTOR HENRY, *La Magie dans l'Inde antique*, 2^e édit., 1909, p. 5.

(3) HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociologique, 1902-1903, p. 9.

effective. Et il rattache dans des conditions diverses le phénomène religieux à ces derniers procédés.

I. — LA DÉFINITION DE LA MAGIE.

Le premier point à éclaircir est la notion même de magie. Essayons de préciser cette notion, comme nous l'avons fait pour la notion de vérité, en faisant converger vers un même foyer de lumière ces trois genres de définitions qu'il est si important de distinguer : la définition nominale, la définition génétique et la définition essentielle.

Litré nous donne de la magie la définition nominale suivante : c'est « l'art prétendu de produire des effets contre l'ordre de la nature ». Cette définition, qui a pour but d'éveiller dans les esprits l'idée de magie en signalant ce que la langue entend communément par là, n'a pas la prétention d'être parfaite. Cependant elle met en relief deux traits saillants du procédé magique : le caractère superstitieux de sa prétention et son économie fondamentale : le recours, en vue d'une fin à atteindre, à une virtualité prestigieuse fonctionnant à l'encontre de la potentialité réelle des individus et des choses.

Pour obtenir une définition génétique, essayons de saisir sur le vif le moment où apparaît la magie comme phénomène spécifique dans le développement général de l'énergétique humaine.

L'homme, industrieux de sa nature, applique naturellement son énergie aux choses qui l'entourent pour en tirer les avantages qu'elles renferment au point de vue des fins nécessaires, utiles ou agréables qu'il poursuit. Il crée de nombreuses industries élémentaires appropriées à ses besoins. L'industrie humaine se présente ainsi à nous comme un procédé d'appropriation des choses aux tendances et aux besoins de l'homme par des moyens expérimentalement adaptés au résultat. Mais l'utilité des choses que l'être humain peut de cette manière faire servir à ses

fins et les moyens de tirer parti des forces de la nature sont limités. Les tendances, les besoins, les perspectives de l'homme sont bien plus vastes. Comment dépasser la fatale limite? Il y a pour ce faire deux procédés fort distincts :

Le premier consiste à recourir à des moyens considérés comme techniquement plus perfectionnés et au besoin à des spécialistes plus éclairés et plus habiles. Les moyens plus perfectionnés relèvent naturellement du progrès des connaissances et des arts, des découvertes et des inventions qui peuvent s'y rattacher. Et les spécialistes qui opèrent par voie de conquête sur les ressources plus ou moins exploitables de la nature, ce sont les savants, les techniciens, détenteurs des notions et des pratiques concernant les arts. Ces notions peuvent être plus ou moins exactes, ces pratiques peuvent être plus ou moins habiles. Toutes les industries sont loin d'être accessibles à une technique également simple et certaine, et l'on comprend que, pour plusieurs d'entre elles, il y ait des essais renouvelés plus ou moins heureusement et des difficultés persistantes. Mais aussi longtemps qu'on fait appel, avec plus ou moins de succès, à l'idée de lois expérimentales et de causalité naturelle, on reste dans l'ordre des procédés caractéristiquement techniques.

Cependant les moyens techniques même perfectionnés, même mis en œuvre par des spécialistes, ne reculent que lentement et dans une mesure restreinte la fatale limite. C'est ici qu'apparaît l'intervention d'un second procédé, nettement distinct du procédé technique proprement dit : le procédé magique. Il consiste dans un effort tenté pour mettre la haute main sur la nature et pour obtenir un résultat qui dépasse ses forces techniquement exploitables, grâce à l'application de moyens prétendument doués par eux-mêmes d'une vertu supérieure à leur puissance naturelle effective. Nous aurons à examiner d'une manière spéciale la genèse de ce procédé dans la mentalité des êtres

humains. Nous nous bornons à signaler ici son avènement dans la vie humaine.

Nous pouvons aborder maintenant la définition essentielle de la magie. Elle a des exigences qui lui sont propres. Elle doit, en ordre de compréhension, caractériser son objet en le représentant dans l'intégralité des éléments qui le constituent et le distinguent de ce qui n'est pas lui. Elle doit, en ordre d'extension, être adéquate, c'est-à-dire qu'elle doit s'étendre à tous les phénomènes qui peuvent en fait se réclamer d'elle. Et elle doit réunir autant que possible les éléments qui la composent dans une formule irréductible, c'est-à-dire telle qu'on ne trouve pas d'éléments plus simples auxquels on puisse la ramener. Voici la définition qui nous paraît répondre à ces exigences.

La magie, dans sa notion expérimentale simple et générale, est l'établissement d'un rapport de cause à effet sur la base d'un rite impropportionné comme facteur naturel au résultat, mais prétendument doué en propre et à titre catégorique d'une efficience prestigieuse.

Cette définition commence par dégager le trait fondamental qui marque à la magie sa place dans l'ensemble de l'énergétique humaine. La magie appartient à cette catégorie d'actes qui visent quelque rapport de cause à effet et qui établissent pratiquement un tel rapport. C'est pourquoi on a pu la représenter comme une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité.

Après avoir ainsi exactement situé la magie dans le vaste champ de l'énergétique humaine et l'avoir marquée de son trait générique, notre définition s'attache à la marquer de son trait spécifique en signalant le fondement sur lequel elle s'appuie pour établir le rapport d'efficience. Ce fondement, cette norme de production causale, ce n'est pas un facteur naturellement proportionné au résultat. C'est un rite, dont les caractères sont ensuite nettement déterminés. Il est prétendument doué d'une efficacité prestigieuse, c'est-à-dire dépassant l'effet réel qu'il peut naturellement

produire. Cette efficacité lui est attribuée en propre. Elle opère catégoriquement, à ce point que les exceptions possibles — à supposer qu'on les admette comme expression d'une magie pure et qu'on y voie autre chose qu'une de ces confusions antinomiques dont la magie, comme d'autres institutions, n'est pas exempte — ne peuvent que confirmer la règle générale. Ainsi au point de vue spécifique, la définition met en relief, comme il convient, les quatre éléments suivants : la disproportion naturelle entre le résultat et le moyen employé pour le réaliser; l'efficiencce merveilleuse du rite; la vertu propre qui lui est reconnue et la forme catégorique revêtue par l'opération magique.

Cette définition est applicable à toute magie, y compris la magie actuelle, dont on ne peut, ce semble, faire abstraction, étant donné que le phénomène magique est de tous les temps. Elle permet d'ailleurs de signaler les modalités diverses qui peuvent, suivant les temps, affecter ce phénomène et le marquer de traits particuliers. Elle permet de relever les traits saillants originels de la magie comme ceux de sa prestance permanente, fournissant à cet effet un solide point de départ et un terme stable de comparaison.

La définition ainsi éclaircie, essayons de saisir dans l'ordre où elles se présentent naturellement à l'esprit les questions principales qui se dressent ici devant nous et qui réclament une solution fondamentale.

II. — LA PHYSIONOMIE DU MAGICIEN.

Parmi les personnes qui s'adonnent à la magie, il y a les adeptes d'occasion, qui ont recours aux procédés magiques à titre individuel, pour leur compte, selon l'avantage qu'ils en attendent; ils cultivent surtout la magie populaire.

Il y a les spécialistes de la magie, qui exercent, en ordre libre ou réservé, la profession de magicien, et qui sont considérés comme possédant à titre particulier les moyens

de mettre la main sur les énergies magiques et de déclencher leur action. Ils peuvent se succéder par hérédité. Ils peuvent se recruter par cooptation. Il est des aptitudes qu'on peut appeler congénitales. Il y en a qui doivent être acquises par initiation. Nombre de préjugés sociaux concourent de leur côté à l'incarnation de la capacité magique dans des classes d'êtres humains déterminées.

La tradition sociale manifeste d'ailleurs son action non seulement en ce qui concerne la désignation des élus de la magie, mais encore et surtout en ce qui concerne leurs prérogatives. Ici se donnent pleine carrière les contes les plus fantastiques. Le magicien est le héros par excellence de l'imagination populaire. « Ce qui parle le plus à l'imagination, nous disent MM. Hubert et Mauss, c'est la facilité avec laquelle le magicien réalise toutes ses volontés. Il a la faculté d'évoquer en réalité plus de choses que les autres n'en peuvent rêver. Ses mots, ses gestes, ses clignements d'yeux, ses pensées même sont des puissances. Toute sa personne dégage des influences auxquelles cèdent la nature, les hommes, les esprits et les dieux. Outre ce pouvoir général sur les choses, le magicien possède des pouvoirs sur lui-même qui font le principal de sa force. Sa volonté lui fait accomplir des mouvements dont les autres sont incapables. On croit qu'il échappe aux lois de la pesanteur, qu'il peut s'élever dans les airs et se transporter où il veut en un instant. Il a le don d'ubiquité... L'âme du magicien est encore plus étonnante; elle a des qualités encore plus fantastiques, plus occultes, des trésors plus obscurs que les âmes du commun. L'âme du magicien est essentiellement mobile et détachable de son corps... A la différence des autres âmes, dont les déplacements sont involontaires, celle du magicien s'exalte à son commandement... Cette âme, c'est son double, c'est-à-dire que ce n'est pas une portion anonyme de sa personne, mais sa personne même. A sa volonté elle se transporte au lieu

de son action pour y agir physiquement. Même dans certains cas, il faut que le magicien se dédouble (1). »

Le magicien est souvent escorté d'un certain nombre d'auxiliaires, notamment d'animaux dont il peut prendre la forme. Il est des esprits avec lesquels il a de multiples liaisons, où apparaît le phénomène de la possession.

Ajoutons ce dernier trait : le magicien est considéré comme vaguant souvent en compagnie compromettante, avec des « êtres de noirceur et de perdition », comme les appelle Victor Henry, avec lesquels il peut s'acoquiner pour duper et molester les hommes et même tenter de faire échec à la puissance divine.

C'est ainsi que le magicien s'ingénie à développer sous mille formes une force idéale supérieure aux facteurs visibles du travail humain.

On s'est beaucoup préoccupé du point de savoir dans quelle mesure le magicien peut être sincère. Il n'est pas douteux qu'il y ait souvent dans ses pratiques du « faire accroire », de la simulation, de la supercherie. Il peut y avoir aussi une part d'illusion sincère, où le magicien se dupe lui-même, surtout dans certains états plus ou moins pathologiques ou d'hyperesthésie auxquels il peut arriver. Ceci peut d'autant plus facilement se produire que la magie est une persuasion *a priori* dans laquelle le lien de cause à effet demeure mystérieux et que le magicien participe toujours en une large mesure à l'état d'âme collectif qui anime la société où il exerce sa profession.

III. — LA GENÈSE PSYCHOLOGIQUE DE LA MAGIE.

Une question psychologique, qu'éveille naturellement le caractère singulier du phénomène dont nous cherchons à nous rendre compte, se présente d'abord à nous : quelles peuvent bien être dans la mentalité humaine les racines de la superstition magique ?

(1) HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociologique, 1902-1903, pp. 29 et suiv.

Divers facteurs interviennent dans la genèse psychologique de la magie. Ils sont loin d'être généralement signalés d'une manière distincte.

Observons d'abord que le désir général de connaître et d'expérimenter fait partie des inclinations naturelles fondamentales de l'homme. Orienté à la satisfaction des nombreux besoins humains, ce désir se trouve en fait aux prises avec de multiples obstacles : la loi de la réalité aux tenailles d'airain l'enserme et le limite de toutes parts. C'est dans ces conditions que s'éveillent et se développent dans l'être humain les espoirs et les convoitises d'arriver à certains résultats qui ne rentrent pas dans le cours naturel des choses, et cela grâce à l'évolution de facteurs qui seraient investis *ad hoc* et en propre de quelque efficacité merveilleuse. Nous sommes ici aux sources de ce qu'on peut appeler la tentation magique, où apparaît la cause impulsive primordiale du recours au procédé constitutif de la magie.

Si maintenant nous recherchons quelles sont les sources de la persuasion magique, de cette persuasion qui attache un effet attendu à une cause qui ne lui est pas réellement proportionnée, nous pouvons en distinguer trois principales qui convergent chacune à sa manière, au résultat.

La première est à certains égards objective : elle réside dans les phénomènes de la nature où surgissent souvent d'étranges efficiences, dont les perspectives extraordinaires semblent ouvrir à l'esprit humain des horizons indéfinis.

La seconde est essentiellement subjective : elle consiste dans le fonds d'illusionnisme que l'imagination crée facilement et renouvelle incessamment dans l'homme, et qui porte celui-ci à s'exalter dans le sentiment de sa force, à effacer les limites que la nature pose devant lui et à se figurer que les liaisons idéales de ses pensées et de ses vœux équivalent aux liaisons causales des choses.

La troisième est surtout pratique : elle consiste dans certains résultats apparents, dans les réussites ou les demi-

succès que peuvent amener des coïncidences accidentellement heureuses, parfois d'habiles combinaisons, et qui sont de nature à favoriser puissamment la persuasion magique.

A la lumière de ces observations on comprend ce qu'il y a de séduisant dans le mirage de la magie, qui transporte en quelque sorte l'être humain dans un monde où une causalité putative prend la place de la causalité positive et rachète, en expectative tout au moins, les défauts ou les défaillances de cette dernière. On peut, du même coup, se rendre compte de ce qu'il y a de fallacieux et de périlleux dans le fait de se complaire et d'évoluer dans un tel monde. En même temps on peut mesurer l'influence variable que doit naturellement exercer la magie sur des mentalités différentes et dans divers états de civilisation. Nous précisons bientôt la part qui revient à l'élément social dans l'énergétique de la magie.

IV. — L'HARMOLOGIE MAGIQUE.

L'observation des ressorts généraux qui entrent en jeu dans le phénomène magique, si importante quelle soit, ne nous initie pas pourtant à la production de ce phénomène dans sa teneur positive et dans sa féconde variété. De là cette seconde question à éclaircir : comment se forme en fait la chaîne qui dans la magie relie un résultat exorbitant au facteur singulier qui lui donne prétendument naissance? C'est le problème de l'harmonologie magique, que nous croyons pouvoir appeler ainsi en nous autorisant du mot *Αρμολογια*, adaptation, structure, ordination, dont la racine est la même qu'*Αρμονια*, accord, ordre, harmonie.

Deux principes fondamentaux régissent les rapports de cause à effet dans le monde physique tel que nous pouvons l'observer. Tout effet réel suppose l'existence d'une cause réelle. Tout effet implique une virtualité proportionnée en fait au résultat.

Il n'en va pas de même, nous l'avons vu, dans le monde

magique, où une pensée purement associationniste passe par-dessus les limites de la causalité régulière. Entre le rite considéré dans sa virtualité physique et le résultat poursuivi, il n'y a pas équation positive; il n'y a qu'équilibre putatif. Sur quel fondement repose donc cet équilibre prétendu?

Beaucoup d'auteurs, et non des moindres, croient pouvoir répondre à cette question par un mot : la sympathie, avec son succédané le plus en vue : l'imitation. La magie sympathique : tel serait donc le trait de lumière qui nous permettrait de débrouiller une matière dont l'aspect chaotique a été souvent signalé. Cependant MM. Hubert et Mauss font finement observer qu'on ne peut s'en tenir à cette terminologie que « si l'on comprend sous le mot sympathie, l'antipathie ⁽¹⁾ ». Aussi, après avoir formulé les lois en vertu desquelles « les choses en contact sont ou restent unies » et « le semblable produit le semblable », ces auteurs estiment qu'il y a lieu d'ajouter à la loi de la contiguïté et à la loi de la similarité la loi du contraste, en vertu de laquelle « le contraire agit sur le contraire ». Nous voici bien près, ce semble, de la célèbre formule de Jacotot : « Tout est dans tout ». Toutes ces lois, en dépit des interprétations curieusement alambiquées qu'on leur donne souvent, sont toujours « courtes par quelque endroit ». Et elles chevauchent les unes sur les autres dans une équipée indescriptible. Comment débrouiller ce chaos? En observant à quoi tient la sarabande et en constatant quelques faits qui sont trop facilement perdus de vue en cette matière.

Le premier point à constater c'est que si les rapports de cause à effet sont établis sur des bases solides dans le monde réel, les points de vue sous lesquels rites et résultats peuvent être rapportés dans le monde magique sont beaucoup plus nombreux, plus ondoyants, plus divers. En

(1) HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociologique, 1902-1903, p. 62.

réalité il s'agit moins ici de causes effectives que de signes suppositifs d'une efficience qui est le point de mire de l'opération magique.

Le second point à constater c'est que la superstition magique, observée sur le vif, s'amorce en fait à des éléments de toute espèce qui en eux-mêmes sont dénués de valeur réelle au point de vue du résultat, mais que des circonstances spéciales infiniment variables, des rencontres souvent fortuites, des combinaisons parfois habiles mettent en relief et font apparaître, à certains égards, comme signes topiques efficaces et infaillibles de la production de l'effet extraordinaire recherché. C'est à ce point de vue extrêmement large qu'il faut se placer lorsqu'on ne veut pas être débordé par les faits dans l'étude des rapports, sur le terrain magique, entre les rites et les résultats.

La sphère générale de l'harmologie magique étant ainsi tracée dans ses lignes générales, il est à coup sûr intéressant, au point de vue d'une délimitation plus précise des rapports entre rites et résultats, d'essayer de circonscrire dans cette sphère les domaines les plus remarquables qu'elle renferme. Il convient seulement de se garder de procéder à cette tâche sous l'empire d'une harmologie vague ou trop étriquée.

Loin d'être constitués à l'état disparate pur et simple, les rites et les résultats en magie sont constitués à l'état de solidarité catégorique. Seulement, cette solidarité, au lieu d'être positive, est putative : il s'agit de saisir, dans ces conditions, par quels chemins le rite tend à son but et sous quelle forme il est représentatif de l'effet magique.

Tout ce qu'on peut dire des choses concerne leur teneur ou leurs rapports. Voici comment, dans ces deux ordres, se donne carrière le génie magique de la causalité putative, comparé, comme il convient, au génie de l'efficience positive.

I. Sur le terrain réel, les mots, termes du langage, servent simplement à exprimer et à communiquer la pensée

en indiquant les choses dont elle s'occupe. Sur le terrain magique, les vocables, les paroles peuvent exercer sur les choses une influence directe évocatrice de leur présence et de leur entrée en activité. De là la vertu des incantations.

II. Sur le terrain réel, on distingue nettement les choses de leur simple image et de leur symbole. Sur le terrain de la magie, l'interpénétration et la convertibilité sont de mise. Les êtres sont d'ailleurs suffisamment représentés, pour l'opération magique, par leur image ou par leur symbole. De là la puissance de certains envoûtements.

III. Sur le terrain réel, l'essence des êtres est physiquement déterminée; leur nature est l'ensemble des propriétés positives nécessaires et suffisantes pour les constituer ce qu'ils sont. Sur le terrain magique, les êtres sont censés doués de propriétés de surcroît, possédées d'emblée ou fabriquées au besoin, sources prétendues de multiples actions, attractions, répulsions nouvelles, vraiment mirifiques.

Les éléments qui composent ces êtres ainsi envisagés sont d'ailleurs en une telle affinité qu'il suffit de pouvoir agir sur une partie pour atteindre le tout et qu'on peut reconstituer ce dernier à l'aide d'une de ses parties, sans que la séparation positive nuise jamais à l'affinité putative.

Il y a plus : tous les tenants et aboutissants des êtres, leurs accessoires, les conditions de milieu, apparaissent comme des prolongements de l'essence et peuvent avoir une importance égale ou supérieure à celle-ci.

IV. Sur le terrain réel, il y a des traits de similitude et de dissimilitude entre les êtres. L'imagination magique en forme de nouveaux. Elle tourne à ses fins les uns et les autres. C'est ici que le semblable évoque le semblable, que le semblable agit sur le semblable et que les dissimilitudes réelles ou supposées deviennent, à leur tour, autant de principes d'évocation et de réaction entre les êtres.

V. Sur le terrain réel, les choses ont entre elles des rap-

ports de dépendance définis. Voici que sur le terrain magique se nouent une série indéfinie de rapports nouveaux entre les êtres. La chaîne en est si serrée qu'en agissant sur un anneau on peut agir sur tous. Et c'est le long de cette même chaîne que courent incessamment mille influx merveilleusement appropriés au but poursuivi par le magicien.

VI. Sur le terrain réel, les rapports des choses avec l'espace et avec le temps sont déterminés et nettement limités. La magie se joue des obstacles qui peuvent résulter de cette délimitation. Nulle action à distance ne l'effraie : car l'éloignement pour elle n'empêche pas le contact. Et elle transforme à merci toute simultanéité et toute succession en principe de causalité.

VII. Sur le terrain de la vie réelle, l'homme, inquiet des événements futurs, ne peut souvent que constater le caractère impénétrable des secrets de l'avenir. Sur le terrain magique, la divination apparaît comme possible : il ne s'agit que d'établir quelque concordance entre un signe de solidarité et la chose à connaître, et de faire fonctionner l'appareil ainsi agencé.

VIII. Sur le terrain de la vie réelle, mille biens manquent à l'homme, mille fléaux menacent l'existence humaine et s'abattent sur elle : maladies, accidents de toute espèce, mort toujours prématurée; et l'homme peut encore ajouter, à tous ces malheurs, le poids de ses fautes. Sur le terrain magique, il y a des charmes pour toute prospérité et contre toute adversité, des charmes curatifs et des charmes expiatoires, avec la contre-partie des ensorcellements nocifs, qui peuvent à leur tour être combattus par une contre-magie.

IX. Le magicien est, au demeurant, toujours activement en scène, observant le rite mais spécifiant sa virtualité et la dirigeant vers l'effet voulu, jouissant personnellement de pouvoirs particuliers dans cet ordre et recourant au besoin à des esprits auxiliaires de la magie.

C'est dans le cadre que nous venons d'esquisser à grands traits qu'il importe de se représenter le fonctionnement de l'harmologie magique.

V. — LES ASPECTS INDIVIDUELS ET SOCIAUX
DU PHÉNOMÈNE DE LA MAGIE.

Ayant à scruter les aspects divers du phénomène magique, nous sommes amené à examiner d'abord l'incidence de ce phénomène dans la vie individuelle, puis sa répercussion et son rayonnement dans la vie sociale.

L'incidence du phénomène magique dans la vie individuelle de celui en qui ce phénomène s'actualise est extrêmement vive. Wundt, dans sa *Völkerpsychologie*, représente le mirage magique comme produisant une rupture de l'équilibre mental du sujet. Il semble, en effet, qu'il se forme en celui-ci des associations d'images et d'idées étrangères au spectacle de la vie réelle et à ses enseignements élémentaires. C'est en cet état mental troublé que l'adepte et bien plus encore le professionnel de la magie se trouvent comme transportés dans le monde nouveau dont nous avons parlé, monde ouvert par excellence aux exaltations fiévreuses, aux suggestions fallacieuses, aux hallucinations et aux crises les plus variées. Sous des dehors séduisants, avec ses attraits mensongers, la magie est un terrain de culture particulièrement favorable à l'éclosion de tout ce qui peut conspirer contre le développement normal de la nature humaine.

La répercussion et le rayonnement du phénomène magique dans la vie sociale sont fort remarquables. Il faut reconnaître, à ce point de vue, que si la magie offre à certains égards un aspect individuel, l'influence de la collectivité est considérable au double point de vue de son évolution et de sa spécification. Aux pratiques individuelles succèdent les pratiques sociales. Le charme, une fois reconnu socialement, acquiert une valeur conventionnelle générale, une autorité ferme et de confiance. Il se fixe en

rites et en formules que la tradition impose, dont on fait fruit sans examen, et qui portent l'empreinte du milieu où ils se sont constitués. Ainsi s'achèvent dans la société et par la société la détermination et l'affermissement des signes opérateurs de l'effet magique. Ainsi la magie étend son domaine et se transmet comme une sorte de patrimoine collectif. A ce point de vue on peut encore observer que si la chimère magique est universelle, son objet varie, dans une mesure considérable, selon les groupes sociaux.

VI. — LES OBJECTIFS DE LA MAGIE. LES HORIZONS MAGIQUES.

La magie peut avoir un double objectif, où s'accuse pour elle une diversité fondamentale.

Il y a une magie de tendance bienveillante qui s'ingénie à capter des forces occultes pour en appliquer plus largement les ressources aux besoins de la vie.

Il y a, d'autre part, une magie de tendance agressive, employée pour nuire à autrui.

Les domaines où se meuvent ces deux tendances ne sont pas toujours nettement distincts, en ce sens que la magie bienveillante et tutélaire peut, selon l'occurrence, revêtir un caractère agressif envers autrui. On appelle proprement maléfice la magie méchamment agressive et injustement nocive.

Les horizons où rayonne la magie sont fort étendus. Les talismans, les recettes ayant pour vertu propre de lever tous les obstacles sont d'application universelle.

La magie s'adapte à l'activité humaine aux prises avec la nature.

Elle s'accommode aux divers besoins de la vie.

Son application s'étend aux rapports des hommes entre eux, non seulement dans la vie privée, mais dans la vie publique ou commune. C'est ainsi que ceux qui détiennent le pouvoir dans la société peuvent essayer de transformer la magie en ressort de gouvernement.

La magie peut encore être employée dans le monde des

mânes et des génies, considérés comme êtres bienfaisants ou malfaisants, en vue d'obtenir dans cet ordre des effets prestigieux.

L'introduction de la notion d'esprit dans la magie est d'ailleurs pour le magicien un moyen naturellement approprié au jeu des rites magiques. Elle identifie en quelque sorte leur efficacité avec une cause personnifiée qui lui est appareillée.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des esprits qui ne sont pas divinisés, mais la magie peut aussi pénétrer dans le monde divin. Victor Henry nous signale l'importance qu'il faut attacher à cette distinction en nous rappelant que les esprits non divinisés sont seuls, à proprement parler, les servants du magicien. « Ceux-là, s'il est habile, il les évoque et les bannit à son gré; mais sur le divin, quoiqu'il veuille en faire accroire à la foule ou à lui-même, il sait bien qu'il n'a prise que par voie de supplication. » Sans doute, il peut arriver au magicien, dans l'exaltation de sa puissance, de croire qu'il peut commander aux dieux mêmes. Mais cet aspect de la magie, comme l'a fait observer Oldenberg, est secondaire, sporadique et en contradiction avec la notion du divin comme tel ⁽¹⁾. Nous examinerons d'une manière spéciale les rapports de la religion et de la magie après avoir porté notre attention sur les rapports de la magie et de la science. Nous avons été souvent frappé, au cours de l'étude à laquelle nous nous sommes livré, des confusions persistantes faites sans raison suffisante par la plupart des auteurs entre ces trois termes fort distincts : science, religion, magie.

VII. — LA SCIENCE ET LA MAGIE.

Rechercher la connaissance des choses par leurs déterminants positifs, c'est faire œuvre de science. Établir des rapports de cause à effet sur la base de facteurs doués en propre d'une efficacité putative sans proportion avec leur

(1) OLDENBERG, *La Religion du Vêda*. Trad. V. Henry, 1903, p. 265.

manifeste efficience positive, c'est faire œuvre de magie. La magie considérée à ce point de vue est radicalement distincte de la science et son procédé ne peut pas même être assimilé à la fonction de l'hypothèse en matière scientifique, car toute idée d'hypothèse est précisément écartée par la conception magique. Sans doute, il existe un rapport de similitude entre la magie et la science, en ce sens qu'elles répondent toutes deux, en quelque manière, à ce désir de savoir qui est dans les inclinations fondamentales de l'être humain; mais cela ne suffit pas pour autoriser la confusion qu'on voudrait faire entre l'une et l'autre, car les procédés employés pour donner satisfaction au désir général dont nous venons de parler sont radicalement différents.

Pour justifier à certains égards la confusion entre la science et la magie, on allègue, il est vrai, que la science, dans sa période rudimentaire, est fatalement et exclusivement magique. Mais cette allégation n'est pas complètement exacte. Nous avons déjà remarqué que le désir de connaître et d'expliquer les choses n'est pas dans l'être humain initialement dépourvu de toute puissance réelle; que les primitifs connaissent, au contraire, bien des choses et bien des rapports par leurs déterminations positives, bien des causes par leurs virtualités effectives. Ce qui est vrai seulement, c'est qu'une mentalité peu évoluée est plus exposée qu'une mentalité plus avertie à s'égarer dans la constatation des déterminants des choses.

En vue d'identifier la science et la magie on dit encore que la magie en se développant peut revêtir le caractère d'une discipline scientifique. En la forme, sans doute, la magie et la science offrent l'aspect de deux procédés ordonnés, de deux disciplines. Mais la forme n'emporte pas le fond. Et à ce dernier point de vue, on doit observer que la magie ne peut évoluer en science qu'à la condition de vider en quelque sorte d'une partie de son premier contenu mystique la vieille notion de pouvoir magique.

« On allègue, dit à ce propos Victor Henry, la chimie née de l'alchimie, et tels autres illustres exemples. Mais ceci est pure illusion : l'alchimie, quand la chimie en est sortie, était déjà une science; la fausseté de son principe pouvait bien obnubiler mais ne faussait pas les résultats dus à ses patientes et rigoureuses expérimentations ⁽¹⁾. »

Rien n'empêche après cela de remarquer, comme nous l'avons fait en étudiant la genèse psychologique de la magie, que celle-ci fait vibrer une des cordes les plus sensibles de l'être humain, qu'elle renferme à certains égards une incitation à la recherche indéfinie du « plus outre », qu'elle peut même dans certains cas se rapprocher de la science, dans la mesure où elle fait quelque appel à l'analyse et à l'expérience. Mais ce ne sont pas là des raisons pour introduire la confusion où doit dominer la précision. « Quelle est la nature de cette croyance à la magie? disent MM. Hubert et Mauss. Ressemble-t-elle aux croyances scientifiques? Celles-ci sont, *a posteriori*, perpétuellement soumises au contrôle de l'individu et ne dépendent que des évidences rationnelles. En est-il de même de la magie? Évidemment non... Tandis que toute science, même la plus traditionnelle, est encore conçue comme positive et expérimentale, la croyance à la magie est toujours *a priori*. La foi dans la magie précède nécessairement l'expérience... La magie a une telle autorité qu'en principe l'expérience contraire n'ébranle pas la croyance. Elle est en réalité soustraite à tout contrôle. Même les faits défavorables tournent en sa faveur, car on pense toujours qu'ils sont l'effet d'une contre-magie, de fautes rituelles, et en général de ce que les conditions nécessaires des pratiques n'ont pas été réalisées ⁽²⁾. »

Malgré le caractère topique de ces observations, on représente souvent encore la magie comme une « science fausse » et un « art avorté ». Ce point de vue est équi-

(1) VICTOR HENRY, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 257.

(2) HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociologique, 1902-1903, p. 91.

voque. Il tend à faire rentrer dans la magie de multiples techniques frustes et à assimiler, par exemple, nombre d'empiriques à des sorciers. A ce compte, beaucoup de civilisés pourraient souvent être accusés de faire, sans le savoir, de la sorcellerie, dès là qu'il leur arriverait de pratiquer rudimentairement quelque science ou quelque art. Mais c'est là confondre ce qui peut et doit être distingué et ce que les sauvages eux-mêmes savent souvent dissocier. En réalité, ce qui caractérise le procédé magique et le distingue spécifiquement, ce n'est pas le degré plus ou moins remarquable d'avancement de la science et de l'art; ce n'est pas une méthode expérimentale ou rationnelle plus ou moins défectueuse; ce n'est pas l'accident plus ou moins invétéré d'une erreur théorique ou d'une méprise concernant le rendement expérimental ou rationnel de telle ou telle cause : c'est une véritable novation de méthode et une substitution radicale de cause; c'est l'appel fait à un facteur dont le propre est de trancher sur les ressources naturelles de toute science et de tout art proprement dits. C'est la superposition d'une efficience prestigieuse à la causalité réelle des choses.

En conservant aux procédés techniques et aux procédés magiques leurs caractères distinctifs, on ne supprime ni les similitudes qui peuvent dans certains cas les rapprocher, ni les difficultés de frontières qui peuvent surgir. On ne nie pas qu'il y ait une discipline magique comme il y a une discipline technique. On ne méconnaît pas que la magie ne côtoie parfois la technique, et qu'il puisse y avoir des pratiques magiques associées aux pratiques techniques. On ne conteste pas les influences diverses que peuvent réciproquement exercer la science et l'art sur la magie et la magie sur la science et l'art. On fait simplement une œuvre nécessaire de distinction et de lumière.

« La confusion est d'autant plus sensible, nous font observer MM. Hubert et Mauss, que le caractère traditionnel de la magie se trouve dans les arts et dans les

industries. La série des gestes de l'artisan est aussi uniformément réglée que la série des gestes du magicien. Cependant les arts et la magie ont été partout distingués, parce qu'on sentait en eux quelque insaisissable différence de méthode. Dans les techniques, l'effet est conçu comme produit mécaniquement. On sait qu'il résulte directement de la coordination des gestes, des engins et des agents physiques. On le voit suivre immédiatement la cause; les produits sont homogènes aux moyens : le jet fait partir le javelot et la cuisine se fait avec du feu. De plus la tradition est sans cesse contrôlée par l'expérience qui met constamment à l'épreuve la valeur des croyances techniques. L'existence même des arts dépend de la perception continue de cette homogénéité des causes et des effets. Quand une technique est à la fois magique et technique, la partie magique est celle qui échappe à cette définition. Ainsi dans une partie médicale, les mots, les incantations, les observances rituelles ou astrologiques sont magiques; c'est là que gîtent les forces occultes, les esprits, et que règne tout un monde d'idées qui fait que les mouvements, les gestes rituels sont réputés avoir une efficacité mécanique. On ne conçoit pas que ce soit l'effet sensible des gestes qui soit le véritable effet. Celui-ci dépasse toujours celui-là et, normalement, il est du même ordre... (1). »

VIII. — LA RELIGION ET LA MAGIE.

Lorsqu'on scrute à fond les problèmes auxquels donnent lieu les rapports de la religion et de la magie, on arrive à reconnaître que les difficultés qui hérissent la solution de ces problèmes ne résultent pas de l'impossibilité de se faire une idée exacte de l'une et de l'autre institution, mais qu'elles résident dans les enchevêtrements et les solidarités qui se produisent sur le terrain

(1) HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*. Année sociologique, 1902-1903, p. 15.

de leurs rapports et devant lesquels l'esprit se trouble et finit souvent par être déconcerté. C'est là qu'il faut essayer de faire la lumière, après avoir précisé autant que possible les notions distinctes en soi de la religion et de la magie.

1. *La distinction fondamentale.*

En regard de la physionomie fondamentale de la magie telle que nous avons essayé de la décrire, plaçons les traits fondamentaux qui caractérisent la religion, telle que nous les avons déjà mis en lumière. La religion, dans sa notion simple et générale, est l'ensemble des rapports qui relient l'être humain à un ou à plusieurs êtres considérés comme divins, et le culte est l'ensemble des devoirs pratiques de l'homme envers la divinité. La reconnaissance de la divinité comme Être puissant et secourable est conforme aux rapports naturels de l'homme avec cet Être. La pratique de l'adoration et de la propitiation, en vue de rendre à cet Être ce qui lui est dû et d'obtenir sa bénédiction et son assistance, sont des formes universellement pratiquées du service divin. Le sacerdoce est la classe de personnes attirées pour intervenir dans les rapports entre les hommes et la divinité. Et l'on peut constater le fait universel de cette institution. Les circonstances où l'homme peut avoir besoin de conciliation divine sont multiples. La mission du sacerdoce a un caractère essentiellement organique, déterminé par l'ensemble des moyens médiateurs qui peuvent rapprocher l'homme de la divinité et conserver, en le développant, le culte divin. A ce point de vue la prière et le sacrifice font partie intégrante de l'exercice régulier du sacerdoce.

En comparant la Religion et la Magie, envisagées dans leur teneur respective propre, on peut facilement remarquer à quel point les deux institutions diffèrent en elles-mêmes et combien leur confusion, réserve faite des questions de frontière et de solidarité que nous examinerons

bientôt, constitue une erreur grossière. Les imperfections de terminologie et la ressemblance de certaines pratiques ne doivent pas ici faire prendre le change. Voici d'ailleurs comment peuvent se produire certaines méprises: Dans la religion l'homme s'adresse à un Être transcendant et invoque son assistance; dans la magie, ne prétend-il pas aussi mettre en œuvre un pouvoir transcendantal et bénéficier de son intervention? Ceux qui raisonnent ainsi ne prennent pas garde que le rapprochement est aussi superficiel qu'il est sommaire. En effet, autre chose est de s'élever par le principe de causalité à la reconnaissance d'un Être conçu comme la cause et partant comme le maître de la nature, et dont relève à ce titre le cours de celle-ci; autre chose est de rechercher des résultats supérieurs aux forces naturelles en vertu d'un pouvoir inhérent aux choses elles-mêmes, indépendamment de l'auteur de la nature. La religion répond aux rapports naturels et réels de l'homme avec la divinité, tandis que la magie n'est que la prétention sans fondement d'exercer un pouvoir autonome que l'homme ne possède point. Il faut constater d'ailleurs que l'attitude religieuse elle-même n'a rien de commun avec l'attitude magique. La prière religieuse est et demeure de sa nature une invocation soumise adressée à un Être puissant et bon, chez lequel l'assistance n'est pas à coup sûr en contradiction avec la puissance, et dont la liberté ne peut être limitée que par elle-même. Le procédé magique est, au contraire, de sa nature un procédé de contrainte dont l'impuissance n'a d'égale que la suffisance. « Suffisance hautaine », n'hésite pas à dire Frazer. C'est précisément ce qui fait que la conduite de l'homme qui s'adresse à la magie apparaît au fidèle serviteur de la divinité comme une tentative aussi vaine qu'impie d'usurpation de prérogatives qui, en tout cas, n'appartiennent qu'à Dieu comme maître de la nature.

Remarquons au demeurant que l'identification de la religion et de la magie n'est pas même admissible pour ceux

qui ne verraient dans la religion qu'une superstition. Sans doute les problèmes qui peuvent se poser dans ce cas ne gardent pas tous le même aspect; la ligne de démarcation entre le procédé magique et la fonction cultuelle peut paraître moins tranchée, en ce sens qu'on peut prétendre qu'il ne s'agit que de distinguer une institution superstitieuse. Encore convient-il alors de reconnaître que des institutions dont l'objet propre, la fin, le mode d'action et la sphère de gravitation sont différents ne peuvent être purement et simplement assimilées. La vérité est que, même dans ce cas, « la religion et la magie sont aux deux pôles de la pensée humaine tournée vers l'au-delà ⁽¹⁾ ».

Aux deux pôles, sans doute, en principe; mais en fait? Nous allons montrer qu'il n'est pas nécessaire de défigurer des institutions distinctes en elles-mêmes pour reconnaître dans toute leur ampleur les relations qu'elles ont entre elles, et même les promiscuités de fait qui peuvent se produire à certains égards en ce qui les concerne. Nous pourrons constater ainsi combien est défectueuse la thèse d'E. Sidney-Hartland, d'après laquelle la magie et la religion ne seraient que les deux côtés d'une médaille ⁽²⁾.

2. La méthode d'investigation.

Celui qui veut s'orienter dans le chaos des rapports entre la religion et la magie doit commencer par éliminer les éléments étrangers à ces rapports. En déterminant la sphère de rayonnement de la magie nous avons constaté que les pratiques magiques peuvent se développer dans des domaines étrangers au domaine religieux et sans qu'il y ait immixtion du profane dans le sacré. Il importe de signaler ici les nombreux cas de superstition magique purement profane, pour prévenir ainsi toute équivoque.

(1) FRÉDÉRIC BOUVIER, *Magie. A la recherche d'une définition*. Recherches de science religieuse, 1912, n° 5, p. 408.

(2) E. SIDNEY HARTLAND, *Presidential Address* de la première section (Religion of the lower culture) du III^e Congrès international pour l'histoire des religions. Oxford, 1908.

Remarquons encore immédiatement que l'intervention dans le domaine religieux de l'activité magique peut résulter d'actes de simples adeptes ou d'agissements de professionnels de la magie. Les actes de simples adeptes de la magie sont fort variables et ne peuvent être saisis que lorsqu'ils revêtent un caractère social assez nettement dessiné. Les agissements de professionnels de la magie peuvent toucher à des conditions particulièrement saillantes à l'organisme religieux lui-même.

Observons enfin que dans la détermination des rapports entre la religion et la magie, il importe extrêmement de garder toujours une exacte compréhension de ce qui est spécifiquement religieux et de ce qui est spécifiquement magique, comme aussi de ce qui est fonction sacerdotale et de ce qui peut devenir compromission sorcellière, en évitant, en tout cas, de définir les institutions par des accidents qui peuvent altérer plus ou moins leur physionomie, sans cependant porter atteinte à leur essence. Sans doute, à côté de faits dont le caractère spécifiquement religieux ou spécifiquement magique n'est pas douteux, il est une masse plus ou moins confuse de faits dont le caractère n'est pas d'emblée aussi apparent. Mais il n'est pas impossible d'analyser et de classer ces éléments. Ils conviennent seulement à cet effet, d'une part, de ne pas transformer inconsidérément toute superstition religieuse quelconque en phénomène magique; d'autre part, de ne jamais perdre de vue ce qu'on peut appeler le critère propre du déterminisme magique. Ce critère suppose des actes non proportionnés selon les lois réelles au résultat escompté et auxquels on attribue en propre une vertu prestigieuse catégorique.

Ces observations générales faites, constatons que l'étude des rapports entre la religion et la magie comprend la considération à part de trois catégories de faits fort distincts : faits d'alliance, faits de paritétisme, faits d'antagonisme.

3. *L'alliance de la magie et de la religion.*

L'alliance de la religion et de la magie et l'altération consécutive du phénomène religieux par des procédés magiques peuvent se présenter dans deux cas principaux :

Le premier est celui où les fonctions de prêtre et celles de magicien sont confondues dans la même personne. C'est la contamination par promiscuité. Théoriquement on peut concevoir un certain dédoublement. Pratiquement on comprend que dans ces conditions le mélange des procédés magiques et des fonctions cultuelles soit inévitable et puisse même devenir inextricable. Ce qu'il convient seulement d'observer c'est que, même dans les sociétés de culture rudimentaire, les fonctions de prêtre et de sorcier n'apparaissent pas ordinairement comme cumulées sur toute la ligne, et que les premières sont autrement considérées que les secondes. Nous avons déjà remarqué la distinction généralement faite dans ces mêmes sociétés entre les fonctions de guérisseur empirique, d'homme-médecin et celles de sorcier.

Le second cas, qu'il convient d'observer à part, est celui où le prêtre, tout en restant distinct du sorcier, mêle des procédés de caractère magique à l'exercice des fonctions sacerdotales. C'est la contamination par connivence. En eux-mêmes les rites sacrés sont nettement distincts des pratiques magiques. Le culte divin organisé et célébré par les auxiliaires de la divinité n'est pas une magie. Le fidèle qui adore et prie son Dieu, les prêtres qui pourvoient au service divin ne sont ni des adeptes ni des professionnels de la procédure sorcellière. Rapprocher les hommes de leur Dieu conformément aux devoirs qui leur incombent et en vue de l'assistance qu'ils peuvent attendre de leur recours à la divinité ne constitue à aucun titre une opération sorcellière. Il y a des religions pures de magie. Il est des cultes qui sont infectés de pratiques magiques, soit par simple superstition des fidèles, soit à l'intervention du

sacerdoce. Il y a lieu de constater ces faits, le cas échéant, et d'en marquer la portée à la lumière d'un exact discernement de ce qui est phénomène religieux et de ce qui est déterminisme magique.

Il y a lieu de remarquer en même temps comment la contamination magique du phénomène religieux se développe dans les sociétés humaines en raison directe de la faiblesse, de l'émoussement ou de la perversion du sens religieux, comme de l'exploitation qui peut être faite de ces défaillances ou de ces perturbations.

Car au fond, entre la magie et la religion, alors même qu'elles paraissent se développer par voie de rapprochements plus ou moins intimes, il ne laisse pas d'y avoir quelque opposition sourde, en tant que la volonté humaine, dans la magie, s'ingénie à combler par voie occulte la distance entre son pouvoir débile et ses désirs sans mesure, et à surpasser sa propre puissance sans recourir à la source de toute-puissance supérieure à la nature.

Ce qui est vrai seulement, c'est qu'aussi longtemps qu'on demeure sur le terrain de l'alliance de la religion et de la magie et que l'officiant garde quelque conscience du divin comme tel, le respect élémentaire du sacré ne comporte pas la substitution pure et simple de la compulsion à la propitiation en ordre d'application de la magie à la divinité même. Maspero nous met sur la voie de la conciliation entre l'infailibilité de certaines formules d'invocation et leur dépendance de la volonté divine, en nous faisant remarquer qu'en Égypte « la mainmise (du fidèle sur son Dieu) ne s'opérait qu'au moyen d'un certain nombre de rites, sacrifices, prières, chants que le dieu lui-même avait révélés ⁽¹⁾ »; en d'autres termes, au moyen de faits impliquant la volonté divine de ne pas manquer à ses promesses ou aux lois inviolables de son être.

(1) MASPERO, *Etudes de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*, I, p. 106.

4. *Le paritétisme de la magie et de la religion.*

Nous désignons par paritétisme de la magie et de la religion l'ensemble des faits où la magie s'offre à nous comme créant des divinités par delà les divinités que reconnaît la religion proprement dite. Il est constant qu'une bonne partie des rites magiques a pour but de fabriquer des talismans qui, une fois composés rituellement, peuvent être utilisés sans rites. Certains de ces talismans ne sont que des gris-gris, des amulettes d'utilité profane. D'autres peuvent constituer des divinités surajoutées par la magie aux éléments divins directement reconnus par la religion. La magie se fait alors l'égale de la religion et se crée un culte de surcroît, modelé sur les cultes religieux, avec cette différence que ceux-ci apparaissent comme fondés sur l'obligation, et les cultes magiques sur le simple intérêt, indépendamment de toute exigence de la conscience morale et juridique.

5. *L'antagonisme de la magie et de la religion.*

L'intervention de la magie indépendante dans le domaine religieux ne se borne pas à l'adjonction paritétiste de certains cultes, elle se manifeste encore par voie d'irruption hostile dans les cultes existants, et cela dans des conditions diverses qu'il importe de signaler :

Tantôt nous voyons la magie indépendante substituer son action soit à celle du fidèle, dans ses rapports avec la divinité, soit à celle du sacerdoce comme intermédiaire de l'office cultuel. Alors même que cette action n'entend s'exercer que concurremment avec la fonction cultuelle, il y a ingérence qualifiée. Mais l'immixtion est bien plus grave encore lorsque l'activité magique prétend s'exercer contradictoirement à cette fonction et crée ainsi un dualisme de combat.

Tantôt la magie indépendante, sans substituer à proprement parler son action à celle du fidèle et du sacerdoce, trouble par quelque intervention désordonnée l'exercice

des fonctions religieuses et sacerdotales, comme lorsqu'elle entrave ces fonctions ou jette quelque interdit sur elles.

Dans tous ces cas la religion se trouve en quelque sorte en légitime défense en face des procédés magiques. Elle les proscrit, s'attache à conjurer leurs conséquences et s'arme spécialement de rigueurs contre les fauteurs ou les facteurs de maléfices.

La magie indépendante, dans ses empiètements sur le domaine religieux, peut employer des ressources variées. Les unes sont de simples supercheries : elles peuvent être dévoilées. D'autres procèdent d'une connaissance secrète de moyens naturels permettant de réaliser certains effets extraordinaires : elles peuvent être ramenées à leur juste portée. D'autres constituent un appel à des forces occultes ennemies de l'homme et subversives de la religion : elles peuvent être contrecarrées, combattues, conjurées. C'est ici qu'apparaît à proprement parler le procédé religieux qu'on appelle l'exorcisme. Il est possible sans doute que dans la lutte à laquelle elle se livre, la religion organise une contre-magie qui ne soit pas sans trahir à certains égards les défauts de la magie elle-même. Mais elle peut aussi, en demeurant sur son terrain, procéder à des mesures de sauvegarde et de redressement d'une parfaite correction et d'une conformité manifeste avec l'essence de la religion.

Il nous reste, pour achever l'étude des rapports entre la religion et la magie, à examiner la question de leurs origines comparées au sein des populations de culture rudimentaire.

6. *Les origines comparées de la religion et de la magie.*

Le magicisme de Frazer occupe une place nettement distincte dans les études consacrées à l'avènement naturel du phénomène religieux. Pour l'auteur du *Rameau d'or*, il a dû y avoir et il y a eu, en effet, un âge intellectuel de la

magie avant l'âge où est apparu le phénomène religieux.

Cette conclusion s'impose « en méthode déductive, lorsqu'on prend pour point de départ les idées fondamentales sur lesquelles reposent toute religion et toute magie ». « Une théorie qui expose que le cours de la nature est déterminé par des agents conscients est plus profonde, plus abstraite et demande plus d'intelligence et de réflexion pour être comprise que la croyance d'après laquelle la succession des faits est simplement amenée par leur proximité ou leur ressemblance... L'homme a dû essayer d'abord de plier la nature et de la forcer à l'obéissance par des charmes et des incantations avant de chercher à toucher quelque divinité capricieuse ou irascible par la douce insinuation de la prière et du sacrifice. »

Cette conclusion déductive est « confirmée inductivement, aux yeux de l'auteur, par ce que nous savons des races humaines les plus sauvages ». A ce point de vue Frazer se porte garant de trois faits étudiés en terre australienne : l'absence presque totale d'une religion quelque peu développée, le règne universel de la magie et la « primitivité » ethnologique des tribus océaniques restées les plus fidèles aux pratiques magiques. En généralisant ces faits, ne peut-on raisonnablement admettre que, comme il y a eu matériellement un âge de la pierre, il y a eu intellectuellement un âge de la magie ?

« Si un âge de la religion a été partout précédé par un âge de la magie, il est naturel, dit l'auteur, que nous nous demandions pourquoi l'humanité, en grande partie du moins, a abandonné la magie comme principe de foi et de culte et pourquoi elle s'est tournée vers la religion. » Et après avoir reconnu qu'il est impossible de donner à un problème aussi profond une solution complète et satisfaisante, et que « ce que nous pouvons faire de mieux c'est de hasarder des suppositions plus ou moins plausibles », l'auteur s'exprime en ces termes : « Je voudrais bien, en me défiant un peu de ma propre opinion, suggérer l'idée

que c'est une tardive constatation de la fausseté et de la stérilité inhérentes à la magie qui a jeté la partie intelligente de l'humanité dans les bras de la religion ».

« Dès l'origine du monde l'homme a recherché des règles générales qui lui permissent de faire tourner à son avantage les phénomènes de la nature; dans ses longues recherches il a entassé nombre de maximes, dont les unes sont de grande valeur, et les autres de pacotille. Les premières constituent cet ensemble de sciences appliquées que nous appelons les arts; les autres constituent la magie. » La magie n'est qu'une « science fausse » et un « art avorté ».

Nous n'avons plus à relever ce qu'il y a d'équivoque et même d'inexact dans ces définitions. Remarquons plutôt comment l'auteur nous peint, en traits puissants, la crise d'âme qui aboutit au passage de l'âge de la magie à l'âge de la religion : « Laisse à la dérive sur un océan de doute et d'incertitude, privé de sa vieille confiance en lui-même et dans son pouvoir, notre philosophe primitif dut être tristement perplexe et agité jusqu'au moment où il put se reposer comme un navire au port, après un voyage mouvementé, dans un système nouveau de foi et de culte... Si le monde marchait sans lui et les siens, c'est qu'il y avait d'autres êtres semblables à lui, mais plus forts que lui, et qui, invisibles eux-mêmes, dirigeaient la nature et faisaient naître les différentes séries d'événements qui lui avaient paru jusqu'alors dépendre de son pouvoir magique... C'est à ces êtres puissants, dont il reconnaissait la main dans les splendeurs variées de la nature, que l'homme s'adressait maintenant; il avouait qu'il dépendait de leur puissance invisible; il les suppliait d'être assez miséricordieux pour lui fournir toutes les bonnes choses dont il a besoin, pour le défendre contre les périls dont est semée notre vie... C'est ainsi, ou à peu près, que les esprits les plus éclairés ont dû passer de la magie à la religion. »

Il s'en faut malheureusement de beaucoup que, soit les

déductions, soit les inductions de ce brillant système aient résisté à l'épreuve de la critique.

Les déductions tendant à prouver que la magie a dû fatalement précéder la religion dans la mentalité des primitifs ne sont point pertinentes. Pour que le primitif acquière quelque connaissance de quelque être divin, pas n'est besoin d'attendre une de ces crises mentales où éclosent les associations et les illusions magiques. Nous avons montré qu'une raison élémentaire n'est pas fatalement condamnée dans cet ordre à un usage anormal de la notion simple de causalité qu'elle peut appliquer à la vue quotidienne de spectacles familiers.

Et les inductions tendant à prouver qu'en fait la magie a en tout cas précédé la religion ne sont pas plus probantes. Car il se fait qu'aucune des trois thèses formulées par l'auteur ne reste debout.

L'athéisme général des Australiens est un mythe.

Il y a quelque dérision à citer Howitt comme témoin de l'universalité exclusive du magicisme en Australie, car c'est précisément à ce célèbre voyageur que nous devons, en grande partie, nos connaissances sur les Êtres suprêmes australiens. Le second témoin invoqué par l'auteur, J. Mathew, ne parle que de magie animiste, et s'il atteste une large diffusion des idées magiques, il admet, lui aussi, un culte rendu à l'Être suprême, ajoutant que les missionnaires ne peuvent avoir été les auteurs de cette croyance. Et le troisième et dernier témoin, Curr, non seulement vise aussi la magie animiste, mais infirme son propre témoignage en reconnaissant lui-même loyalement que ses vues sont contraires à des témoignages plus autorisés que le sien.

Quant à la thèse finale consistant à représenter les Aruntas comme type d'une population primitive exclusivement magiciste, non seulement elle est grosse de tous les postulats indémontrés et indémontrables de l'évolutionnisme le plus radical, mais elle est venue se heurter aux

conclusions d'un savant et lumineux mémoire attestant le fait suivant diamétralement opposé à la thèse de Frazer: les Aruntas, loin d'être des primitifs entre les primitifs, trahissent, par l'ensemble de leurs usages et de leurs croyances, leur affinité avec la civilisation complexe, contournée et vieillotte de la Nouvelle-Guinée. Ils ne peuvent donc être pris, à aucun titre, pour les représentants de la mentalité primitive. La troisième thèse de Frazer se trouve être ainsi controuvée (1).

La vérité est que la magie n'est ni logiquement ni historiquement antérieure de nécessité à la religion. Lorsqu'on scrute leurs fondements psychologiques, on constate qu'elles ont pu se développer simultanément dans la mentalité humaine, sans antériorité fatale de l'une sur l'autre. Et lorsqu'on remonte dans leur passé et aussi loin qu'il est possible de le faire sur documents positifs, on peut constater leur coexistence dans des conditions variables, mais qui n'impliquent l'exclusion ni de l'une ni de l'autre.

Faut-il maintenant conclure de cette coexistence qu'il y a eu un stade de l'humanité où les deux éléments religieux et magiques se compénétraient si intimement qu'ils étaient indiscernables et indiscernés? C'est la thèse — reconnue conjecturale d'ailleurs — formulée par Loisy dans les termes suivants: « Antérieurement à la religion et à la magie, nous pouvons conjecturer un état social très imparfait où magie et religion sont encore confondues dans quelque chose qui n'est à proprement parler ni la magie ni la religion et qui tient la place de l'une et de l'autre (2) ». Loisy établit victorieusement contre Frazer que la magie n'a engendré ni la science ni la morale. Il est moins heureux dans son entrevision d'une nébuleuse mystique pouvant se condenser soit en religion, soit en magie. Mais il montre bien comment dans la mentalité humaine, magie et

(1) P.-W. SCHMIDT, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, pp. 866-901; 1909, pp. 328-337. — F. BOUVIER, *Semaine d'Ethnologie religieuse de Louvain*, 1912, pp. 140 et suiv.

(2) LOISY, *A propos de l'Histoire des Religions*, p. 184.

religion se distinguent et tendent à devenir ennemies par le seul fait que la religion s'autorise d'un principe d'obligation que la magie ne reconnaît pas ⁽¹⁾.

*
**

Lorsqu'on fait abstraction des systèmes artificiellement élaborés et qu'on étudie simplement au point de vue psychologique et ethnologique le fonctionnement du principe de causalité dans la mentalité des primitifs humains, — nous ne parlons pas des stades qu'on peut conjecturer comme antérieurs à la possession par l'être humain des éléments constitutifs de l'humanité, — on peut remarquer que l'application élémentaire de ce principe peut conduire l'homme à la connaissance de lois concernant la production d'effets expérimentaux; — c'est le point de départ de la science.

Elle peut le porter à admettre des inférences concernant la production d'effets prestigieux par des causes *ad hoc*, répondant à quelque désir ardent de dépasser ce qui peut être expérimentalement obtenu; — c'est le point de départ de la magie.

Enfin elle peut l'amener à reconnaître l'existence de quelque Être suprême dont l'homme dépend; — c'est le point de départ de la religion. Il n'y a lieu d'exclure *a priori* aucune de ces conclusions, de l'usage élémentaire possible de la raison humaine. Il convient seulement de rechercher *a posteriori*, dans chaque état social déterminé, l'usage positif qui peut en avoir été fait. C'est le terrain sur lequel il importe de se maintenir lorsqu'on ne veut pas sacrifier la vérité positive au préjugé et à l'arbitraire.

ART. 3. — Le naturisme.

I. — CARACTERES DE LA THEORIE NATURISTE.

Le naturisme, comme système concernant l'avènement de la religion, est la théorie qui explique cette origine par

(1) LOISY, *A propos de l'Histoire des Religions*, p. 186.

la sensation qu'a produite dans la mentalité primitive l'action de certains éléments naturels, par l'imagination qui a conçu ces éléments comme doués d'une énergie à l'instar de celle de l'être humain, et par l'adoration directe à laquelle ont donné lieu ces éléments ainsi personnalisés.

« Il doit y avoir eu d'abord, nous dit Albert Réville, pour qui fut créée, en 1880, la chaire d'histoire des religions au Collège de France, un culte de la nature ou plutôt d'objets naturels personnifiés (1). »

Remarquons bien le sens et la portée exacte de la thèse naturiste. Elle assigne un point de départ réel à la religion en tant qu'elle place ce point de départ dans les sensations que provoquent dans l'homme certains phénomènes de la nature. Mais, au lieu de considérer cette donnée comme base d'une application élémentaire de la notion de causalité, elle supprime chez le primitif tout travail même rudimentaire de raison, pour n'envisager que le fonctionnement de l'imagination modifiant d'abord l'aspect de la réalité par la conception qu'on peut appeler la symbiose universelle, puis la défigurant par toutes les fictions qui peuvent se greffer sur cette première conception. Et l'on représente la divinisation des éléments de la nature comme tels, dans leur prestance physique ainsi déformée, comme constituant nécessairement et, partant, universellement la manifestation initiale de toute religion.

Les partisans de la thèse naturiste, comprenant le caractère excessif d'un système qui engloberait indistinctement la divinisation d'emblée de tous les éléments de la nature, concentrent leurs vues sur certains phénomènes capables de produire dans la mentalité primitive ces deux sensations évocatrices par excellence, à leurs yeux, du phénomène religieux : l'étonnement en face de faits extraordinaires de nature à frapper vivement l'esprit, et la peur en face de faits étranges de nature à engendrer dans l'homme un sentiment de crainte.

(1) A. RÉVILLE, *Prolégomènes à l'histoire des Religions*, 4^e édit., 1886, p. 131.

La thèse naturiste est fort ancienne. Elle trouvait déjà son expression dans la maxime célèbre : *Primus in orbe deos fecit timor*.

Cette thèse a été mise en nouveau relief lors du remarquable essor donné, au XIX^e siècle, à la philologie comparée, spécialement par la découverte de la parenté existant entre les langues indo-européennes. L'école philologique tablait sur des documents écrits de peuples civilisés, mais dont la culture supposait un état antérieur qu'il devenait possible de ressusciter en quelque mesure.

Ce fut en union avec la science comparée des langues que se développa d'abord la science comparée des religions. Faisant fruit de deux ordres principaux de travaux philologiques, l'étude des religions comparées s'attacha à scruter les appellations diverses des dieux et des demi-dieux et à découvrir dans les textes dont elle disposait les croyances, rites et institutions des plus antiques religions. C'est ainsi qu'elle fut amenée à expliquer l'origine du phénomène religieux par les noms des dieux et par les mythes des peuples. Nous avons consacré une étude spéciale au mythisme. Rappelons spécialement ici que c'est en analysant et en comparant les noms des dieux et des demi-dieux et en constatant leurs rapports avec les phénomènes naturels que l'on crut avoir trouvé le point de départ de l'évolution religieuse de l'humanité.

II. — CRITIQUE DU NATURISME.

1. *Le point de vue philologique.*

Pour apprécier à sa juste valeur l'argument d'ordre philologique que nous venons de signaler, il suffit de se rappeler, d'une part, que dans la formation des idées et dans leur détermination par des mots qui les expriment, l'homme, en vertu de sa nature même, est tributaire des éléments sensibles; d'autre part, qu'un même terme de représentation et d'expression peut revêtir, par adaptation de sens dans des conditions analogiques fort diverses, des

significations multiples, sans entraîner aucune confusion des objets signifiés. Le fait que des expressions employées d'abord pour désigner des phénomènes naturels ont été utilisées en outre pour désigner tel ou tel être divin n'implique donc, ni formativement, c'est-à-dire du chef d'emprunt fait à des images de l'ordre physique, ni sémantiquement, c'est-à-dire du chef d'extension donnée à des termes désignant des éléments naturels, aucune nécessaire identification.

Le discrédit qui a suivi nombre d'interprétations par trop fantaisistes auxquelles s'était livrée l'école philologique a déterminé les tenants du naturisme à concentrer leurs efforts sur le terrain psychologique et ethnologique. Mais il ne semble pas que ce déplacement du centre de gravité de la thèse naturiste ait été favorable à la justification de cette thèse avec le caractère qu'on lui a conservé.

2. *Le point de vue psychologique.*

Et d'abord est-il psychologiquement vrai que la divination des éléments naturels comme tels constitue la seule voie d'accès élémentaire à l'éclosion du phénomène religieux? Voici comment Lang, invoquant la simple notion de causalité pratique et son application rudimentaire à l'expérience de la vie, a fait justice de cette conception exclusiviste : « Dès que l'homme eut l'idée de production (making) des choses qu'il n'avait pas faites lui-même et ne pouvait pas faire, il fut conduit à reconnaître un auteur des choses. Il considéra ensuite cet auteur inconnu comme un homme sublime et au-dessus de la nature (*a magnified non-natural man*). Cette notion d'un homme sublime et au-dessus de la nature une fois donnée, on fut amené à reconnaître son pouvoir et l'on put concevoir alors celui qui avait fait des choses si utiles comme revêtu d'autres attributs tels que la paternité, la bonté et comme s'occupant de la conduite morale de ses enfants... Dans tout cela, il n'y a rien de « mystique », rien qui, autant que

je puis voir, outrepassé l'intelligence bornée d'êtres qui méritent le nom d'hommes (1) ».

Les partisans du système naturiste croient avoir dit le mot décisif concernant l'origine du phénomène religieux lorsqu'ils ont fait remarquer que certaines grandes manifestations de la nature doivent impressionner extraordinairement le primitif, et lorsqu'ils ont parlé dans cet ordre de « la grande surprise et de la grande terreur ».

Mais d'abord il ne faut pas exagérer les sensations d'émerveillement ou d'atterrement qu'engendrent chez le primitif certains spectacles de la nature. N'est-ce pas spécialement reporter à l'origine de l'histoire des sentiments beaucoup plus récents que se représenter le primitif comme émerveillé devant les spectacles qu'offre le monde ou comme dominé par le sentiment de l'infini qui se déga-gerait de ces spectacles?

« On parle de l'émerveillement que devaient ressentir les hommes à mesure qu'ils découvraient le monde, dit M. Durkheim. Mais d'abord, ce qui caractérise la vie de la nature, c'est une régularité qui va jusqu'à la monotonie... Sans doute, ici et là, quelque événement inattendu se produit : c'est le soleil qui s'éclipse; c'est la lune qui disparaît derrière les nuages; c'est le fleuve qui déborde, etc. Mais ces perturbations passagères ne peuvent jamais donner naissance qu'à des impressions également passagères, dont le souvenir s'efface au bout d'un temps; elles ne sauraient donc servir de base à ces systèmes stables et permanents d'idées et de pratiques qui constituent les religions (2). »

Quoi qu'il en soit, c'est verser dans une véritable erreur que de se figurer le primitif comme un être songeur! toujours livré en proie à un lourd étonnement, à une vague crainte: à ce compte, il n'eût pas résisté à tant de forces adverses qui l'entouraient. La vérité est que le primitif humain, loin de se tenir *timens ac tremens* en face de la

(1) LANG, *The making of Religion*, 3^e édit., p. XII.

(2) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 119.

nature, a été, comme l'attestent les outils préhistoriques, un rude travailleur s'appliquant grossièrement mais hardiment à maîtriser la nature, et cela par l'action d'un esprit qui connaissait le rapport de cause à effet et savait le transposer en rapport de moyen à fin.

C'est, au demeurant, méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le phénomène religieux que de confondre ce phénomène avec les impressions produites par les éléments naturels et avec les sentiments d'étonnement ou de peur qui en seraient le prolongement. Nous avons montré en définissant le phénomène religieux combien il importe en méthode exacte de distinguer le phénomène religieux de ses prodromes et de ses éléments de confins. En fait ce n'est pas la première impression des spectacles extraordinaires de la nature, c'est la réflexion causale sur de multiples phénomènes naturels, même ordinaires, qui se trouve prochainement appareillée à l'éclosion du phénomène religieux.

Voici un des traits les plus avérés de la mentalité du primitif : ce qui l'impressionne en bien ou en mal est rapporté par lui à quelque agent producteur. Sous l'impression de nombreux spectacles de la nature, dans le sentiment de sa faiblesse et de ses besoins, il n'y a rien de surprenant ni de mystique à ce que l'homme, même de culture élémentaire, qui se sent l'auteur, le maître, l'ordonnateur des choses qu'il fait et règle, soit amené à reconnaître la puissance d'un auteur, d'un maître, d'un ordonnateur des choses qui l'entourent, qu'il n'a point faites, qu'il ne peut faire, qui dépassent du tout au tout sa puissance et à l'égard duquel il se trouve en dépendance.

Il n'est nullement nécessaire pour cela de supposer que le primitif conçoive cet Être comme un esprit analogue à l'âme humaine distinguée du corps humain. Mais il n'est pas davantage nécessaire d'admettre que le primitif confonde cet Être avec les manifestations d'efficiences qu'il

saisit, pas plus qu'il ne confond lui-même son être avec les choses qu'il fait et règle. Ce qui est vrai seulement, c'est qu'une mentalité rudimentaire pourra ne dégager qu'imparfaitement la cause de l'effet, ou laisser la première plus ou moins immergée dans le second.

Ce qui paraît non moins avéré, c'est que la genèse du phénomène religieux n'est pas exclusivement liée à des événements extraordinaires. Le cours ordinaire de la vie peut mettre le primitif en présence de faits où les éléments de transcendance et de dépendance nécessaires à la constitution de tout phénomène religieux se trouvent suffisamment caractérisés.

Il reste deux points à préciser : quel nom le primitif donnera-t-il à l'Être divin ainsi saisi et sous quelle forme se représentera-t-il finalement cet Être ?

En ce qui concerne la dénomination, il sera naturellement porté à adopter tel ou tel nom en utilisant les éléments sensibles qui, pour la nature humaine comme elle est constituée, servent de point de départ ou de point d'appui à toute représentation. C'est ainsi que le nom reflétera tel attribut physique en vue, telle fonction prêtée, tel office attendu, tel ou tel rapport particulier, même accidentel, qui peut se poser en relief. La formation naturelle des langues et la sémantique élémentaire, comme la psychologie expérimentale infantile, nous initient lumineusement aux tendances variées qui peuvent se faire jour en ce qui regarde la dénomination des objets rentrant dans le champ de nos aperceptions.

En ce qui concerne la forme sous laquelle sera représenté l'Être ainsi dénommé, il appert que le primitif prêterà à cet être une énergie analogue à certains égards à la sienne; il le personnalisera à ce point de vue et dans cette mesure générale. Mais cela n'implique pas qu'il lui attribuera une figure semblable à la figure humaine. Autre chose est assimilation énergétique; autre chose similitude morphologique. Le champ des représentations morpholo-

giques est, en réalité, très vaste et les combinaisons peuvent ici varier beaucoup suivant la diversité des objets en perspective, suivant la mentalité individuelle ou sociale du sujet qui se les représente, suivant de nombreuses circonstances naturelles ou accidentelles qui peuvent influencer sur le résultat.

Ces observations que nous croyons topiques semblent de nature à jeter quelque lumière sur des points où les méprises sont fréquentes et à faire saisir ce qu'il peut y avoir de fondé et ce qu'il y a d'outré dans les thèses naturalistes au point de vue psychologique.

3. *Le point de vue ethnologique.*

Au point de vue ethnologique, deux faits nous paraissent devoir être relevés : Le premier c'est que le naturisme, au dire même de ses tenants, constitue plutôt une œuvre de spéculation évolutionniste concernant l'origine des religions qu'une page initiale de l'histoire religieuse proprement dite. C'est ce que reconnaît le comte Goblet d'Alviella en ces termes : « L'animisme peut être pris comme point de départ pour les phases de l'évolution religieuse *qui tombent dans le champ de l'observation*. Mais l'animisme lui-même comment s'est-il formé ? Ne peut-on remonter plus haut encore pour atteindre le premier éveil, le premier germe de la religion » ? « L'animisme, dit-il encore, avec ses phénomènes connexes, présente la forme la plus rudimentaire *des systèmes religieux accessibles à l'observation* (1). »

Le second point que nous voulons relever est celui-ci : lorsqu'on sort de la région des hypothèses étrangères « au champ de l'observation » pour se placer sur le ferme terrain de l'expérience, on peut, il est vrai, citer des cas où l'adoration directe de phénomènes naturels semble avérée, mais on ne peut distinguer dans l'évolution humaine du phénomène religieux une période purement

(1) Comte GOBLET D'ALVIELLA, *Croyances, Rites, Institutions*, t. II, p. 119.

préparationnelle où aurait régné exclusivement, coloré de teintes imaginaires, le culte direct de la nature. Au contraire, la période la plus ancienne à laquelle nous pouvons remonter par voie de constats positifs nous met en présence de combinaisons variées d'un élément de raison et d'un élément d'imagination. Et l'élément de raison apparaît même, en fait, le plus souvent non seulement comme s'élevant au-dessus d'un naturisme pur et exclusif, mais comme atteignant la notion d'un Être vraiment suprême, — sauf à représenter initialement cet Être d'après ce qui peut être rencontré dans l'expérience de plus grand et de plus puissant.

ART. 4. — L'animisme.

A côté des systèmes qui cherchent l'avènement de la religion dans le monde de la nature directement adoré par l'homme, il y a des systèmes qui placent cette origine dans le monde des esprits conçus sur le type de l'âme humaine distinguée du corps humain. Précisons la différence qui existe entre le naturisme et l'animisme: Le naturisme est la divinisation d'éléments de la nature personnifiés à l'instar de l'être humain. L'animisme est la divinisation d'esprits personnifiés sur le type de l'âme humaine. On saisit la mesure grande en laquelle se trouve déplacé par l'animisme l'axe de formation initiale du phénomène religieux. Ce qui est d'abord tenu pour dieu, suivant le naturisme, ce sont des objets physiques frappant les sens et que l'homme personnifie en leur prêtant vie, sans d'ailleurs distinguer en eux un élément spirituel et un élément corporel. Suivant l'animisme, ce qui est d'abord divinisé ce sont des esprits distingués des corps et auxquels l'homme prête une existence semblable à celle de son âme.

La doctrine animiste, exposée par Tylor dans *Primitive Culture* ⁽¹⁾, avec une profondeur de vues et une étendue de

(1) EDW. B. TYLOR, *Primitive Culture*. London, 1903. Traduit en français sur la 2^e édition, par Brunet et Barbier, 1876-1878.

connaissances ethnologiques également remarquables, a été considérée pendant longtemps comme classique. Elle est encore estimée telle en beaucoup de milieux. Nous allons essayer de la caractériser dans ses grandes lignes et de l'apprécier dans son fond en la rattachant aux idées générales qui lui servent d'introduction ou de cortège.

I. — LE CADRE DU SYSTEME ANIMISTE SELON TYLOR.

La première idée que formule l'auteur de la *Civilisation primitive* en commençant son grand ouvrage est l'idée d'une nature homogène pour tous les hommes, différenciée seulement par des degrés correspondant à divers états de civilisation. De là dans la condition de l'humanité une uniformité constante à certains égards et une diversité corrélative aux étapes du mouvement civilisateur.

Quant aux « différents degrés de civilisation existant dans l'humanité, ils peuvent être appréciés et comparés au moyen d'exemples positifs. La société cultivée d'Europe et d'Amérique évalue pratiquement le degré de civilisation en plaçant simplement les nations policées à l'une des extrémités de l'échelle sociale et les tribus sauvages à l'autre, échelonnant le reste des nations humaines entre ces points extrêmes, suivant qu'elles s'approchent davantage de la vie sauvage ou de la vie cultivée ⁽¹⁾ ».

La seconde idée capitale développée par l'auteur en tête de son œuvre est l'idée de la continuité des états de civilisation.

Continuité de nature absolument déterministe, en ce sens que la liberté, représentée comme « le pouvoir d'échapper dans les êtres humains à la loi de continuité » et comme « la faculté d'agir sans cause », n'existe pas pour l'homme. L'auteur tient pour non fondée « la répugnance de beaucoup d'esprits cultivés à considérer l'histoire de l'humanité comme un chapitre de l'histoire de la nature et à admettre que nos pensées, notre volonté, nos actes

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*. Trad. Brunet et Barbier, I, p. 1.

répondent à des lois aussi définies que celles qui régissent le mouvement des vagues, la combinaison des acides et des bases, le développement des plantes et des animaux ». « Quelque rudimentaire que soit encore la connaissance de la culture humaine, nous arriverons certainement un jour à la démonstration que les phénomènes qui semblent les plus spontanés, les moins motivés, sont le produit d'une suite de causes et d'effets aussi précis que l'action mécanique ⁽¹⁾.

Continuité de portée progressive en ce sens qu'une tendance au progrès, attestée par des séries de faits dont la disposition indique qu'ils se sont produits dans un ordre de développement gradué, se manifeste dans les civilisations, marquant de son caractère des résultats d'ensemble et certains résultats particuliers, permettant à ce point de vue de classer les phénomènes de la civilisation degré par degré en ordre d'évolution, mais n'impliquant pas réellement sur toute la ligne une nécessaire progression. Car « progrès, décadence, survivance, renaissance, modification sont autant de formes suivant lesquelles se lient les parties du réseau complexe de la civilisation » ⁽²⁾.

Précisant sa pensée à un troisième point de vue fondamental, l'auteur déclare qu'il entend étudier le phénomène religieux sur le vif, en prenant pour point de départ un état de l'humanité, l'état sauvage, sans rechercher spécialement comment cet état a pu se produire sur la terre, et en notant sur chaque point capital le développement, au sein des civilisations plus avancées, des idées, des pratiques et des institutions de divers groupes représentant la sauvagerie ⁽³⁾. Tylor ajoute qu'il entend observer le phénomène religieux chez les sauvages comme le produit direct d'une religion naturelle renfermant une philosophie élémentaire de l'homme et de la nature.

Avant de commencer l'exposé de son système, Tylor

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, pp. 2, 3 et 21.

(2) *Id.*, *ibid.*, I, pp. 7, 17 et 20.

(3) *Id.*, *ibid.*, p. 42.

nous donne une définition générale de la religion. « Le premier point essentiel quand il s'agit d'étudier systématiquement les religions, nous dit-il, c'est de définir et de préciser ce qu'on entend par religion. » Abstraction faite des développements que peut recevoir le phénomène religieux, l'auteur estime que ce phénomène, ramené à son élément intime, initial, et à son minimum de compréhension, peut être défini : « la croyance en des êtres spirituels ». « Sous le nom d'animisme, ajoute-t-il, je me propose d'étudier ici la doctrine profondément enracinée des êtres spirituels, croyance qui est de l'essence même de la philosophie spiritualiste en tant qu'opposée à la philosophie matérialiste... La croyance à des êtres spirituels, tel est dans sa plus large acception, le sens du mot spiritualisme; c'est dans le même sens que nous employons ici le terme animisme (1). »

L'animisme désigne avant tout « la doctrine de l'âme ». Dans son évolution elle renferme deux parties : « La première a trait à l'âme individuelle, dont l'existence est conçue comme se prolongeant après la mort...; la seconde a rapport aux autres esprits, y compris les divinités suprêmes ». La croyance à l'âme et aux esprits constitue, chez les peuples sauvages comme chez les peuples civilisés, « la base réelle de toute philosophie religieuse ». « Elle peut, de premier abord, ne fournir qu'une bien pauvre et bien maigre définition de la religion; mais, en réalité, cette base est suffisante. En effet, où se trouvent les racines poussent ordinairement les branches ». « Je n'ai point dessein, ajoute l'auteur, de m'arrêter aux aspects purement moraux des religions; je veux étudier l'animisme en tant qu'il constitue indubitablement une philosophie antique et largement répandue, qui a la foi pour théorie et pour pratique l'adoration. M'efforçant de mettre en œuvre les matériaux que j'ai amassés pour une étude jusqu'alors étrangement méconnue et délaissée, ma tâche sera d'expo-

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, chap. XI, pp. 491 et 493.

ser, aussi clairement que possible, l'animisme primordial des races inférieures et d'esquisser, en quelques traits légers, son développement dans les régions élevées de la civilisation (2). »

II. — LES GRANDES LIGNES DE LA DOCTRINE ANIMISTE.

Voici les grandes lignes du système animiste tel que l'expose Tylor.

I. Le point de départ du système est le concept de l'âme humaine en tant que quelque chose de distinct du corps. La formation de ce concept est déterminée chez le primitif par deux ordres de phénomènes biologiques : d'une part, les phénomènes où l'homme voit le corps humain plus ou moins délaissé par l'élément vivifiant, comme dans le sommeil; d'autre part, les phénomènes où cet élément semble manifester une activité isolée, comme dans le rêve. Méditant sur ces phénomènes, nous dit Tylor, les anciens philosophes sauvages doivent avoir été amenés dans le principe à cette induction qu'il y a dans chaque homme un corps et une âme, une « âme apparitionnelle (2) ». L'âme apparaît aux hommes durant la vie comme un fantôme séparable du corps et en ayant gardé l'apparence; après la mort de ce corps, elle continue d'exister et d'apparaître comme fantôme séparé. Au concept de l'âme apparitionnelle des ancêtres se rattache naturellement le culte des mânes.

II. La conception d'âmes dégagées du corps conduit le primitif à se former l'idée d'esprits purs, indépendants de toute désincarnation. Esprits désincarnés et esprits non désincarnés peuvent d'ailleurs prendre ou reprendre possession de corps divers, nouer avec les objets les plus variés des relations de différente nature qui peuvent aller de l'union la plus intime, semblable à l'union de l'âme et du corps, jusqu'à la simple affinité à tel ou tel point de vue, en passant par de nombreux genres de connexion.

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, pp. 491 et 495.

(2) *Id.*, *ibid.*, chap. XI, p. 497.

C'est à de telles liaisons que le primitif attribue les effets bons ou mauvais dont les facteurs ne lui apparaissent pas comme immédiatement saisissables; il en est ainsi des maladies et de la mort.

Les liaisons que les esprits peuvent contracter avec toute espèce d'objets dans des conditions de nature à exercer une influence sur la vie humaine expliquent le fétichisme et l'idolâtrie proprement dite (1). Elles s'accusent d'ailleurs, comme nous allons le voir, sur le terrain de la nature entière.

III. Après avoir conçu d'abord les éléments naturels, à l'instar de son être, comme doués de corps et d'âme, le primitif, appliquant à ces éléments le concept d'esprit distinct, en vient à considérer toutes les parties de la nature comme animées par de tels agents et à voir dans les phénomènes naturels des effets de l'élément distinct qui agit en eux. Ainsi se forme le culte de la nature et de ses éléments, constituant un commencement de philosophie naturelle.

Nous sommes au point de départ du polythéisme supérieur des peuples mi-civilisés ou civilisés, avec leurs grandes divinités présidant aux diverses fonctions de la nature et de la vie humaine, avec un certain dualisme des puissances bienfaisantes ou nocives (2).

IV. Enfin, au-dessus de la doctrine des âmes, des mânes divinisés, des divinités locales de la nature et des grandes classes de divinités, on peut distinguer dans les conceptions de certaines races inférieures certaines notions, variables d'ailleurs, de quelque divinité suprême. « Il semble donc que la théologie des races inférieures atteint déjà son point culminant dans les conceptions de cette divinité. Dans des cas particuliers, la théorie de la dégénérescence peut revendiquer, non sans raison, de pareils éléments de croyance comme des restes mutilés et

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, chap. II, p. 14.

(2) *Id.*, *ibid.*, II, chap. XV à XVII.

corrompus d'une religion plus élevée. Mais, pour la majeure partie, la thèse de l'évolution est en état de les expliquer sans devoir chercher leur origine dans des degrés de civilisation supérieure à ceux où on les rencontre. Considérées comme des produits de la religion naturelle, de telles doctrines semblent ne surpasser aucunement ni les forces de l'esprit sauvage pour en raisonner, ni les facultés d'une imagination peu cultivée pour les orner de fantaisies mystiques. Dans des temps très éloignés, il y a eu des peuples, et il en existe encore aujourd'hui, qui gardent une telle idée d'un dieu suprême, qu'ils ont pu y arriver sans l'aide de peuples plus civilisés. Chez ces races, la doctrine d'une divinité suprême constitue une conséquence déterminée et logique de l'animisme. Elle constitue en même temps un complément déterminé et logique de la religion polythéiste ⁽¹⁾. Le monothéisme peut émerger de ce polythéisme, soit grâce à l'absorption des divinités polythéistes par quelque grande divinité, soit par imitation ou émulation d'analogie avec la hiérarchie sociale, soit en vertu d'un besoin supérieur de coordination. »

Si puissamment agencée et si remarquablement documentée qu'elle se présente à nous, la théorie tylorienne est loin de résister dans ses parties les plus importantes à l'épreuve d'une critique fondamentale.

III. — EXAMEN DE LA THEORIE ANIMISTE.

N'insistons pas sur la négation radicale de la liberté humaine que l'auteur a inscrite au frontispice de son œuvre. L'assimilation analogique, quant aux lois énergétiques, de la vie des êtres doués de raison à la vie des êtres privés de cette prérogative, loin de constituer un progrès scientifique, n'est au fond que la méconnaissance de ce fait avéré que les êtres divers sont régis par des lois diverses en harmonie avec leur nature. Constatons, au

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, chap. VII, p. 435.

demeurant, que ce n'est qu'après avoir altéré gravement la physionomie de la liberté, en représentant celle-ci comme une « spontanéité sans cause », que Tylor en arrive à la proscrire au nom de la science.

Concentrons notre attention sur les parties de la doctrine tylorienne qui concernent directement la religion. Voici les éléments principaux de cette doctrine qui nous paraissent devoir être relevés à ce point de vue :

1. *La définition de la religion dans le système tylorien.*

Tylor nous donne de la religion cette définition : « la croyance en des êtres spirituels ». Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il n'y a pas équation entre le concept d'esprit et le concept du divin, le premier étant à bien des égards autrement large que le second. La formule tylorienne est une définition par le genre sans la différence, et encore par un genre présumé, car elle suppose qu'il ne peut y avoir initialement de phénomènes religieux sans distinction préalable de l'élément corporel et de l'élément spirituel.

Une telle définition doit fatalement conduire à des identifications du phénomène religieux avec ce qui n'est pas lui. Rien n'empêche sans doute d'examiner d'une manière générale le problème des êtres spirituels dans leur rapport avec la mentalité primitive. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit fait telle observation que de droit concernant l'extension que peut prendre la notion du phénomène religieux chez les primitifs. Mais il convient en tous cas, sous peine de tout confondre, de ne pas identifier croyances animistes et religion animiste. Il y a des croyances animistes — précisément la croyance fondamentale dans le cas présent, la croyance à l'âme humaine — qui ont un caractère simplement profane et ne revêtent pas le caractère d'un phénomène religieux.

Les accidents de définition sont souvent réparables, nous le savons, moyennant d'heureux commentaires.

Tylor nous fait remarquer que les êtres spirituels étant considérés comme exerçant une influence sur l'homme, la foi en leur existence conduit naturellement tôt ou tard à des actes de culte. Il se rapproche ainsi d'une notion plus exacte du phénomène religieux. Mais le caractère flottant de sa définition ne laisse pas de l'empêcher de reconnaître comme il conviendrait ce point important et lumineux qu'il est des actes de vénération, de propitiation, de conjuration à l'égard de certains esprits qui ne sont pas des actes de culte envers une véritable divinité. C'est précisément l'absence d'une telle distinction qui rend si peu satisfaisant, comme nous le verrons, ce que dit Tylor concernant le culte des mânes.

2. *La conception cardinale du système tylorien.*

La notion de l'âme humaine et la genèse de cette notion.

La notion cardinale de la théorie tylorienne est la notion de l'âme humaine. La formation primordiale de cette notion est représentée comme le résultat d'une interprétation des phénomènes qui se rattachent au sommeil et au rêve et où l'imagination, dans l'effacement momentané des autres facultés, donne naissance à des fantômes. Ceci revient, ce semble, à soutenir qu'abstraction faite de tels phénomènes, le primitif n'aurait pas la vive et persistante conscience de l'énergie intime qui vit en lui et qu'il ne pourrait y saisir la cause propre des manifestations extérieures de son activité. Or il semble bien que la base primordiale du concept de l'âme réside, pour le primitif comme pour nous, dans la conception consciente, immédiate du mouvement de la vie intérieure, de ce quelque chose d'intime d'où jaillissent incessamment les manifestations extérieures de l'existence. Comment admettre en vérité que dans l'ordre de l'acquisition de la notion de l'âme humaine, l'état de veille, c'est-à-dire de pleine activité des facultés avec les faits saisissables si simples et si immédiats qui l'accompagnent, soit primé et absorbé en

quelque sorte par un état que caractérise l'affaissement de toutes ces facultés sauf une, celle qui n'a plus même la force de distinguer entre les perceptions de l'esprit et d'incohérentes conceptions? La circonstance que le primitif attribue ses rêves au déplacement de son double n'implique nullement que ce soit le rêve qui fournisse les éléments avec lesquels l'idée du double ou de l'âme a d'abord été formée. Celle-ci peut, en effet, parfaitement être appliquée, après formation, au phénomène du rêve, sans en être dérivée. « Les méditations des anciens philosophes sauvages », pour reprendre les expressions de Tylor, peuvent facilement aboutir à cette « inférence naturelle » que l'énergie intime et latente qui à l'état de veille est regardée comme la source même des mouvements de la vie extérieure, n'est pas réduite à rien par l'engourdissement momentané du corps et que c'est elle qui, lorsque le corps est au repos, voyage sans lui dans les régions étranges du rêve.

Dans son étude sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, M. Durkheim nous fait nettement saisir ce qu'il y a de fragile et d'artificiel dans le « rêvisme » comme source première et unique de la notion de l'âme humaine. Il se demande d'abord « s'il est bien vraisemblable d'admettre que le primitif ait tiré du fait du rêve toutes les explications qu'en tire Tylor. « Sans doute le rêve constitue la matière d'un problème possible. Mais nous passons sans cesse à côté de problèmes que nous ne posons pas, que nous ne soupçonnons même pas, tant que quelque circonstance ne nous a pas fait sentir la nécessité de nous les poser... A chaque moment de l'histoire il y a tant de choses que nous renouons à comprendre, sans même avoir conscience de notre renoncement. Jusqu'à des temps peu éloignés, on a cru que le soleil n'avait que quelques pieds de diamètre. Il y avait quelque chose d'incompréhensible à ce qu'un disque lumineux d'une aussi faible étendue pût suffire à éclairer

la terre, et cependant, pendant des siècles, l'humanité n'a pas pensé à résoudre cette contradiction. » L'auteur nous montre le côté factice et inconsistant de la thèse tylorienne en signalant l'objet le plus commun des rêves humains et les contrôles qui surgissent fréquemment comme d'eux-mêmes concernant ce qu'ils représentent. « A supposer que certains rêves puissent recevoir l'interprétation tylorienne, il en est beaucoup d'autres qui lui sont absolument réfractaires. Bien souvent nos rêves se rapportent à des événements passés : nous revoyons ce que nous avons vu ou fait à l'état de veille, hier, avant-hier, pendant notre jeunesse, etc... Comment l'homme, si rudimentaire que fût son intelligence, pouvait-il croire, une fois réveillé, qu'il venait d'assister réellement ou de prendre part à des événements qu'il savait s'être passés autrefois ? Comment pouvait-il s'imaginer qu'il avait vécu, pendant son sommeil, une vie qu'il savait écoulée depuis longtemps. Il était beaucoup plus naturel qu'il vît dans ces images renouvelées ce qu'elles sont réellement, à savoir des souvenirs, comme il en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité. »

« D'un autre côté, dans les scènes dont nous sommes les acteurs et les témoins tandis que nous dormons, il arrive sans cesse que quelqu'un de nos contemporains tient quelque rôle en même temps que nous : nous croyons le voir et l'entendre là où nous nous voyons nous-mêmes. D'après l'animisme, le primitif explique ces faits en imaginant que son double a été visité ou rencontré par celui de tel ou tel de ses compagnons. Mais il suffira qu'éveillé il les interroge pour constater que leur expérience ne coïncide pas avec la sienne. Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène; ils croient avoir visité de tout autres lieux. Et puisque, en pareil cas, de telles contradictions doivent être la règle, comment n'amèneraient-elles pas les hommes à se dire

qu'il y a vraisemblablement erreur, qu'ils ont été les dupes de quelque illusion? Car il y a quelque simplisme dans l'aveugle crédulité qu'on prête au primitif. Il s'en faut qu'il objective nécessairement toutes ses sensations. Il n'est pas sans s'apercevoir que, même à l'état de veille, ses sens le trompent quelquefois (1). »

Après avoir ainsi constaté par le fait que « bien des raisons s'opposaient à ce que le primitif prît trop aisément ses rêves pour des réalités », Durkheim admet comme plus plausible l'opinion « que le primitif distingue entre ses rêves et qu'il ne les explique pas tous de la même manière ». C'est ainsi qu'au témoignage de Howitt, les Dieri distinguent très nettement les rêves ordinaires et les visions nocturnes, où se montrent à eux quelque ami ou quelque parent décédé. Ils donnent des noms différents à ces deux sortes d'états. Dans le premier, ils voient un simple fantôme de leur imagination; ils attribuent le second à l'action d'un esprit méchant. Nous reviendrons sur ce dernier point en examinant les idées de Tylor concernant le culte des mânes. Remarquons seulement ici que la question de l'origine de la religion, envisagée comme systématisation du rêve, est fort différente de la question des superstitions, qui peuvent attacher au rêve certaines indications ou suggestions au point de vue de l'avenir et de la conduite à tenir dans des circonstances déterminées. Constatons, enfin, qu'en réalité la formation primordiale de la notion de l'âme humaine ne nous place pas encore sur le terrain du phénomène religieux. C'est le culte des morts, dont nous allons parler, qui peut nous faire pénétrer, à proprement parler, sur ce terrain.

3. *Le culte des morts comme première manifestation spécifiquement religieuse dans le système tylorien.*

Le développement logique de la théorie animiste devait amener Tylor à représenter le culte des morts comme pre-

(1) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 79 à 81.

mière manifestation des phénomènes spécifiquement religieux. Après être apparue dans le rêve, pendant sa vie, comme fantôme ambulante séparable du corps, l'âme continue à apparaître comme spectre séparé après la mort et devient pour la famille du défunt un premier objet de culte.

Nous étudierons d'une manière spéciale, à cause de son importance, le mânisme ou culte des morts et spécialement des ancêtres. Bornons-nous ici à une double observation.

Il y a un écart énorme, un vide logique et psychologique que Tylor ne comble pas, entre la croyance à la survivance et l'adoration de l'être qui survit. Il est manifeste que la mort n'a par elle-même et à elle seule aucune vertu divinatrice. Il ne suffit pas que de simples âmes d'hommes soient désincarnées pour qu'elles revêtent un caractère divin. L'affection, la vénération, les offices que peut comporter la piété filiale n'impliquent pas de soi la divinisation des ancêtres. « Il n'y a rien dans la notion d'un double qui puisse rendre compte d'une hétérogénéité aussi radicale. On dit qu'une fois affranchi du corps, il peut faire aux vivants ou beaucoup de bien ou beaucoup de mal, selon la manière dont on le traite. Mais il ne suffit pas qu'un être inquiète son entourage pour qu'il semble être d'une autre nature que ceux dont il menace la tranquillité ⁽¹⁾ ». Il paraît difficile de méconnaître la pertinence de ces considérations.

Il y a d'ailleurs contre la thèse de Tylor un autre argument, un argument de fait aussi décisif qu'il est topique: Si vraiment, comme le suppose l'hypothèse animiste, les premiers êtres sacrés avaient été les âmes des morts, si le premier culte avait été celui des ancêtres, on devrait constater que plus les sociétés sont d'un type inférieur, plus aussi ce culte tient de place dans la vie religieuse. Cependant, c'est plutôt le contraire qui est la vérité. Le

(1) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 87.

culte ancestral ne prend des développements et même ne se présente sous une forme caractérisée que dans des sociétés avancées comme la Chine, l'Égypte, les cités grecques et latines; au contraire, il manque aux sociétés australiennes, qui représentent une des formes d'organisation la plus élémentaire et la plus simple que nous connaissons. « Ainsi le culte qui, d'après l'hypothèse, devrait être prépondérant dans les sociétés inférieures y est en réalité inexistant. »

Ces constatations frappent au cœur la doctrine animiste : car « du moment que le culte des morts n'est pas primitif, l'animisme manque de base ⁽¹⁾. »

*4. L'avènement du culte de la nature
selon la doctrine tylorienne.*

Il y a deux manières pour le primitif de se représenter les éléments qui composent la nature : Il peut les concevoir comme des êtres doués en bloc d'une vitalité analogue à celle de l'être humain considéré également en bloc, c'est-à-dire sans distinguer dans ces objets un élément corporel et un élément spirituel et sans confondre leurs formes. C'est ce que nous appellerons la symbiose universelle.

Il peut les concevoir comme composés de deux éléments distincts, l'un corporel, l'autre spirituel, en telle sorte que celui-ci soit considéré comme la cause des effets que peut manifester celui-là : c'est la spiritualisation de la nature.

Fidèle à son système, Tylor représente ce dernier procédé comme initial chez les primitifs. Il nous signale comme « un des côtés les plus remarquables de la doctrine animistes, telle qu'elle s'offre chez les peuples inférieurs, l'attribution d'une âme aux objets ». Précisons bien sa pensée : il constate que « cette doctrine, en sa teneur intégrale, non seulement confère la vie à ce qui n'a pas de vie, mais lui prête de plus une âme et un fantôme ou

(1) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 88 et 91.

esprit ». Il ajoute que c'est là d'ailleurs une conséquence toute naturelle : « car le témoignage des rêves et des visions peut aussi bien être invoqué en faveur de la réalité des esprits des objets qu'en faveur de celle du fantôme chez l'homme (1) ».

Mais la doctrine de la spiritualisation universelle de la nature ne nous explique pas l'avènement du culte de la nature : car le fait de prêter une âme-fantôme à tous les êtres n'est pas une raison pour l'homme de se croire dépendant de tous les êtres, surtout de cette dépendance sans laquelle il n'est pas de religion.

En tant qu'elle s'attache à nous offrir tout au moins la matière première du culte de la nature, la doctrine tylorienne est d'ailleurs inexacte : car elle exclut du cadre des éléments possibles de ce culte la divinisation de certains éléments de la nature antérieurement à la distinction en eux d'un élément spirituel et d'un élément corporel. Or si les naturistes ont tort de représenter l'adoration directe de phénomènes naturels comme une étape nécessaire et universelle de tout culte primitif, les animistes ont tort, de leur côté, d'exclure des formes possibles du culte une telle adoration pour n'admettre que le culte de l'âme-fantôme des éléments naturels, en tant qu'elle serait avec ces éléments dans le rapport de l'âme apparitionnelle humaine avec le corps humain.

Constatons donc que la doctrine tylorienne, non contente de ne pas tenir compte des deux modes qui peuvent s'offrir au primitif pour se représenter les éléments naturels, méconnaît précisément le mode qui est naturellement primordial.

Il y a, en vérité, au simple point de vue idéogénique, c'est-à-dire de la genèse naturelle des idées, un défaut qui vicie fondamentalement la doctrine tylorienne : cette doctrine représente comme primitive une formation mentale secondaire et consécutive à toute évidence. Il tombe en

(1) TYLOR, *Civilisation primordiale*, pp. 327 et 556.

effet sous le sens que le fait, pour l'être humain, de saisir son être comme simple foyer d'énergie et d'assimiler à cette énergie celle des éléments naturels qui font impression sur lui, est idéogéniquement antérieur au procédé fort complexe qui suppose d'abord l'acquisition de la notion de l'âme humaine en tant que distincte du corps, puis la notion d'âme séparée subsistant après dissolution du corps, puis la notion d'autres esprits indépendants, puis le fait pour certains d'entre eux de se trouver avec les éléments naturels dans les mêmes rapports que l'âme humaine avec le corps; sans compter l'attribution nécessaire, par surcroît, à de tels esprits d'une représentation qu'ils ne possèdent point par eux-mêmes.

5. *L'avènement, selon la doctrine tylorienne, du culte de génies bienfaisants ou malfaisants en rapport spécial avec l'existence humaine.*

Indépendamment de la croyance aux esprits animant la nature, Tylor constate la croyance générale chez les primitifs à des esprits indépendants des éléments naturels, les uns bienfaisants, les autres malfaisants, en rapport spécial avec l'existence humaine et respectivement capables de la protéger et de l'aider ou de lui nuire et de l'entraîner au mal. Et cette conception se rattache intimement, selon lui, à la conception des mânes que le primitif se représente tantôt bienfaisants et tantôt malfaisants. « Nous avons, nous dit-il, pour nous guider l'idée que se fait le sauvage des âmes des trépassés; or il semble qu'on les regarde tantôt comme les amis et tantôt comme les ennemis des vivants (1). » Le souci pratique de se concilier les esprits bienfaisants et de conjurer l'action des esprits malfaisants préoccupe naturellement le primitif. Mais ce souci n'a pas la conséquence nécessaire d'attribuer indistinctement à ces esprits un caractère divin impliquant l'adoration. Après avoir affirmé l'universalité du culte des

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, p. 412.

ancêtres, il était naturel que Tylor affirmât l'universalité d'un culte rattaché par lui à ce culte. Mais cette seconde affirmation n'est pas plus fondée dans sa généralité que la première. Elle fait, comme celle-ci, trop abstraction d'une distinction qui seule peut jeter quelque lumière sur une question d'une extrême complexité. En réalité, il ne suffit pas que les âmes des ancêtres et les génies extra-humains dont les primitifs peuplent l'espace ou animent la nature soient conçus comme pouvant remplir certains offices bons ou mauvais, pour que ces esprits soient d'emblée et indistinctement promus au rang de divinités.

Et constatons qu'un tel résultat ne peut être davantage attribué *ne varietur* aux effets magiques qui peuvent être prétendument attachés à de nombreux talismans, amulettes et autres objets de superstition.

6. *L'avènement, selon la doctrine tylorienne, du culte divin par excellence.*

Si Tylor est entraîné, par une définition initiale démesurément extensive de la religion, à confondre le divin avec ce qui n'est pas lui, il est ramené par la force des choses, comme par sa puissante érudition, à faire une place à part aux véritables divinités et même à une divinité suprême.

C'est ainsi qu'au-dessus de la foule des esprits bons et mauvais, il reconnaît l'existence de divinités puissantes qui n'ont pas seulement pour caractère de pouvoir exercer une influence avantageuse ou désavantageuse sur la vie humaine, mais qui exercent sur l'homme une souveraineté impliquant l'adoration. « A bien peu d'exceptions près, nous dit-il, on trouve des divinités souveraines dans tous les systèmes religieux sauvages ou barbares, et ces divinités occupent dans le monde spirituel un rang aussi distinct que les chefs dans les tribus humaines (1). »

Tylor va plus loin et reconnaît l'existence dans les

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 323.

systèmes religieux sauvages ou barbares d'une divinité suprême. Il nous fait observer comment à son point de vue le système de l'adoration des mânes peut se développer de manière à attribuer la suprématie à l'ancêtre primordial. Il nous fait remarquer comment la théorie que l'âme anime un corps composé de parties nombreuses et différentes conduit naturellement les hommes à la conception d'un Esprit qui anime tout ce qui entoure l'homme, d'un Grand Esprit. Ce Grand Esprit répond à la divinité suprême adorée par les races inférieures de l'humanité. Nous avons signalé ce point dans l'exposé général du système tylorien.

Il est vrai qu'en reconnaissant l'authenticité des faits concernant le culte d'un être suprême, Tylor est moins affirmatif concernant leur autochtonie. Mais les arguments psychologiques allégués contre cette autochtonie ont été remarquablement réfutés par Lang, qui a démontré combien la formation de l'idée d'un Être suprême est facile, simple et en rapport avec toute la nature des peuples primitifs.

Et les arguments ethnologiques se sont accumulés de manière à signaler non seulement l'autochtonie de la notion de l'Être suprême au sein des peuplades primitives envisagées d'abord, mais la diffusion générale de cette notion sur toute la terre. « Tous les critiques, dit P.-W. Schmidt, ne se sont occupés jusqu'ici que des matériaux de l'Australie, si nous exceptons l'excursion de Tylor dans l'Amérique du Nord et la courte discussion d'E. Sidney Hartland sur la situation du Sud de l'Afrique. On ne peut absolument pas dire que les cas de vrais êtres suprêmes en dehors de l'Australie soient de moindre importance; il y en a, au contraire, dont l'importance n'est en rien inférieure à ceux de l'Australie. Précisément, cette circonstance que des arguments de valeur égale se retrouvent dans le monde entier augmente extraordinairement la force de toute la preuve, parce qu'elle exclut à priori

toutes les explications purement extrinsèques, surtout la théorie de l'emprunt; elle prouve victorieusement que nous avons affaire à des formations qui ont leur source dans les aptitudes universelles de la nature humaine ⁽¹⁾. »

7. Conclusion.

En résumé le système de Tylor renferme un vice congénital irrémédiable en ce qu'il représente comme primaire dans la formation du phénomène religieux un procédé qui, ainsi que nous l'avons établi, n'a manifestement pas ce caractère. Et ceci nous fait saisir la raison pour laquelle tant de partisans de l'animisme ont cru devoir amender ce système en admettant, avant la période animiste, l'existence d'une période préanimiste. Ils ont compris ce qu'il y a d'inadmissible dans la thèse qui subordonne toute genèse du phénomène religieux à la distinction préconçue de l'élément spirituel et de l'élément corporel dans l'être humain.

Alors même que le système tylorien n'encourrait pas ce reproche radical, il demeurerait d'ailleurs artificiel sur un point capital : la genèse de la notion d'âme dans l'être humain. Nous croyons avoir mis ce point en pleine lumière. Ce qui aggrave la portée de la conception tylorienne à cet égard, c'est la manière dont l'auteur entend rattacher la conception de l'âme humaine chez les nations les plus civilisées à la conception prétendument initiale, et cela pour arriver à cette suggestion que si la conception de l'âme humaine chez le sauvage n'est déjà qu'un fantôme, elle n'est plus chez le civilisé que « l'ombre d'une ombre ». « La doctrine de l'âme humaine », nous dit Tylor, « a subi des modifications profondes dans le cours de la civilisation. Elle survit à la disparition presque totale d'un grand argument en sa faveur, la réalité objective des âmes apparitionnelles des fantômes vus dans les rêves et les visions. L'âme est dépouillée désormais de sa sub-

(1) P.-W. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*, p. 244.

stance éthérée; elle est devenue une entité immatérielle, l'ombre d'une ombre. La théorie de l'âme se sépare des investigations de la biologie et de la science mentale, qui discutent maintenant les phénomènes de la vie et de la pensée, étudiant les sens et l'intelligence, les émotions et la volonté, en s'appuyant sur la pure expérience. Une création intellectuelle est née dont l'existence même a une portée très significative; c'est une « psychologie » qui n'a plus rien à faire avec l'âme. L'âme, dans la conception moderne, n'a plus de place que dans la métaphysique des religions et sa fonction spéciale consiste à fournir un côté intellectuel à la doctrine religieuse de la vie future. Telles sont les modifications qui ont affecté la croyance animiste fondamentale durant son cours à travers les périodes successives de la civilisation. Mais malgré d'aussi profonds changements, la conception de l'âme humaine, en ce qui tient le plus à sa nature, ne s'est pas, la chose est claire, modifiée depuis la philosophie du penseur sauvage jusqu'à celle du professeur moderne en théologie ⁽¹⁾. » Voilà donc le dernier mot de la théorie animiste, telle que la conçoit Tylor en sa forme native et avec sa projection sur les destinées de la civilisation. Et c'est en même temps, par le fait, le dernier mot concernant la genèse du phénomène religieux et son avenir. Durkheim n'a donc pas tort lorsqu'il dit : « Si la théorie animiste était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif... La religion ne serait, en définitive, qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel. Voilà d'où vient que les théoriciens de l'animisme, quand ils cherchent les origines de la pensée religieuse, se contentent, en somme, à peu de frais. Quand ils croient avoir réussi à expliquer comment l'homme a pu être induit à imaginer des êtres aux formes vaporeuses, comme ceux que nous voyons en songe, le problème leur paraît

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 583.

résolu. — En réalité il n'est pas même abordé... On doit se demander si, dans ces conditions, l'expression « science des religions » peut être employée sans impropriété... Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite (1) ? »

ART. 5. — Le mânisme.

Le mânisme est la théorie qui donne pour point de départ à la religion l'adoration des morts. « Avant de concevoir et d'adorer Indra et Zeus, nous dit Fustel de Coulanges, l'homme adora les morts; il eut peur d'eux; il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là. »

Les questions qui se rattachent à la survivance des hommes après leur mort ont été l'objet de systèmes si inconsiderés, qu'il est nécessaire d'insister sur leur point de départ et de marquer, à côté des éléments qui dans cet ordre sont communs à toute société, les éléments qui différencient les sociétés de culture rudimentaire et nos sociétés civilisées.

Dans l'exposé scientifique de la religion fondamentale, on peut montrer comment l'existence d'une vie future, indépendamment d'autres aspects, se trouve liée, d'une part, aux exigences résultant du caractère de la tendance naturelle de l'homme au bonheur, d'autre part, aux exigences résultant de la sanction parfaite nécessaire de la loi morale naturelle qui prescrit le bien et défend le mal.

Sans reposer toujours sur de telles assises, l'idée de la survivance de l'être humain après la mort garde le caractère d'une persuasion permanente et générale de l'humanité à tous les degrés de la civilisation. « Les écoles philosophiques qui depuis les temps classiques jusqu'à notre époque ont rejeté la croyance à une existence future, nous fait observer Tylor, semblent avoir suivi une longue route

(1) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 97 et 99.

pour en revenir au point de départ dont les races les plus grossières peut-être de l'humanité ne se sont jamais écartées. »

L'auteur constate d'une manière générale que la notion d'une vie future constitue de sa nature un stimulant au bien et une espérance qui aide à supporter les épreuves de la vie, en même temps qu'elle résout le problème formidable de la distribution inégale du bonheur et du malheur sur la terre. « La croyance à l'immortalité, dit-il encore, exerce une influence puissante sur la vie entière et prend son expression la plus complète à ce moment suprême où, refusant de croire au témoignage même de leurs sens, les parents et les amis sourient au milieu de leurs larmes et soutiennent que ce qu'ils ont sous les yeux, loin d'être la mort, est le commencement de la vie ⁽¹⁾. » Mais c'est la notion de la survivance chez les populations de culture rudimentaire, principalement dans ses rapports avec la religion et avec le culte des ancêtres, que nous devons élucider ici.

Constatons d'abord, pour prévenir toute équivoque, qu'on peut donner au mot « culte » deux significations qu'il faut se garder de confondre. L'une est stricte : elle comprend essentiellement un service divin ou d'adoration, c'est-à-dire l'hommage rendu à un être considéré comme une divinité, qu'on adore à ce titre, avec les invocations, les oblations et autres rites qui peuvent accompagner la reconnaissance de la puissance divine. L'autre est large : elle comprend ce qu'on peut appeler un office honorifique ou de piété, c'est-à-dire les témoignages d'honneur et de sollicitude dont on peut entourer un être qu'on révère sans que cet être revête aux yeux de celui qui l'honore le caractère d'une divinité adorée. Le critérium de distinction est donc celui-ci : y a-t-il ou n'y a-t-il pas, dans tel cas donné, adoration véritable d'un être considéré comme divin ? Les difficultés de frontières qui

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, pp. 138 à 140.

peuvent surgir et la circonstance que certains actes semblables, en la forme tout au moins, peuvent se rencontrer dans le service d'adoration et dans l'office de piété ne suffisent pas pour effacer une distinction objectivement fondée et souvent nécessaire pour classer lumineusement les faits. Sous le bénéfice de cette observation préliminaire, portons successivement notre attention sur les points suivants : la persuasion générale de survie, la caractéristique de l'état de survivance, les rapports des morts avec les vivants et leurs rapports éventuels avec la divinité.

1. *La persuasion générale de survie.*

Il est constant que, durant la vie, le primitif est porté à concevoir un dédoublement de son être. En face de la mort, il ne fait pas difficulté d'admettre un tel dédoublement. La mort ne lui apparaît pas comme un anéantissement total; elle se présente à lui comme un nouvel état, distinct de l'état antérieur sans doute, mais qui n'en est pas moins pour l'homme, dans certaines conditions, une continuation d'existence. La persuasion que ce qui peut se dédoubler dans l'être humain passe, après la vie, dans un autre monde est générale chez les populations de culture rudimentaire. « Si l'on considère, nous dit Tylor, l'ensemble des idées religieuses des races inférieures, nous croyons que la doctrine de l'existence future de l'âme constitue un des éléments principaux et les plus généraux de ces idées religieuses ⁽¹⁾. »

2. *La caractéristique de l'état de survivance.*

La physionomie générale de l'état de survivance, sans être toujours distinctement saisie, offre un aspect généralement lugubre. Privé de la lumière et de la force qui sont l'apanage de la vie, l'homme dédoublé par la mort existe à l'état d'élément indigent à de multiples points de vue.

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 28.

Et d'abord il attend d'autrui une sépulture pour le corps délaissé, faute de quoi l'autre partie de lui-même demeure errante dans une condition précaire lamentable.

La sépulture elle-même comprend des rites funéraires dont l'abandon serait de nature à faire souffrir ce qui survit de l'homme après la mort.

L'être humain passé de vie à trépas attend encore d'autrui, dans le monde d'outre-tombe, sous forme d'offrandes, des éléments de confort qui lui permettent, en quelque manière, de continuer dans l'au-delà une vie analogue à celle qu'il a menée sur la terre : car il a de nombreux besoins auxquels il semble impuissant à pourvoir lui-même.

Il peut d'ailleurs manifester, soit d'une manière bienfaisante sa satisfaction, soit d'une manière troublante et nocive son irritation, suivant qu'il est aidé ou abandonné par les siens dans le milieu où se passe sa nouvelle existence.

3. *Les rapports culturels entre les morts et les vivants.*

Distinguons à ce point de vue le culte des morts en général et le culte des ancêtres. Il y a culte des morts partout où des rites attestant un service divin ou bien un office de piété concernent des défunts, quels qu'ils soient. Il y a culte des ancêtres quand des rites semblables sont célébrés à l'égard des parents et spécialement à l'égard d'un premier ancêtre, soit au sein de la famille, soit dans des groupes sociaux plus larges qui se réclament d'une descendance commune.

Indépendamment des rapports de parenté réelle ou d'apparement supposé, il peut exister un certain culte des morts. Il se compose de rites, principalement préventifs, accomplis par tous ceux qui peuvent se croire menacés à tel ou tel point de vue par des trépassés. Il peut aussi se composer de rites propitiatoires par lesquels toute personne peut s'efforcer de se rendre favorables des défunts

qui ont joui d'une situation ou d'un pouvoir extraordinaire durant leur vie, et qui sont considérés comme spécialement puissants après leur mort. Toute idée de divinisation est généralement étrangère à de telles manifestations de sollicitude envers les morts, sauf le cas d'adoration de morts illustres élevés aux honneurs divins. Cas exceptionnels et sporadiques, qu'Évhémère a vainement essayé de généraliser pour en faire la source propre du phénomène religieux.

Le culte des ancêtres se présente à nous avec une physionomie à part dans le culte des morts. En tant que culte familial proprement dit, il est de portée générale et revêt un caractère obligatoire pour certains parents.

La piété des parents envers les morts appartient par excellence au domaine de la coutume. Elle comporte une intensité et des extensions variables selon la puissance et la stabilité des conceptions concernant la perpétuité de la famille à travers les générations qui se succèdent. Elle comprend les rites funéraires au moment de la mort et les cérémonies d'outre-tombe, telles que les réunions de famille marquées par quelque participation supposée du défunt à ces exercices, par les offrandes qui lui sont faites, par les honneurs qui lui sont rendus.

Ces exercices ont lieu d'abord dans l'intérêt des morts qui souffriraient de leur omission. Et l'on comprend que la perspective de ces souffrances constitue un souci des vivants pendant leur existence même et les amène à prendre à ce point de vue quelques mesures prophylactiques contre l'oubli de leur souvenir.

La piété d'outre-tombe peut d'ailleurs s'inspirer non seulement des sentiments de sympathie, d'affection et de reconnaissance envers les défunts et du désir de leur faire quelque bien, mais de l'intérêt même des vivants en tant que l'on considère les morts comme pouvant intervenir encore en quelque mesure dans l'existence humaine, accorder à celle-ci des bienfaits ou se venger d'un trop grand oubli.

Mais si une telle vénération peut comporter des invocations et des offrandes, elle ne transforme pas de soi les mânes en divinités. Aussi la piété d'outre-tombe n'est-elle nullement inconciliable avec l'existence dans la famille d'un véritable culte rendu à un ou plusieurs êtres adorés comme divins.

Il faut se garder ici de prendre le change : « Quel que soit le rite, nous fait justement observer le P. Lagrange, fût-il essentiellement dirigé vers la divinité, il ne faut pas se hâter de conclure que le mort est lui-même cette divinité. Il doit être apprécié, comme les autres, d'après l'opinion qu'on avait de la nouvelle situation où entrait le défunt (1). »

Il importe davantage encore de se garder de tirer de certaines comparaisons des rites la conséquence que le culte divin procéderait du culte des morts. « Déduire de ces parallèles entre les coutumes funéraires et les coutumes religieuses que l'adoration des dieux est fondée sur le culte des morts, nous fait judicieusement remarquer W.-Robertson Smith, serait dépasser les prémisses; on peut conclure seulement que les mêmes moyens reconnus efficaces pour maintenir une alliance durable entre le vivant et le mort étaient employés dans le but religieux de resserrer l'union entre l'adorateur et le dieu (2). »

Il est, d'autre part, manifeste, après les distinctions que nous avons établies entre la magie et la religion, que l'emploi de certains procédés de caractère magique dans les rites funéraires n'implique pas identification de ces rites avec la religion proprement dite.

En examinant le système animiste de Tylor concernant spécialement le culte des mânes, nous avons fait une double observation qu'il convient de rappeler ici. La première, c'est qu'il est manifeste que la mort n'a par elle-même et à elle seule aucune vertu divinisatrice. L'idée d'une situation plutôt fâcheuse des morts dans l'au-delà,

(1) P. LAGRANGE, *Étude sur les Religions sémitiques*, p. 324.

(2) W.-ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, p. 326.

la dépendance où ils sont des vivants à de multiples points de vue, la possibilité même d'un nouveau changement de situation, qui ne paraît nullement exclue de la conception que se font les primitifs de la condition des défunts, sont autant d'éléments qui vont à l'encontre de la déification universelle des morts.

La seconde observation est celle-ci : si le premier culte d'adoration avait été celui des morts, on devrait constater que plus les sociétés sont d'un type inférieur, plus ce culte tiendrait de place dans la vie religieuse. Or, comme nous l'avons montré, c'est plutôt le contraire qui se produit.

La vérité est qu'au sein de la famille comme en dehors d'elle, si des morts reçoivent un culte d'adoration, ce n'est pas en tant que défunts, mais en raison de qualités extraordinaires qui les signalaient déjà durant leur vie et qui les font regarder comme particulièrement illustres ou puissants après leur mort.

Meyer a donc pleinement raison lorsqu'il montre combien est absurde et inconsidérée l'opinion régnante qui fait dériver du culte des morts, de la vénération des ancêtres la croyance aux dieux vivants, sources de toute force et dispensateurs de toute vie. En principe « les ancêtres ou pères sont séparés des dieux par un fossé profond, infranchissable ». « Précisément dans un pays comme l'Égypte, où la préoccupation de la vie future s'est développée plus que nulle part ailleurs, l'idée que les morts sont des esprits puissants fait complètement défaut... L'adoration des morts comme divinités ne s'est développée que dans des cas isolés, à une époque récente et toujours en raison de circonstances spéciales. »

« Les tâches de la vie terrestre, nous fait observer le même auteur, reviennent sans cesse refouler le soin qu'on prend des morts : ce n'est qu'à des fêtes isolées que leur proches s'assemblent autour d'eux, les font participer à la solennité et au repas : par là on croit en avoir fait assez pour eux... Après deux ou trois générations au plus tard,

ils disparaissent complètement de la mémoire. Ils passent alors dans la masse indistincte des ancêtres, des pères, où toute existence personnelle s'efface. » Cette représentation n'acquiert une importance particulière que « lorsque la conscience de la continuité des générations dans les groupements est fortement développée ⁽¹⁾ ».

Il est cependant une notion qui peut se dégager puissamment de la vague conception de la masse ancestrale : c'est celle de premier auteur des générations dont la chaîne se prolonge dans la famille. C'est un fait d'observation que le problème des origines reculées de l'homme n'est pas étranger aux mentalités rudimentaires, lesquelles s'ingénient à le résoudre tant mal que bien. La pensée mythique se donne souvent ici large carrière. Il n'est pas rare que les primitifs se représentent, à l'origine des générations humaines l'intervention de quelque dieu qui est, à ce titre, l'objet de leurs adorations, et ce point de vue, en soi, abstraction faite des éléments plus ou moins fantaisistes qui peuvent y être mêlés, ne paraît pas bien éloigné de la vérité. Lorsque les primitifs se représentent l'auteur premier des générations familiales comme un homme, ils sont facilement portés à lui donner des proportions extraordinaires, à lui reconnaître une puissance particulière et à l'entourer d'honneurs qui peuvent dans certains cas être considérés comme honneurs divins ou quasi divins, sans que ces pratiques excluent les hommages d'adoration rendus à des divinités qui n'ont point les mêmes attaches avec l'humanité. Nous verrons bientôt, en traitant du tolémisme, comment l'origine humaine peut être rapportée par les primitifs à de nombreux objets animés ou même inanimés et dans quelles conditions ces objets peuvent être à leur tour déifiés. Tous ces faits peuvent et doivent être constatés sans qu'il en résulte aucunement que le culte des ancêtres soit la source première et générale de toute religion.

(1) EDW. MEYER, *Histoire de l'Antiquité*. I. *Introduction à l'étude des Sociétés anciennes (évolution des groupements humains)*. Trad. Maxime David, pp. 127 et 150.

Et ce que nous venons de dire du cercle de la famille, nous devons le dire aussi du cercle clanique, du cercle tribal et des autres foyers de vie sociale qui peuvent éventuellement se réclamer d'un ancêtre commun. Là aussi la déification ou quasi-divinisation d'un tel ancêtre peut être en perspective, sans s'imposer universellement et nécessairement. Les morts illustres peuvent être élevés aux honneurs divins. L'ancêtre réel ou supposé d'un clan, d'une tribu peut être divinisé. Mais ce n'est qu'accidentellement, en raison de circonstances extraordinaires, que les mânes deviennent des divinités.

A. Les rapports éventuels des morts avec la divinité.

Nous venons de préciser dans quel sens on peut parler de culte des morts et de culte des ancêtres, et dans quelle mesure de tels cultes peuvent constituer des faits d'ordre véritablement religieux. C'est plutôt par un autre côté que la question générale de la survivance peut se rattacher d'une manière intime à la religion : par la conception d'une justice divine qui récompense le bien et punit le mal, et par la pensée que les morts peuvent, dans l'existence d'outre-tombe, avoir à rendre compte à quelque divinité du bien ou du mal qu'ils ont fait durant leur vie. Ces idées sont loin d'être toujours précises, et surtout actives, chez les primitifs. Elles ne laissent pas pourtant d'apparaître au sein de populations de culture rudimentaire comme se rattachant à quelque conscience de responsabilité dans l'homme et à l'un des attributs le plus naturellement inhérents à la divinité. Tylor cite parmi les principales doctrines qui constituent la théorie d'une existence future chez quelques tribus : « la croyance au bonheur ou au malheur des âmes comme punition et comme récompense de la conduite menée sur cette terre et comme résultat d'un jugement qui a lieu après la mort ». Il semble bien cependant que la condition de l'homme après l'existence soit souvent considérée comme dépendant de la situation

qu'il a occupée pendant la vie ou de certaines qualités qu'il a déployées, plutôt qu'elle ne constitue une récompense ou un châtement de sa conduite morale.

En réalité, lorsqu'on fait abstraction des considérations philosophiques pour se placer sur le terrain de l'ethnologie positive, on remarque que quatre grandes conceptions peuvent se faire jour dans la manière générale, pour les primitifs, de se représenter la vie future.

La première conception est celle de la continuation analogique de la vie présente, dans des conditions qui rappellent celle-ci sans qu'une notion de justice, attestée par l'idée de quelque récompense ou de quelque punition, solidarise d'une manière précise les deux vies.

La seconde conception est celle de la rétribution des mérites, dans laquelle le rapport entre les deux vies est dominé par l'idée de la rémunération du bien réalisé et de la peine attribuée au mal accompli durant la première existence.

Il est manifeste que la première tend à s'avancer au premier plan dans la mentalité des primitifs. La seconde, alors même qu'elle n'est pas absente, demeure comme dans l'ombre, surtout en terme d'application personnelle. Constatant combien les notions d'immortalité et de rétribution, telles que nous les pouvons concevoir, dépassent la portée des intelligences rudimentaires, l'auteur de la *Religion des Primitifs* fait l'observation topique suivante : « En fait leur esprit ne suit l'âme dans l'au-delà du monde invisible qu'autant que leur intérêt ou celui des leurs les sollicitent ⁽¹⁾ ».

Et lorsque nous essayons de scruter l'arrière-plan sur lequel plane une ombre souvent épaisse, nous remarquons combien l'éventualité d'une juste rétribution se trouve à bien des égards grossièrement représentée. « Si nous étudions quelles sont chez les peuples sauvages et barbares les vertus qui assurent le bonheur futur, dit Tylor, nous pouvons citer en première ligne la bravoure, le rang social

(1) M^{re} LEROY, *La Religion des Primitifs*, 2^e édit., p. 161.

occupé sur cette terre, l'accomplissement des devoirs religieux... L'idée que la vie future est semblable à la vie actuelle paraît avoir suggéré la pensée que les causes qui produisent ici-bas la prospérité et le renom doivent produire les mêmes effets au delà de la tombe; de telle sorte que les contrastes qui existent dans les conditions terrestres doivent se continuer dans l'autre monde (1). »

L'idée que la vie future est semblable à la vie actuelle semble bien aussi, on ne l'a pas assez remarqué, de nature à suggérer la pensée que les rapports avec la divinité qui ont existé dans la première vie ne sont pas sans prolongement et retentissement dans la seconde. Mais la nature de ces rapports peut à son tour dépendre beaucoup de la notion du divin chez certains primitifs.

La troisième conception qui se fait jour chez certains primitifs concernant la vie future, c'est la conception de la transmigration, c'est-à-dire du passage successif du double humain après sa mort dans d'autres corps, notamment dans les nouveau-nés. Cette conception, comme le montre Tylor, n'est pas incompatible avec une certaine notion de rétribution. Elle ne doit pas d'ailleurs être confondue avec l'occupation temporaire de certains objets matériels par les morts (2).

En ce qui concerne la conception qui, éventuellement, peut dominer l'idée que se font les primitifs de la vie future de certains défunts, elle consiste dans ce qu'on peut appeler l'assimilation divine, la divinisation. Si elle peut se rattacher exceptionnellement pour les morts à la faveur divine ou à leurs actions héroïques, ou bien encore, comme le remarque judicieusement Maspero, à la prévoyance avec laquelle de puissants personnages s'assurent de leur vivant de futures adorations (3), nous croyons avoir montré clairement qu'elle ne peut leur venir de leur seul trépas.

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 109.

(2) ID., *ibid.*, II, pp. 3 et ss.

(3) MASPERO, *Comment un ministre devient dieu en Egypte*. (JOURNAL DES DÉBATS, 1^{er} janvier 1902.)

ART. 6. — Le totémisme.

Le totémisme, en tant que système concernant l'origine de la religion, est la théorie qui représente l'adoration d'un totem comme la forme naturelle première et nécessaire du phénomène religieux. Le mot « totem », comme le mot « tabou », est un terme de fortune, emprunté à une langue exotique, l'idiome des Indiens Ojibway. Il a servi d'abord à désigner à un point de vue tout à fait général l'objet dont un clan se réclame comme signe distinctif et dont il porte ordinairement le nom.

La question du totémisme partage largement avec celle du magicisme le privilège d'avoir été compliquée et obscurcie à merci par la plupart des auteurs qui l'ont traitée. Nous voudrions procéder à une étude méthodique de cette question en commençant par signaler la nécessité d'une réforme scientifique dans la manière générale de traiter le problème totémique.

1. *Le problème du totémisme devant la science.*

Dans une étude initiale: « Qu'est-ce que le totémisme? », Arnold Van Gennep déclare qu'« il se trouve fort embarrassé pour savoir ce qu'est le *totémisme en soi* » (1). Et il semble en *dernière analyse* demeurer fidèle à l'opinion antérieurement émise par lui — non sans protestation de Salomon Reinach — « qu'il n'y a pas un totémisme mais des totémismes ». L'expression de Van Gennep a peut-être à certains égards dépassé sa pensée. Ce qui paraît avéré c'est que là où l'on semblait s'accorder autrefois pour ne voir que des variétés d'une même institution, il faut souvent voir aujourd'hui des institutions qui ne sont nullement des espèces variées du totémisme mais des genres fort distincts de lui.

Nul n'a contribué plus que Frazer à dépouiller le totémisme des éléments inconsidérément englobés dans sa teneur propre et véritable. Et les vues émises par le célè-

(1) ARNOLD VAN GENNEP, *Religions, Mœurs et Légendes*, 4^e sér., p. 82.

bre ethnologue anglais sont d'autant plus à retenir qu'elles apparaissent comme les conclusions de la plus vaste des enquêtes documentaires sur le totémisme faites jusqu'aujourd'hui, et que l'auteur en les formulant a dû abandonner lui-même certaines positions antérieurement défendues par lui (1).

« Puisque les faits connus ne se laissent pas classer commodément et intelligemment, dit non sans raison Van Gennep, c'est que ces rubriques sont fautives, et c'est à nous, mais non pas aux faits, à obéir à la science. L'histoire de l'astronomie et celle de la chimie sont pleines de ces bouleversements dans la terminologie et dans la théorie : on ne voit pas pourquoi l'ethnographie ne céderait pas aux nécessités qu'impose le progrès de la science. »

Frazer insiste vivement pour que l'on considère le totémisme de clan comme le seul authentique, sans le confondre — comme il reconnaît l'avoir fait jadis — avec la croyance à des objets animés ou inanimés, surtout à des animaux, comme gardiens des individus ou des familles, comme protecteurs des sexes et de multiples groupements sociaux.

Des analogies peuvent, sans doute, être signalées; des rapports avec une même mentalité rudimentaire peuvent être saisis, mais une étude à part du totémisme ramené à sa conception propre paraît en tout cas indiquée dans le double intérêt d'ordre et de lumière auquel doit veiller la science (2).

2. *La définition du totémisme observé dans sa constitution propre et dans son milieu naturel d'émergence.*

Le totémisme est une institution sociale qui a pour milieu naturel d'émergence la vie clanique. Nous étudie-

(1) FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 4 vol. Voy. aussi l'enquête faite par le P. SCHMIDT dans la *Revue internationale d'Ethnologie et de Linguistique* « *Anthropos* », année 1914, pp. 287 ss., et la partie spéciale de la *Semaine d'Ethnologie religieuse* (session de Louvain, 1912), pp. 225 ss.

(2) Voir l'exposé critique de tous les systèmes totémistes, avec les vues personnelles de l'auteur dans le nouvel ouvrage de VAN GENNEP, *L'état actuel du Problème totémiste*, 1920.

rons d'une manière spéciale sa genèse au sein de cette vie. Ce qu'il importe de constater immédiatement ici, c'est qu'il ne se rattache pas à l'organisme du clan par un lien essentiel et qu'il est fort distinct de nombre d'institutions claniques avec lesquelles on l'a trop souvent confondu ou du moins amalgamé sans discernement suffisant.

Il n'est pas essentiel à l'institution clanique, car, en fait, tous les clans ne sont pas nécessairement et universellement totémistes. L'envergure des institutions totémiques est à coup sûr considérable et nous aurons à mettre en lumière les raisons de ce fait. Mais, alors que dans le mouvement de l'humanité le clan nous apparaît comme une forme élémentaire de vie sociale répondant aux besoins qu'engendre la propagation des générations humaines, tous les efforts faits pour donner au totémisme le caractère d'une institution universelle ont échoué. Frazer, dans un langage qui parle aux yeux, a dressé la carte, imparfaite sans doute, mais significative, de la diffusion des institutions totémistes. L'Australie, une bonne partie de l'Amérique septentrionale, certaines parties de l'Afrique, certains territoires des Indes asiatiques rentrent, avec d'autres régions importantes, dans l'aire du totémisme. Le reste de l'Asie, l'Afrique du Nord, l'Amérique du Sud, l'Europe entière demeurent, ou peu s'en faut, immaculées. Et l'on a remarqué qu'on n'est point parvenu à démontrer de manière décisive, au point de vue ethnologique, l'existence de l'institution totémique dans les trois grandes familles humaines qui ont joué le rôle le plus éclatant dans l'histoire : les Aryens, les Sémites, les Touraniens (1).

L'institution totémique ne peut, d'autre part, sans donner lieu à d'inextricables difficultés, être confondue avec de nombreuses institutions qui se développent au foyer de la vie clanique et qui, si elles peuvent manifester certaines

(1) Voir VAN GENNEP, *L'état actuel du Problème totémique*, première partie, chapitre VI : « La répartition géographique du totémisme ». L'auteur insiste sur l'inexistence du totémisme chez les populations très primitives.

affinités et contracter certains liens avec le totémisme, ne demeurent pas moins très distinctes de celui-ci. L'existence clanique suppose le fonctionnement de certaines règles concernant le point de savoir comment on devient membre du clan — indigénat clanique — où alternent le patrigénat et le matrigénat; comment peuvent être contractés les mariages dans la vie clanique et interclanique — endogamie, exogamie. Il y a ainsi des séries d'institutions dont on peut éventuellement constater les rapports, à tel ou tel point de vue, avec le totémisme, mais qu'il faut se garder d'identifier avec l'institution totémique.

Une exacte définition de celle-ci exige d'abord que l'on distingue nettement le totémisme de tout ce qui n'est pas lui, mais peut seulement avoir avec lui des rapports multiples et souvent variables. Elle demande ensuite que dans l'institution ainsi délimitée on distingue : les éléments essentiels, c'est-à-dire ceux qui constituent vraiment le totémisme et sans lesquels il n'existe pas; les éléments connaturels, c'est-à-dire ceux qui découlent ordinairement et généralement de sa nature, sans que leur base ou les différences qui peuvent surgir dans cet ordre empêchent pourtant le totémisme d'exister; enfin les éléments adventices ou purement additionnels. Ces distinctions n'ont rien d'arbitraire ni de spéculatif : elles résultent de la nature des choses et peuvent être expérimentalement constatées. Elles permettent seules de classer, d'une manière conforme au progrès de la science, les immenses matériaux accumulés concernant l'institution du totémisme.

Le premier avantage qu'elles nous assurent, en tout cas, est de rendre possible et claire la définition du totémisme en soi, sans méconnaître les traits qui individualisent la physionomie des divers totémismes, ni l'intérêt scientifique qu'il peut y avoir, suivant l'idée de Van Gennep, à représenter par des termes plus expressifs cette diversité.

Le totémisme observé dans son milieu naturel d'émergence est la communauté ritualisée d'un apparentement

assimilateur entre un groupe social à base de clan et une classe de choses, surtout d'animaux, constituant le totem de ce groupe, dont celui-ci porte ordinairement le nom et se réclame généralement en ordre de descendance.

On peut rencontrer dans la vie individuelle et familiale, dans les rapports entre les sexes, au sein de diverses agglomérations, sur des théâtres plus ou moins distincts de celui des groupements claniques, des institutions similaires au totémisme et dont l'étude offre un intérêt de comparaison à certains égards, mais le totémisme est proprement une institution sociale ayant pour centre par excellence la vie clanique et dont il importe, en tout cas, au point de vue scientifique, de faire une étude nettement distincte.

Le totémisme peut évoluer en institution religieuse. Nous aurons à examiner sa projection dans l'ordre religieux. Mais le totémisme dans sa physionomie native et dans sa portée propre n'est pas une institution religieuse. Et s'il importe de mettre en relief comment l'institution peut se souder sur ce terrain à l'institution sociale, il est d'importance non moins capitale de ne pas confondre ici les facteurs en présence.

3. *La genèse du totémisme comme institution sociale.*

Sur la question de la genèse du totémisme la confusion des systèmes est extrême. Frazer a successivement mis en avant trois hypothèses. « Symptôme assez significatif, nous fait observer Wundt, de l'incertitude qui règne encore sur ce problème dans le domaine de la psychologie des peuples (1). » « Il n'est peut-être pas, nous fait remarquer de son côté Frédéric Bouvier, un élément du totémisme, un élément de ce « complexe » aux facettes multiples; il n'est pas de variété ou de sosie du totémisme; il n'est pas de croyance superstitieuse signalée à tort ou à raison chez un peuple totémique qu'on n'ait essayé de projeter à l'origine de ce phénomène (2). »

(1) WUNDT, *Völkerpsychologie*, II, B, 2 T. Leipzig, 1906, p. 268.

(2) FRÉDÉRIC BOUVIER, *Le Totémisme*. Recherches de science religieuse, IV, 1913, p. 428.

Pour faire la lumière sur ce point, il paraît nécessaire de se représenter aussi exactement que possible le milieu où apparaît le totémisme, puis de s'efforcer de saisir aussi nettement que possible les conditions de l'incidence de l'institution totémique dans ce milieu.

Le milieu où surgit l'institution totémiste, c'est la vie clanique. Dans le mouvement général de l'humanité, cette vie se présente à nous comme un stade peu avancé de l'existence sociale, succédant généralement aux stades plus simples encore du développement de familles-souches ou maisonnées, puis de la coexistence voisine de familles indépendantes.

L'accroissement de la population combiné avec une certaine continuité de vie et avec les exigences qui s'y rattachent donne naturellement naissance à des organismes sociaux d'un caractère nouveau, ne reposant plus exclusivement sur des rapports de famille ou de voisinage, où l'on est amené à poursuivre un bien commun distinct de celui qui procède simplement de ces rapports, où surgit en première ligne le clan, et où apparaissent ultérieurement, sous des formes et avec des développements divers, la tribu, la cité, l'État.

Le clan est proprement un groupe social dont les membres se considèrent comme apparentés sur le pied d'une égale fraternisation du sang, remontant, par présomption tout au moins, à un auteur commun.

Il se distingue de la famille en ce qu'il n'est pas une société de subordination où existe une autorité naturelle comme celle du père au milieu des siens et où éclate l'inégalité essentielle des membres du groupe social. Le clan est plutôt une société de coordination où l'unité de la vie sociale est appelée à s'harmoniser avec l'homogénéité et l'autonomie des éléments associés.

Le clan ne se rapproche à certains égards de la famille que par ce trait que les membres du groupe clanique se considèrent comme unis par une solidarité d'apparente-

ment, et qui se traduit par une fraternisation mutuelle entée sur quelque reconnaissance d'un auteur commun.

Ce qui donne au clan son individualité sociale et assure sa permanence, c'est son mode de recrutement, c'est le fonctionnement d'un système d'indigénat clanique ayant pour base tantôt le patrigénat ou filiation masculine, tantôt le matrigénat ou filiation utérine, souvent avec obligation d'exogamie. Le clan peut d'ailleurs admettre aussi l'apparentement par fratigénat, c'est-à-dire en vertu du fait qui crée artificiellement, par l'échange, des frères du sang.

Tel est, dans sa notion simple et dans sa physionomie essentielle, le milieu clanique.

La nécessité pratique de distinguer le clan des groupes similaires fait surgir le besoin pour chaque individualité clanique d'un nom déterminé et d'autres signes distinctifs, comme des emblèmes particuliers. Le nom peut être emprunté à quelque ancêtre réel ou supposé, qui apparaît alors comme héros éponyme. Il peut être puisé à d'autres sources et servir lui-même à donner à l'ancêtre un nom. Le nom de l'ancêtre et le nom du clan peuvent d'ailleurs différer. Le choix initial de la dénomination clanique peut dépendre des circonstances infiniment variables qui guident les hommes dans la détermination des vocables. Une analogie de caractère avec tel ou tel être, quelque qualité possédée ou désirée, un signalement extérieur bénévolement accepté, un événement même purement fortuit arrivant dans des conditions remarquées, un élément du physique, mille autres faits encore peuvent être ici autant de facteurs éventuellement décisifs.

Une fois le nom admis et certains emblèmes choisis, ils deviennent, dans le clan, signes de solidarité spécifique et termes de ralliement. Si le nom rappelle l'ancêtre on s'y affectionne davantage. S'il évoque un objet déterminé, on est porté à entourer cet objet d'une particulière sollicitude. On s'attache ainsi et à l'objet, et au nom, et à l'emblème

d'une manière spéciale. Il n'y a en tout cela rien de mystérieux ni même — il faut insister sur ce point — rien qui ne puisse convenir aux clans non totémistes comme aux clans totémistes.

Et remarquons bien qu'il ne suffit pas que, dans un milieu de culture rudimentaire, on attribue à l'objet, au nom, à l'emblème quelque vertu magique, pour faire surgir d'emblée l'institution totémique.

Quand donc surgit-elle? Elle surgit lorsque la confraternité du sang, qui est la base de l'institution clanique, revêt un caractère spécial de communion avec un objet appartenant au monde animé ou inanimé, principalement au monde animal, objet qu'on appelle totem.

Cette communion implique-t-elle la persuasion d'une descendance du totem pour les membres du clan? Il en est ainsi généralement, mais non pas nécessairement pourtant. On a constaté en Indonésie qu'à côté de l'idée de descendance on rencontre l'idée de parallélisme, où l'on se borne à reconnaître, par exemple, qu'entre l'ancêtre du groupe humain et l'ancêtre de l'espèce animale totémisée il est intervenu autrefois des relations diverses, notamment d'amitié secourable ⁽¹⁾. Frazer a donc raison de ne pas considérer la descendance du totem comme faisant nécessairement partie de l'essence du totémisme. Mais c'est là un élément qu'on peut appeler naturellement concomitant, dans le sens des distinctions que nous avons signalées.

En quoi consiste donc proprement la relation totémique? Frazer croit pouvoir la caractériser brièvement en ces termes : « autant qu'il le peut, l'homme identifie sa personne et les autres membres du clan avec son totem ⁽²⁾ ». « Identification est certainement trop dire, nous fait observer à ce sujet Frédéric Bouvier. Le sauvage ne perd pas

(1) P.-W. SCHMIDT, *Le Totémisme en Océanie et en Indonésie*. (SEMAINE D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE, pp. 229 à 255.) — P. TRILLES, *Le Totémisme africain*. (IDEM, p. 239.) — DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (IDEM, p. 247.)

(2) FRAZER, *Totemism and Exogamy*, IV, 4.

à ce point le sentiment de sa personnalité. » M. Loisy est plus près de la vérité quand, résumant et adoucissant les formules de Frazer, il définit ainsi la croyance totémique : « c'est en gros... une sorte de participation ou de communion naturelle aussi vivement sentie par les intéressés qu'elle est pour nous inintelligible. » Constatons simplement que c'est une solidarité intime d'apparemment plus ou moins assimilateur pouvant, dans des buts pratiques, aboutir à quelque autosuggestion qu'homme et animal ne font qu'un.

Quant à l'attitude à prendre à l'égard du totem, tout en étant marquée au coin d'une sollicitude spéciale, elle peut se traduire par des rites variés. Tantôt elle s'accusera par une obligation de respect absolu, interdisant de manger le totem... s'il appartient à la catégorie des objets comestibles; le totem sera tabou. Tantôt elle se manifestera dans des rites communiels par lesquels on s'efforcera de faire passer dans la substance humaine la substance du totem et ses vertus. On a reproché à Frazer de ne pas avoir considéré comme essentiellement caractéristiques du totémisme, soit les tabous alimentaires, soit la communion rituelle. Mais il semble bien que ces faits ne rentrent ni dans la teneur essentielle ni dans la définition générale du totémisme.

Il reste à préciser les déterminants immédiats d'une institution qui paraît à première vue fort étrange, et à expliquer la diffusion si grande en fait du totémisme. A cette double fin il convient de se représenter d'abord la mentalité comparée des primitifs, spécialement en ce qui concerne les affinités des êtres et leur convertibilité, l'énergie des êtres et la symbiose universelle. Il est de fait que le primitif ne tire pas de ligne de démarcation entre les divers règnes de la nature et que les affinités de l'homme avec les animaux, les plantes, les pierres, voire les corps célestes, lui semblent naturelles. Ces êtres ne sont pas pour lui inconvertibles les uns dans les autres, et, de

même qu'il conçoit facilement de telles mutations, il admet avec la même facilité des solidarités, des apparentements, voire des identifications simultanées de ces divers éléments. La notion de ce qui est physiquement possible ou impossible, à ce point de vue comme à beaucoup d'autres, lui échappe fréquemment. Ainsi se trouvent à bien des égards effacées les différences naturelles de classification ontologique et énergétique entre les êtres.

Il y a lieu, d'autre part, d'observer sur le vif avec quelle intensité et souvent quelle urgence se pose pour toute société le problème fondamental que Van Gennep formule justement en ces termes : comment assurer la cohésion et la durée sociales, malgré le changement des individus, la tendance à l'autonomie des groupements secondaires, les crises du milieu intérieur et l'hostilité du milieu extérieur (1) ?

Il importe en outre de remarquer dans quelle mesure la vie clanique se relie à l'évolution naturelle et générale de l'humanité dans sa phase rudimentaire d'existence et avec quelle facilité, étant donnés le caractère du clan, la mentalité spéciale des primitifs et les besoins sociaux qu'ils éprouvent, l'institution totémique peut venir se souder à la vie clanique. Le clan, comme organisme social, n'a plus la consistance de la famille et n'a pas encore la consistance d'un gouvernement complètement consolidé. L'indigénat clanique est loin d'être toujours établi sur les bases d'une forte cohésion. L'unité du groupe ne devient généralement sensible que grâce à quelque signe de ralliement, au nom collectif que portent tous ses membres, à l'objet qui sert de fondement à cette dénomination, à l'emblème qui reproduit la chose désignée par le nom et à l'apparentement qui se dégage de ces éléments et que cimente la persuasion de la descendance de quelque auteur commun. Or, une telle descendance se perd fatalement pour le primitif dans les mirages de la pensée mythique.

(1) VAN GENNEP, *L'état actuel du Problème totémique*, p. 352.

Placez la mentalité primitive dans cette situation et vous saisissez la facilité avec laquelle l'institution totémique vient s'y adapter.

Vous vous expliquerez en même temps pourquoi le totem est souvent choisi parmi les choses avec lesquelles les hommes du clan sont le plus immédiatement et le plus habituellement en rapport et comment, pour des peulades confinées au stade de la cueillette et de la chasse, le végétal et l'animal, ces éléments essentiels du milieu économique, deviennent le point d'attache d'un apparentement collectif, nécessaire pour assurer au clan les biens élémentaires de sécurité et de jouissance auxquels il peut aspirer.

Et ceci nous amène à signaler encore, d'une manière spéciale, la nécessité de rechercher si, à côté des facteurs psychologiques, sociologiques et particulièrement claniques, il n'en existe pas un autre, d'ordre plutôt économique, c'est-à-dire jaillissant directement des besoins de la vie matérielle, qui peut expliquer, d'une manière pratique, simple et claire, l'avènement du totémisme : point souvent laissé dans l'ombre et qui mérite toute la sollicitude des ethnologistes.

Observons maintenant sur le fait la part naturellement attribuée à l'élément totémique dans les destinées du groupe clanique. Dans la vie ordinaire on considère le totem comme un ami fidèle, un guide sur qui l'on peut compter; on lui demande aide et appui. Il devient une source permanente de nombreux bienfaits : ce qui justifie les égards avec lesquels on le traite. Dans les circonstances graves qui dépassent la vie ordinaire, son rôle grandit encore. Comme on combat sous son égide et qu'on triomphe avec lui, on l'associe à la victoire, et l'on est porté à lui attribuer quelque collaboration mystérieuse dans la lutte. On lui devra ainsi la conservation du groupe dans le présent et l'on verra en lui une sorte de palladium pour l'avenir. Au point de vue du passé, on sera aisément

porté à le considérer — la conception de l'affinité des êtres ne s'opposant pas au transformisme le plus large — comme le premier anneau de la chaîne des générations claniques lorsque, songeant aux perspectives lointaines, on cherchera pour le groupe des origines mémorables. Il revêtira alors un caractère particulièrement vénérable. Nous voici au seuil de l'évolution du totémisme en institution religieuse. C'est le point que nous allons étudier, après avoir dit un mot de la tradition totémiste, de l'initiation successive des générations nouvelles aux croyances et aux pratiques du totémisme, et du stade culturel où s'intègre cette forme de vie sociale.

Nous avons constaté l'existence fréquente, dans les sociétés de culture rudimentaire, d'un appareil particulier, d'un « organe d'initiation sociale rituelle » approprié à la communication aux générations nouvelles de ce que ces sociétés considèrent comme un trésor de biens, de connaissances, de sentiments, de pratiques formant le patrimoine traditionnel de la communauté.

Dans les clans totémisés, les croyances et les pratiques du totémisme font naturellement partie d'une telle initiation. C'est là que se transmettent, de génération en génération, les enseignements concernant le totem, les règles de conduite à observer à son égard, les devoirs mutuels entre les membres totémiquement apparentés.

En ce qui concerne le stade culturel où s'intègre le totémisme, il convient d'insister sur les liens qui rattachent cette institution aux formes inférieures de l'évolution sociale et spécialement aux sociétés claniques, ou à bases de clan. Dans l'évolution réelle de la vie sociale humaine on peut distinguer le stade de la vie des hommes en famille ou en société familiale, le stade de la vie de relation entre familles voisines indépendantes, enfin le stade de la vie clanique fondée sur la présomption d'une égale fraternité du sang. C'est à ce stade que se rattache proprement l'institution totémique. C'est donc vers les

sociétés rudimentaires de cette sorte qu'il faut s'orienter lorsqu'on veut saisir l'origine positive du totémisme dans un pays déterminé et reconnaître tel ou tel centre primitif de diffusion, en ayant soin toujours, non seulement de ne pas confondre le totémisme avec ce qui n'est pas lui, mais de distinguer les formes natives du totémisme social des formes ultérieures qui peuvent appartenir au devenir secondaire de l'institution.

4. *Les rapports du totémisme et de la religion.*

L'évolution de l'institution totémique en institution religieuse.

Ce qu'il importe de ne pas perdre de vue, au moment d'examiner les rapports éventuels du totémisme et de la religion, c'est la distinction, que nous avons déjà faite, en traitant du mânisme, entre deux significations, fort différentes à coup sûr, du mot culte — office honorifique de piété et de sollicitude, d'une part, service divin, d'autre part; et c'est le critère qui peut nous servir à discerner ces deux sens l'un de l'autre : l'existence ou l'inexistence de la déification et de l'adoration. L'institution sociale du totémisme donne naturellement lieu à des actes variés de respect naturel envers le totem, comme l'interdiction alimentaire. Elle peut donner lieu à des cérémonies où la magie entre de compte à demi, comme dans la communion rituelle. Nous ne sommes pas, dans ces cas divers, transportés d'emblée sur le terrain spécifiquement religieux.

Il en est de même des initiations qui peuvent employer des procédés communs à certains actes religieux, ou qui peuvent emprunter des formes usuelles dans ces actes. Quelques cérémonies propres à certaines institutions totémiques peuvent se colorer de teintes religieuses ou quasi religieuses (*intichiuma*, *churinga*). De tels faits, de caractère exceptionnel et adventice, ne tiennent pas aux entrailles du système totémique et n'impliquent pas fata-

lement, d'autre part, l'avènement de véritables institutions religieuses.

Cependant l'éventualité de l'évolution de l'institution totémique en institution religieuse ne peut être complètement écartée. Lorsqu'on se représente les conditions dans lesquelles le totem peut être associé à la vie clanique, on comprend que le clan puisse être amené à lui rendre des hommages divins et à lui vouer un culte d'adoration, soit concurremment avec d'autres divinités, soit à titre exclusif.

Durkheim soutient, il est vrai, que dans le totémisme animalesque l'animal n'est jamais adoré. Et il en donne cette raison fondamentale : « L'homme est presque son égal et parfois même en dispose comme de sa chose, loin de lui être subordonné comme un fidèle à son dieu ». Si quelque culte peut être ici relevé, nous dit l'auteur, « ce n'est pas à l'animal comme tel qu'il s'adresse, c'est à l'emblème, c'est à l'image du totem ». Mais il est difficile de concilier toujours cette religion exclusive de l'emblème avec les faits. Il est des cas où c'est bien le totem lui-même ou son espèce, et non uniquement son image, qui est adoré et où, partant, l'emblème, si vénéré soit-il, ne supprime pas la réalité qu'il représente.

Ce qui est vrai, — et ce qui est capital au point de vue qui nous occupe, — c'est que les cas fort exceptionnels où le totémisme se corse de l'adoration d'un animal-dieu ne nous fournissent nullement la clef de toutes les institutions religieuses, ne nous initient aucunement à l'origine des religions.

Lorsqu'en 1889 W. Robertson-Smith, dans ses *Lectures on the religion of the Semites*, invitait les savants à chercher dans le totémisme l'origine des religions sémitiques, voire l'origine de toutes les religions, il aiguillait la science dans une voie où nombre de travailleurs devaient s'engager après lui, mais dont le terme devait être fatalement décevant. C'est ce qu'exprimait en termes

imagés, au Congrès d'Oxford de 1908, Salomon Reinach, lorsqu'il reconnaissait que la monture souvent enfourchée par lui était devenue un « dada fourbu ». Le coup de grâce a été donné de la manière suivante, par Frazer, à une théorie qui vivait d'un mirage trop cher aux évolutionnistes totémisants : « C'est une erreur, une erreur sérieuse, encore que commune, de parler du totem comme d'un dieu, de dire qu'il reçoit de la part du clan un vrai culte. Si la religion implique, comme il semble, chez celui qui la pratique l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir dans le pur totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu... C'est donc bien une erreur de parler du totémisme comme d'une religion. Comme je suis tombé dans cette erreur quand j'ai écrit la première fois sur ce sujet, et comme je crains que mon exemple ait pu entraîner d'autres que moi dans la même faute, le devoir m'incombe de confesser ma méprise et de préserver mes lecteurs de la reproduire (1). »

Remarquons, au demeurant, qu'autre chose est d'affirmer que le totémisme a joué un rôle prépondérant dans l'origine de religions; autre chose, constater son existence dans tel ou tel groupe social, remarquer les phénomènes de portée plus ou moins religieuse auxquels il peut donner lieu et observer, le cas échéant, son influence sur le développement ultérieur de la religion.

Il ne faudrait jamais oublier en tout cas, lorsqu'on parle de totémisme, que l'usage existe partout dans les groupes humains les plus divers d'assumer les noms les plus variés, et spécialement les noms de multiples animaux, comme signes distinctifs à différents points de vue, abstraction faite de toute visée culturelle. Ces noms sont parfois de simples sobriquets. Dans d'autres cas, ils consti-

(1) FRAZER, *Totemism and Exogamy*, IV, 5, 76, 8 c.

tuent des dénominations de choix se rattachant à certaines qualités de force, de courage, d'habileté remarquées chez certains animaux. Et les insignes ornés d'une image d'animal ou d'êtres fantastiques à formes plus ou moins animalesques ne sont, le plus souvent, que des emblèmes de groupes sociaux, étrangers à toute idée de culte. Concluons, avec Ed. Meyer, que « c'est par une complète méconnaissance des faits et des représentations qui sont à leur base, que tant d'ethnologues et d'historiens ont vu dans le totémisme la plus ancienne forme de la vie religieuse et le propre germe d'où cette vie évolue ⁽¹⁾ ».

Non seulement, il faut éviter de rattacher toute religion au totémisme, mais il faut se garder d'admettre que tout culte des animaux ait pour origine les cas de zoolâtrie auxquels peut exceptionnellement donner lieu l'institution totémique. Il est à coup sûr remarquable que des savants, aussi indépendants et aussi avisés que Maspero, aient pu parler du culte des animaux en Égypte sans s'arrêter à une telle explication. C'est qu'en effet bien d'autres facteurs peuvent intervenir en ordre de détermination d'un tel culte.

Le totémisme ne nous fournit donc ni la clé de l'origine des religions ni même la clé de l'origine du culte des animaux.

ART. 8. — Le tabouisme.

Le tabouisme, comme système relatif à l'origine de la religion, se distingue des autres théories, en ce qu'il fait état des éléments d'inviolabilité qui se rencontrent dans le phénomène religieux pour expliquer la genèse et l'essence de ce phénomène. Tabou est un mot canaque auquel on a donné droit de cité dans la langue des peuples civilisés, en vue de mettre en relief le caractère inviolable attribué à certaines prescriptions ou défenses.

(1) EDW. MEYER, *Histoire de l'Antiquité*, I, § 55.

I. — LA HIERARCHIE DES TABOUS.

Le problème, dont la théorie tabouiste appelle l'examen, concerne la distinction entre ce qui peut être fait et ce qui doit être respecté.

L'expérience est le premier guide de l'homme dans cette voie : elle nous enseigne qu'il est de nombreuses choses qu'il y a lieu de faire, qu'il en est beaucoup d'autres qu'il y a lieu d'éviter, en raison de leur utilité, d'une part, de leur nocuité, d'autre part. C'est la simple distinction entre les choses utiles et les choses nuisibles.

La conscience nous atteste, d'autre part, qu'il y a des choses que nous nous considérons comme obligatoirement tenus de faire ou d'éviter, parce que nous les estimons comme bonnes ou comme mauvaises en elles-mêmes. C'est la distinction générale du bien et du mal. Cette distinction se confond si peu avec la précédente qu'elle peut souvent entrer en conflit avec elle.

Il arrive, en outre, que nous considérons certaines choses comme inviolablement respectables parce qu'elles sont commandées ou défendues soit par la coutume, soit par un pouvoir ayant titre autorisé pour les imposer avec un caractère obligatoire.

Les législations civiles renferment un grand nombre de dispositions préceptives ou prohibitives, dont les unes se manifestent comme la reconnaissance et la consécration des règles de la loi morale naturelle, et dont les autres s'offrent à nous comme complétant ces règles à divers points de vue en les appropriant aux différents états sociaux.

Il n'en va pas autrement des religions positives.

II. — LES TABOUS SACRÉS ET LE TABOUISME.

La religion n'est pas seulement connaissance et sentiment, elle est aussi hommage pratique obligatoirement rendu à la divinité. Dans le travail auquel les religions positives se livrent sur la base de la religion fondamen-

tale naturelle, ces religions remplissent normalement, quant au service divin, un double office. Elles consacrent certaines règles qui apparaissent comme conformes à l'ordre essentiel des rapports de l'homme à Dieu. Elles y ajoutent d'autres règles pourvoyant à des exigences justifiées et reposant soit sur une pratique coutumière, soit sur le commandement d'un pouvoir autorisé. De là, deux espèces de règles obligatoires en matière religieuse : les unes communes de leur nature à la religion fondamentale et aux religions positives qui les consacrent, les autres propres aux différentes religions positives qui les formulent et les développent.

Ces règles présentent un caractère inviolable, comme étant placées sous la sauvegarde divine. Les personnes, les choses, les objets auxquels elles se rapportent peuvent revêtir à leur tour un caractère sacré qui les distingue de ce qui demeure profane. Ils ne sont point pour cela déifiés, mais ils apparaissent comme souverainement respectables sous l'égide de la divinité; ils sont tabous.

Que dans certaines religions, que dans la religion des populations de culture rudimentaire spécialement, certaines règles préceptives ou prohibitives ne soient pas justifiables aux yeux de la raison, cela tient au caractère imparfait que peut revêtir le phénomène religieux au sein de multiples groupements humains.

Qu'on prenne texte de ces imperfections pour essayer de ramener toute religion à une série d'interdits non motivés, pour conclure de là au caractère accidentel et arbitraire des attaches du phénomène religieux à notre nature, et pour prédire de ce chef l'effacement graduel de la religion dans l'humanité; c'est là une triple erreur qu'il suffit de signaler pour en faire justice.

La définition de la religion formulée par Salomon Reinach demeurera un exemple curieux des défigurations que peut revêtir, dans la pensée d'éminents esprits, le phénomène religieux sous l'empire de faits mis en vedette

d'une manière exclusive et interprétés d'une manière abusive. « Je propose de définir la religion, nous dit l'auteur d'*Orpheus* : un ensemble de scrupules qui fait obstacle au libre exercice de nos facultés. » C'est à de tels scrupules que l'auteur applique le nom de « tabou », leur donnant pour premier caractère distinctif que « l'interdiction n'est pas motivée ». » « Cette définition — ainsi s'exprime encore Salomon Reinach — est grosse de conséquences, car elle élimine du concept fondamental de la religion Dieu, les êtres spirituels, l'infini, en un mot tout ce qu'on a l'habitude de considérer comme l'objet propre de la religion ⁽¹⁾. » Nous avons déjà rappelé à ce propos cette observation de Loisy : « Jusqu'à présent, on n'avait pas cru qu'une définition, pour être exacte, dût ne rien comprendre de ce que le commun des mortels suppose être son objet ⁽²⁾ ».

Le tabouisme confond l'origine du phénomène religieux avec une partie de la teneur de la religion. Il tend à transformer cette partie même en élément injustifiable en raison. Cependant, en soi, dégagé du caractère qu'on lui attribue arbitrairement sur toute la ligne, le tabou n'a rien de nécessairement irrationnel. La distinction entre ce qui est ou n'est pas interdit n'a pas, d'ailleurs, un caractère exclusivement religieux. Il y a des interdits d'ordre profane comme des interdits de nature proprement religieuse. On saisit le monde d'erreurs et d'équivoques où évolue le tabouisme.

Touchant l'extension donnée aux tabous dans les sociétés de culture rudimentaire, le P. Lagrange fait la juste remarque suivante : « Plus on pénètre dans l'étude des sociétés primitives, plus on se convainc que le motif religieux tient lieu d'un principe rationnel. Et cela ne veut pas dire que ce motif religieux fut inspiré par une

(1) SALOMON REINACH, *Orpheus, Histoire générale des Religions*. Introduction. « L'origine des Religions », p. 4.

(2) LOISY, *A propos d'histoire des Religions*, pp. 50-51.

dégradante superstition. On ne respectait guère que le frein religieux, et l'instinct rationnel lui-même savait s'en servir spontanément pour se protéger contre les emportements de l'instinct animal ⁽¹⁾ ».

CHAPITRE VI

LA SOCIOLOGIE FONDAMENTALE DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

ART. 1^{er}. — **Les grands foyers naturels de vie sociale et la famille comme premier élément de ces foyers.**

En portant notre attention sur le laboratoire de la civilisation et sur les stades de l'évolution civilisatrice, nous avons constaté comment les hommes, sans aliéner leur liberté, se trouvent visiblement dominés par la grande loi fondamentale du développement organique social.

La vivante richesse des liens qui enlacent dans des organismes collectifs la multiplicité des existences individuelles déborde sans doute les classifications dans lesquelles l'esprit humain s'efforce de ranger leur développement. Cependant dans le provignement naturel humain certaines institutions se présentent à nous comme les degrés d'une ferme structure nettement dessinée dans ses lignes principales, et où se révèle l'ordre général qui présida à la marche de l'humanité. La société familiale, la société patriarcale, la société clanique, la société tribale, la société étatique font, à des titres divers, partie de cette structure.

Pour saisir dans leur réalité vivante le point de départ naturel du phénomène religieux et l'évolution de ce phénomène en ses rapports avec les premiers groupements sociaux, il faut s'attacher avant tout à saisir sur le vif les institutions familiales. C'est dans ces institutions et dans leurs dérivés les plus rapprochés que s'actualise d'abord et que se concentre la vie sociale. Par delà les temps qu'on appelle historiques, il y eut une période de siècles pendant

(1) P. LAGRANGE, *Les Religions sémitiques*, p. 149.

lesquels la famille, prise dans un sens large, fut la seule forme de société. Et chez les peuples à organisation sociale rudimentaire, les groupements divers se résolvent souvent en familles plus ou moins indépendantes. Les institutions politiques n'apparaissent guère aux époques primitives. Ces époques sont, au contraire, toutes pleines des manifestations de la vie familiale, patriarcale, clanique, tribale.

Dominés par un idéal d'évolution aprioristique, beaucoup d'auteurs modernes ont été amenés à postuler comme état primordial de l'humanité en voie de propagation, un état préfamilial caractérisé par une promiscuité entre groupements circonscrits d'hommes et de femmes : c'est ce qu'on a appelé « le mariage par groupes ». Ce n'est que plus tard que les rapports génétiques auraient commencé à se particulariser. Ils auraient alors donné successivement naissance à une double filière d'institutions.

Au point de vue du nombre des personnes unies, c'est la filière de la polyandrie, ou union de plusieurs hommes avec une seule femme, et de la polygamie, ou union d'un seul homme avec plusieurs femmes, pour arriver enfin à la monogamie, ou union d'un seul homme avec une seule femme, ou mariage par couple. Au point de vue des rapports d'ordre entre les conjoints et leur progéniture, c'est le matriarcat ou prédominance de l'élément féminin qui surgit, puis le patriarcat ou domination de l'élément masculin.

Autant de conceptions, autant d'erreurs positives qu'une science mieux avertie devra abandonner. Pour éviter de verser dans de tels égarements, il suffit d'examiner les faits à la lumière de ces trois règles qui s'imposent à juste titre à la recherche scientifique :

Première règle. — Il ne faut pas poser en thèse absolue que ce qui est plus bas et plus monstrueux a dû en tout cas et nécessairement précéder ce qui l'est moins. Nul n'a

plus énergiquement combattu l'inanité de cette thèse sur le terrain positif que l'auteur de *l'Histoire de l'Antiquité*, Edw. Meyer. C'est une erreur complète, quoique bien souvent commise, nous dit-il, de considérer la forme qui nous paraît la plus grossière comme étant la plus ancienne, celle qui aurait un jour régné seule et aurait été ensuite supplantée par des formes développées : l'évolution inverse est également possible.

Deuxième règle. — Il ne faut pas transformer en normes des cas aberrants. Les ethnologues et les historiens nous signalent des faits correspondant, à certains égards tout au moins, aux diverses institutions que nous venons de signaler. Mais, sans compter que le caractère de ces faits n'est pas toujours exactement établi, leur portée est souvent mal saisie et la transformation en règle de ce qui est occasionnelle exception n'est pas scientifiquement recevable.

Troisième règle. — Il ne faut pas confondre ce qui est institution primordiale en fait d'états sociaux et ce qui correspond à un stade ultérieur d'évolution. De ce que telle institution s'offre à nous à un moment donné d'évolution, il ne faut pas la regarder comme primitive. A ce point de vue les progrès de la stratigraphie ethnologique réalisés sous l'empire de la méthode historico-culturelle ont fait la lumière sur nombre de thèses antérieurement en crédit et qui ne tiennent plus aujourd'hui.

En formulant leur doctrine, les auteurs qui considèrent la promiscuité comme le premier stade de la vie sociale en voie de propagation ont non seulement ravalé systématiquement les unions conjugales humaines au niveau de celles des brutes, et même à un niveau inférieur à quelques-unes de ces dernières, mais ils ont perdu de vue, avec la réalité des faits, l'ensemble des mobiles qui poussent doucement et fortement les êtres humains à pourvoir à la propagation de leur espèce dans de véritables sociétés conjugales. L'attrait qui rapproche inces-

samment les sexes humains ne se ramène pas purement et simplement à la satisfaction de l'instinct génésique. Il ne se concentre même pas exclusivement dans le désir naturel de posséder des enfants, de les élever et de revivre en eux. Il s'incarne encore dans le désir non moins naturel et conscient chez l'homme et chez la femme de trouver dans un centre de vie agrandie, par la convergence de leurs aptitudes qui se complètent, une entr'aide naturellement adressée à un accroissement de bien commun. C'est fermer les yeux à l'évidence expérimentale que de ne pas reconnaître que la nature a tellement distribué les inclinations et les aptitudes entre les deux sexes que chacun d'eux semble être le complément et le soutien de l'autre, et que leur bien-être commun dépend de l'union de leurs forces.

Pour grossièrement appréciés qu'ils soient au sein des populations de culture inférieure, ces « aimants naturels » sont loin d'être originairement inopérants chez elles. Les impulsions que nous venons de signaler peuvent sans doute accidentellement ne pas produire leur effet. Certains facteurs dont il n'est pas trop difficile de démêler l'influence dans les comportements humains pourront agir dans le sens d'une certaine dépression ou d'une certaine déformation de l'union entre époux. L'établissement de sociétés conjugales n'en demeure pas moins dans l'ordre naturel et réel du développement primordial de l'humanité. Et, en dépit de phénomènes aberrants, on peut poser lumineusement la loi suivante : dans l'évolution de l'humanité, la famille, en tant que véritable société stable entre l'homme et la femme, apparaît à la fois comme un organisme général et comme une institution fondamentale tout à fait archaïque.

La division des tâches dans la famille initialement instaurée atteste la présence de l'intérêt de vitalité agrandie qui anime le couple familial, cependant que l'extrême lenteur du développement de la progéniture humaine con-

court, pour sa part, au rapprochement stable des auteurs de celle-ci.

Ajoutons que la conception de la famille est si naturellement présente à l'esprit des populations primitives que ces populations tendent à ramener toutes les relations qui les intéressent à des relations de parenté et à voir dans ces relations le propre titre qui engendre des droits et des devoirs entre les hommes.

De ce que l'institution de la famille est intimement liée à l'ordre naturel et réel de l'évolution sociale de l'humanité, il ne faut pas conclure que l'organisation du groupe familial et les notions qui président à cette organisation soient les mêmes partout et à toutes les époques. Il ne résulte pas davantage de là que dans les groupements sociaux plus considérables, en lesquels la famille peut se trouver éventuellement englobée, celle-ci ne puisse subir des modifications, des cantonnements, des réglementations affectant sa forme originairement coutumière.

*
**

Les progrès de la stratigraphie ethnologique nous apprennent que c'est une erreur de représenter avec Spencer et tant d'autres auteurs le rapt comme institution générale et tout à fait initiale en matière de formation du lien conjugal. Nous pouvons observer sur le fait que chez les primitifs — plus que chez les peuples plus évolués où sous l'empire surtout des inégalités quant à la richesse, l'ordre économique tend à primer l'ordre des sentiments affectifs — la faculté de choix de l'époux, notamment pour la femme, n'est nullement absente. Et l'on peut relever comme n'étant pas sans rapport avec les résultats du mariage d'inclination, d'une part, la rareté de l'adultère, d'autre part, la sévérité des peines dont sont frappés éventuellement l'homme et la femme coupables. La solidité de la famille primitive se trouve ainsi, d'une manière générale, établie sur des fondements beaucoup moins anor-

maux que ceux que lui ont donnés l'évolutionnisme aprioristique, sans qu'il y ait lieu d'ailleurs de méconnaître que le mariage, quant à son fait déterminateur et quant à ses formes, a pu revêtir ultérieurement des caractères différents de ceux qui peuvent être d'abord relevés.

*
**

Nous avons signalé au point de vue du nombre des personnes unies la polyandrie, la polygamie et la monogamie. En fait, ces formations sont loin d'avoir toutes la même portée et de se succéder dans l'ordre d'évolution signalé par d'aucuns.

La polyandrie encourt le même reproche radical que la promiscuité en ce qu'elle rend incertaine la paternité et instable le gouvernement de la famille. Aussi, abstraction faite de circonstances exceptionnelles qui peuvent expliquer son apparition, appartient-elle plutôt à la catégorie des types aberrants, qui, loin de constituer un degré primordial d'évolution, sont plutôt marqués au coin d'une véritable dégradation.

La polygamie ne peut être confondue avec la polyandrie : car elle ne rend pas la paternité incertaine et n'est pas inconciliable avec le gouvernement de la famille et avec l'éducation naturelle des enfants. Elle n'en produit pas moins un morcellement de la famille contraire au vœu de la nature, à l'intégrité des rapports entre époux, à la cohésion du foyer domestique et à l'équilibre naturel si remarquable quant au chiffre de la population des deux sexes. Il est manifeste, à ce dernier point de vue, qu'elle n'offre point le caractère d'une organisation normale de la famille dans la société : car la généralisation de son fonctionnement supposerait que le groupe social possédât au moins deux fois autant de femmes que d'hommes. C'est une institution dont le point de départ est artificiel, et dont la réalisation, sous l'empire de passions et d'intérêts divers, s'effectue dans le chef des plus puissants et

des plus riches. Elle n'a nullement un caractère primordial qui en ferait un degré évolutivement antérieur à la monogamie. C'est, au contraire, cette dernière institution qui répond seule, en fait comme en droit, à la notion simple et g nueine de la société conjugale. Après avoir remarqué que dans les groupes sociaux où existe la polygamie, cette institution est toujours limitée par les conditions de fortune, Edw. Meyer constate justement que dans bien des groupes « la monogamie se présente à nous dès le début ».

Observons seulement que dans les groupements sociaux évolués, lorsqu'apparaît l'institution de la servitude, les unions tendent à se développer dans cette voie par l'institution de concubines esclaves plus ou moins soumises à l'épouse ou aux épouses du maître. Mais dans cet ordre encore on peut remarquer que la polygamie ne présente pas plus un caractère primordial que l'institution dont elle fait fruit.

Remarquons enfin qu'à côté de la polygamie proprement dite, ou possession simultanée de plusieurs épouses, peut surgir une sorte de polygamie successive, résultant du relâchement des liens conjugaux existants avec multiplication consécutive de nouveaux liens du vivant des conjoints. Pas plus que la polygamie proprement dite, le divorce ne se rattache à la notion simple et g nueine du mariage. L'objet de la société conjugale qui est la constitution de la famille, l'intention de ceux qui forment cette société, le don sans retour de soi-même qu'elle suppose, et le caractère irréparable des conséquences qu'elle engendre sont autant de gages de sa naturelle indissolubilité. C'est sous forme de répudiation de la femme par le mari, en vertu du domaine éminent qu'il s'arrogé sur la société conjugale, que nous apparaît, en état social évolué, le relâchement des liens conjugaux existants avec engagement dans de nouveaux liens. L'exercice de cette prérogative est pourtant loin d'être arbitraire : car il trouve d'une

manière générale un correctif dans l'intervention éventuelle de la famille de la femme et dans les responsabilités que peut dégager cette intervention.

*
* *

En ce qui concerne les rapports d'ordre entre les conjoints et les enfants, la thèse qui représente le matriarcat comme tête de ligne de l'évolution de la société conjugale n'est exempte ni de confusion ni d'erreur. Voici quelques observations topiques de nature à faire saisir ces défauts.

Si quelque chose distingue les rapports d'ordre entre les époux dans la famille primitive, c'est un remarquable état d'égalité. Cette égalité se traduit par la fonction distributive des conjoints dans l'unité économique de la famille, le mari pourvoyant à la partie animale, la femme à la partie végétale de la nourriture familiale, sans que soit pourtant méconnue dans la société conjugale une certaine primauté résultant des aptitudes naturelles de l'homme et de la femme et des exigences de quelque gouvernement stable de la famille.

C'est cette primauté qui, en ordre d'évolution secondaire, tend à s'accuser par une prépondérance telle du mari qu'elle a souvent abouti à la reconnaissance d'un véritable domaine sur les membres et sur les biens de la famille.

Cette prédominance trouvait pourtant un contrepoids dans les faits suivants : le fait que la femme avant son mariage faisait déjà partie elle-même d'une famille, le fait que la nature rattachait à elle les enfants par des liens plus intimes et plus patents, et le fait que dans certaines formes d'existence, dans la vie agricole surtout, l'appropriation des biens pouvait facilement se concentrer dans le chef de la femme et lui assurer l'indépendance de la propriété. On comprend que la femme ait pu, dans ces conditions, demeurer inféodée sous certains rapports à la collectivité familiale dont elle faisait partie avant son

mariage, que les enfants aient pu suivre, sous les mêmes rapports, la condition de leur mère et que l'indépendance de celle-ci ait pu déplacer l'axe et le siège de la prépondérance conjugale. C'est le régime que d'aucuns ont cru pouvoir appeler improprement matriarcat, en l'opposant au patriarcat, qui fait passer à tous points de vue la femme et les enfants sous la domination du mari. Mais il serait peut-être plus exact d'employer les mots de matrigénat et de patrigénat pour désigner un indigénat domestique, qui peut, en s'accusant dans une direction déterminée, produire une certaine décentralisation de la famille, principalement en ce qui concerne la condition des personnes et le sort des biens, mais qui n'est pas inconciliable avec la coexistence de la qualité de mari et n'implique nullement cette domination des femmes sur la famille que l'on a nommée l'amazonisme.

En réalité, la diversité des institutions résulte ici de la diversité des faits signalés. L'indigénat familial fondé sur la filiation utérine est une traduction pratique de ces faits dans un état social déterminé. Les tiraillements que cette institution produit dans l'organisation naturelle de la famille et la dislocation du culte des ancêtres qu'elle amène font que le patrigénat tend à la supplanter et apparaît à ce point de vue comme une forme d'institution succédant à la première. Mais le patrigénat peut lui-même revêtir et revêt normalement une forme antérieure à un tel passage. Il n'y a donc pas lieu de représenter le matrigénat comme précédant nécessairement le patrigénat en ordre d'évolution sociale.

En ce qui concerne les rapports entre parents et enfants dans la famille primitive, ils sont souvent altérés, à leur tour, par nombre d'auteurs dans des conditions où l'on suppose qu'il serait fait litière des sentiments naturels les plus puissamment ancrés au cœur du père, de la mère et de leur progéniture.

Ici encore, les faits attestés par la stratigraphie ethno-

logique contredisent cette conception. Que les hommes aient souvent peu écouté la voix de la nature, on peut en trouver la preuve dans des abus répandus partout comme, d'une part, l'infanticide, d'autre part, quoique dans une moindre mesure, le meurtre des vieux parents. Mais ces pratiques paraissent inconnues des peuples vraiment primitifs, notamment des pygmées. Il est de fait que chez les primitifs l'enfant est entouré d'un amour et d'une sollicitude et répond à ces sentiments par une gratitude, dans des conditions qu'on n'observe pas toujours chez les peuples d'une culture plus avancée.

*
* *

Les faits que nous venons de signaler concernant la famille primitive cadrent peu avec les systèmes en cours. Ils s'appuient sur un ensemble de constatations qui nous paraissent irréfragables. On trouvera le relevé de ces constatations dans le grand ouvrage, publié par Schmidt et Koppers: *Völker und Kulturen*. Voici comment les auteurs résument le résultat de recherches approfondies :

« Lorsque nous jetons un regard rétrospectif sur tout ce que nous avons appris sur la plus ancienne forme de la famille, telle qu'elle se présente à nous chez les peuples primitifs, avec l'égalité de l'homme et de la femme, avec la liberté de ceux-ci de s'unir l'un à l'autre, avec l'inclination réciproque qui les rapproche, avec la fidélité et la stabilité de leur union, avec le bonheur que leur donnent leurs enfants et la gratitude qu'ils en recueillent, nous pouvons d'autant moins retenir notre étonnement en nous rappelant tout ce qu'on nous a raconté du mariage et de la famille chez les peuples primitifs. Nous le pouvons moins encore quand nous songeons aux théories actuellement en cours sur l'origine du mariage et de la famille. Nous ne construisons pas de théories, nous nous contentons de rassembler les faits que nous avons découverts chez les peuples qui, d'après des méthodes ethnologiques

objectives, ont paru être les plus anciens, et nous voyons alors que les plus archaïques formes de la famille, que nous puissions atteindre par une exploration ethnologique exacte, diffèrent foncièrement de celles que les théories évolutionnistes nous avaient présentées. Je ne crois pas que nous devons cacher que ce que nous avons trouvé en réalité chez la plus ancienne famille, en fait d'amour, de fidélité, de cohésion et d'intimité, répond beaucoup mieux à nos sentiments et à nos conceptions morales affinées que le tableau fantaisiste de l'évolutionnisme. Cependant, nous le déclarons, ce ne sont pas des désirs discrets, ce sont des études calmes, positives et raisonnées, des recherches bien plus ardues et plus approfondies que les faciles agencements de fiches en châteaux de cartes et les spéculations hasardeuses de maints évolutionnistes, qui ont produit ce que nous voyons à l'heure actuelle ⁽¹⁾. »

ART. 2. — **Le théarchisme primitif et sa naissance dans la famille.**

La famille est la société naturelle initiale humaine. Nous avons signalé l'avortement des tentatives faites pour représenter la promiscuité comme un stade préfamilial général dans le développement de l'humanité.

La famille est la première école de la conscience humaine. C'est en elle que cette conscience trouve, avec l'éducation qui préside à son éveil, son premier champ d'application; en elle qu'apparaît l'image du devoir avec ses caractères les plus indéclinables et les plus doux, et que surgissent les premières idées de dépendance et d'assistance, de responsabilité, de faute, d'expiation et de pardon.

La famille est le berceau naturel de la religion. Sans doute la religion comme rapport de l'homme à la divinité ne concerne pas seulement les groupes, mais chaque individu. En aucune société le bien individuel de chacun n'apparaît comme devant être sauvegardé, en la poursuite du

(1) SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, pp. 173-174; *Der Mensch aller Zeiten*, lief. 26 ss.

bien commun, dans des conditions plus importantes qu'au sein de la société religieuse. Mais sans contester à la religion ce caractère individuel, il est permis de considérer les destinées de la religion comme puissamment associées dès l'origine aux destinées de la société domestique. Le centre de l'habitat familial peut être regardé comme le premier sanctuaire. Protecteur né du foyer, le chef de famille exerce au sein de la société domestique un sacerdoce naturel. Il apparaît comme le ministre d'un culte primordial simple et unitaire dans le cercle de la vie familiale.

Arrêtons-nous un instant à observer la plus simple des religions naturelles dans le plus simple des groupements naturels humains. A coup sûr elle est loin de se confondre avec ce polythéisme compliqué qui, ainsi que le signale Meyer, porte en tout cas la marque d'une culture déjà évoluée. S'identifie-t-elle avec un monothéisme catégorique, fondé sur la perception d'une nature divine qui ne serait ni « partageable », ni « participable » en aucune manière ? Une telle conception repose sur une idée de la perfection divine qu'on peut difficilement supposer consciente dans une mentalité rudimentaire. Nous dissiperons, croyons-nous, bien des équivoques et nous nous rapprocherons de la réalité positivement constatée et psychologiquement expliquée en donnant le nom de théarchisme à la plus simple des religions naturelles saisie dans le plus simple des groupements humains.

Le théarchisme est la conception élémentaire de quelque Être suprême, maître de la nature et puissant pour le bien de la famille, bienveillant à qui l'honore et redoutable à qui l'offense.

Il ne s'agit pas ici d'unicité divine exclusive. Il s'agit d'une application, sur le terrain simple et unitaire de la famille et dans le milieu d'ensemble où elle vit, des notions élémentaires de causalité et de dépendance. Il s'agit pour le primitif naturellement porté à attribuer ce qui arrive en lui et autour de lui à quelque cause englobant ces faits

et à donner à cette cause la personnification la plus haute et la plus vénérable, celle de père, de reconnaître, en ordre d'adunation plutôt que d'unicité, qu'il y a, au point de vue de la dispensation générale des biens auxquels aspire la famille dans le milieu qui l'entourne, une puissance supérieure à toute autre puissance, à qui l'homme doit l'hommage le plus grand qu'il puisse rendre, dont il peut attendre tout bienfait et qu'il faut craindre d'offenser. L'adoration, l'invocation par laquelle l'homme fait appel à la bienveillance divine et l'oblation par laquelle il fait hommage à la divinité de quelque bien dont il peut jouir sont les actes de culte en rapport avec cette conception religieuse élémentaire.

Tel se présente à nous, virtuellement en sa physionomie native, et positivement comme l'attestent les faits les plus nombreux et les plus avérés, le théarchisme primitif dans son milieu naturel d'émergence, la famille (1).

ART. 3. — Les développements normalement naturels réalisables du théarchisme.

Lorsque les enfants fondent une nouvelle famille et demeurent groupés autour du foyer natal, il s'établit une hiérarchie naturelle où chaque famille particulière a son chef et où toutes les familles ont pour chef commun l'ancêtre, et après lui celui qui est le plus qualifié pour continuer la tradition ancestrale. Chaque chef de famille préside alors au culte purement familial, cependant que le chef commun de la famille patriarcale préside à la célébration de communes cérémonies sacrées.

Il semble bien que les sociétés primitives, dont la vie en ordre dispersé nous est attestée, aient été composées pendant longtemps de familles ainsi développées, avec les éléments groupés autour d'elles. Cependant, dans ces limites, l'association humaine se trouvait sans cesse à

(1) Nous examinons plus loin, d'une manière spéciale, la question des traditions archaïques de l'humanité et de leur harmonie avec le point de vue naturel fondamental.

l'étroit, étant données la multiplication de la vie et ses exigences croissantes.

Le clan est un groupe social dont les membres se considèrent comme unis par une solidarité d'apparement sur le pied d'une égale confraternité de sang.

A ce dernier point de vue, le clan demeure ou du moins est censé demeurer la famille organiquement développée. Chaque clan a naturellement son chef, qui est en même temps son juge et son prêtre. Le clan tend normalement à continuer le culte ancestral. Mais la divinité honorée déjà par des rites familiaux variés, considérée sous un aspect nouveau, invoquée dans des conditions et pour des offices différents, revêt une prestance et reçoit des appellations particulières où l'on peut ne pas reconnaître le même Être divin. Ainsi s'explique naturellement, indépendamment d'autres faits sur lesquels nous aurons à insister, la distinction pouvant aller jusqu'à la séparation de la divinité clanique et de la divinité patriarcale et familiale. Division qui peut s'accroître et se développer encore dans l'évolution sociale ultérieure.

Avec la tribu, nous entrons dans un ordre de relations où l'organisation unitaire ou fédérative des clans peut se consolider sous l'hégémonie d'un foyer ayant pour fonction de pourvoir aux exigences de la vie commune nouvelle dans des conditions éventuellement appropriées, soit à une existence plus ou moins sédentaire, soit même à l'existence sans établissement fixe. Nous avons signalé, avec Fustel de Coulanges, comment, sous l'empire de raisons puissantes et constantes, les nouveaux établissements sociaux se placent naturellement sous l'égide de la religion.

Composée souvent d'éléments qui, sans porter le même nom et sans se réclamer d'une même descendance, se rapprochent par d'antiques traditions communes, la tribu est naturellement amenée à ce titre à invoquer, sous un nom distinct, pour une protection spéciale, dans des formes particulières, l'antique dieu des ancêtres.

La composition de tribus moins homogènes, la formation de cités englobant des tribus d'origines différentes, leur organisation en États, l'agglomération de bandes de migration ou d'invasion peuvent mettre en présence des groupes de population ayant respectivement leurs cultes à eux. Ces cultes, vivant côte à côte comme expression de divers services divins, peuvent être considérés comme naturels et normaux. Il peut d'ailleurs arriver que la diversité des noms divins, des attributs, des rites traduise une distinction plus apparente que foncière. P. Dhorme signale comme caractéristique d'une époque très ancienne la situation religieuse suivante : « Dès les origines, chaque cité a son dieu, son culte, ses temples et son sacerdoce. Une mutuelle tolérance permet aux religions voisines de subsister côte à côte, et lorsqu'un roi étend son pouvoir sur une région entière, il respecte et vénère le dieu de chaque cité... Ce n'est pas encore l'époque où les conquérants détruiront les dieux ennemis ou en raseront les temples. On savait que des liens de parenté existaient entre les dieux des diverses villes... » (1).

Les cultes distincts peuvent aussi se fondre en manières diverses. Ainsi il advient que tel culte célébré par une famille ayant acquis un grand prestige et jouissant d'une grande influence est adopté par telle cité comme culte public. Il peut arriver alors que cette famille se réserve le sacerdoce. Nous touchons ici sans doute à l'une des causes tout au moins du caractère héréditaire de cette fonction dans certaines familles.

L'origine sociale de la fonction sacerdotale n'est pas d'ailleurs difficile à marquer. Dans le cercle intime de la famille, le père est le ministre naturel du service divin. Il connaît les rites simples de l'invocation et de l'oblation en vue d'obtenir de la divinité bénédiction et assistance pour la famille et pour ses membres. A mesure que la vie sociale se développe, les rites religieux se multiplient, s'amplifient et se compliquent. La nécessité de personnes spécialement

(1) P. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, p. 13.

aptes à la conservation et à la pratique du rituel se fait jour. Le sacerdoce est la classe de personnes attirées pour intervenir spécialement dans les rapports entre les hommes et la divinité. Des fonctions de ce genre se retrouvent partout dans les diverses religions à un moment donné de l'évolution sociale. Tantôt la fonction est réduite, comme dans les tribus nomades, à sa plus simple expression, au rôle de gardienne des choses sacrées et de conseiller accrédité dans les choses divines. Tantôt elle apparaît d'une manière générale comme l'intermédiaire appelé à rapprocher les hommes de la divinité. Les circonstances dans lesquelles l'homme a besoin d'un tel rapprochement sont multiples. Les moyens de conciliation divine rentrent dans l'exercice régulier du sacerdoce. La mission sacerdotale a un caractère essentiellement organique déterminé par l'ensemble des moyens médiateurs qui peuvent rapprocher l'homme de la divinité. D'autre part, dans les circonstances solennelles, dans les grandes cérémonies religieuses, il faut des hommes de choix pour célébrer conformément aux rites consacrés. Amené par l'exercice de ses fonctions à actualiser les traditions religieuses, le sacerdoce pourvoit à la conservation de ces traditions et à la perpétuité du culte. A ce titre il constitue une confrérie d'initiés souvent organisée hiérarchiquement avec un caractère public.

ART. 4. — Les transformations positives du théarchisme.

Nous avons signalé ce qu'on peut appeler la genèse et le devenir normal de la religion dans la famille, dans le clan, dans la tribu, dans la cité, dans l'État, dans les groupes d'émigration ou d'invasion. Et nous avons montré comment ce devenir peut se concilier, à bien des égards, avec l'adoration dans des buts divers et sous des formes variées du dieu primitif et unitaire de la société domestique. Nous n'entendons pas dire que le devenir ne puisse prendre et n'ait pas pris en fait un tout autre caractère, se développant notamment dans des voies où s'accuse une véritable multiplication de divinités fort différentes

les unes des autres. Voici quelques faits de nature à nous permettre de saisir cette transformation :

Nous avons remarqué que l'évolution sociale en se développant fournissait des cadres de caractère tantôt personnel, tantôt local, où pouvait s'accuser une certaine diversité du culte rendu à un même Être divin, mais où pouvaient aussi se produire de véritables séparations aboutissant à une multiplication effective des divinités. Multiplication rendue plus facile à mesuré que les rouages sociaux s'éloignent de la famille, que se multiplient les représentations de la divinité sous des formes sensibles diverses, que se développe le culte dans des lieux différents et que peuvent agir des antagonismes entre les divers groupes de population.

L'attachement au dieu qu'on invoque sous un aspect distinct, dans des conditions de protection spéciale, est fort naturel. Et il suffit d'observer combien la religion se trouvait mêlée aux actes de toute la vie antique, pour saisir à quel point les groupes sociaux étaient enclins à considérer le dieu qu'ils servaient comme leur dieu à eux. La part que ce dieu prenait à tout ce qui concernait les destinées de ces groupes devait naturellement, en cas d'antagonisme, avoir son retentissement dans leurs relations et tendre à transformer la lutte des hommes en luttes des dieux : d'autant que les succès étaient rapportés à ceux-ci. Cependant les faits prouvent que les réconciliations étaient possibles, et ces luttes n'avaient pas d'ailleurs nécessairement pour conséquence la transformation même du caractère de l'Être divin comme constituant une divinité qui l'emporte à tous égards sur toutes les autres.

A côté de ce fractionnement externe des cultes se rattachant à la propagation de la population, à son groupement dans des cadres nouveaux de vie sociale et aux antagonismes éventuellement nés dans cet ordre, pouvait surgir une certaine décentralisation interne des fonctions et attributs réunis d'abord explicitement ou implicitement

dans le chef d'un Être divin et attribués ensuite à certains auxiliaires ou dépositaires de la puissance divine. Ici encore, il suffit d'observer à quel point la religion se trouvait mêlée à tous les actes de la vie antique pour saisir dans quelle mesure pouvait s'accuser une telle décentralisation. En fait, elle pouvait atteindre plus ou moins la diversité des objets avec lesquels les hommes entrent en rapport et la diversité des offices entre lesquels se répartit la vie sociale, en tant que leur régime était considéré comme relevant à certains égards de la divinité. Remarquons seulement que sur ce terrain aussi, la décentralisation interne des fonctions et attributs divins pouvait revêtir deux caractères distincts. L'un, par cela même qu'il ne suppose que des auxiliaires subordonnés, des ministres ou patrons puissants, n'est pas inconciliable avec la conservation unitaire de la divinité familiale primitive. L'autre nous met en présence de partenaires de la divinité devenus à titre propre plus ou moins indépendants.

La représentation des divinités ainsi multipliées comportait des formes variées plus ou moins en rapport avec leurs attributs ou fonctions et avec les circonstances diverses pouvant marquer leur avènement aux pouvoirs divins et signaler le cours de leur existence.

Quant aux rapports de ces divinités entre elles, ils devaient naturellement être conçus de préférence soit sur le patron de la famille avec la différence de ses sexes et avec ses filiations, soit sur le type de cette hiérarchie assez mobile des sociétés primitives où un chef entouré de coopérateurs plus ou moins émancipés exerçait dans des conditions variables une suprématie qui pouvait devenir nominale ou même être finalement supplantée.

A côté de ces démembrements, qu'on peut appeler organiques, de la divinité familiale primitive, remarquons comment la formation de divinités nouvelles peut venir élargir la sphère du divin, et cela à chaque degré des établissements sociaux.

Au sein de la famille, les mânes des ancêtres peuvent être entourés d'une vénération et donner lieu à des pratiques d'adjuration, d'invocation, de propitiation qu'il ne faut pas toujours — tant s'en faut — confondre avec l'adoration, mais qui peuvent aller parfois jusqu'à la divination.

Le clan peut donner naissance à l'adoration de l'être éponyme, du totem.

Le fondateur réel ou supposé d'une cité peut être élevé aux honneurs divins.

Quant aux potentats, on peut constater qu'ils profitent souvent de leur puissance non seulement pour se ménager un culte après leur mort, mais pour s'égaliser aux dieux de leur vivant et se considérer comme la forme terrestre de la divinité. Ils vont plus loin encore : s'arrogeant le droit de régenter le ciel comme de régenter la terre, ils ne se font pas faute de modifier le rang des dieux, de créer et de populariser à leur convenance de nouvelles divinités et de constituer dans ce but des sacerdoce à leur dévotion. Nous touchons ici à l'une des causes les plus actives et les plus puissantes de ce qu'on a pu appeler le « foisonnement des dieux ».

L'existence d'un véritable débordement de polythéisme est un fait avéré, fort ancien et très persistant. Lorsqu'on recherche les éléments déterminateurs de ce fait il importe de distinguer toujours les prédispositions et causes occasionnelles et les causes foncières et efficientes.

Dans l'ordre des premières, il est manifeste que telles circonstances de fait, spécialement tel degré ou telle forme d'état social, peuvent jouer un rôle important. Ainsi un état social rudimentaire peut expliquer la facilité avec laquelle certains égarements peuvent se produire ou être imposés. Nous l'avons constaté.

Nous venons de montrer également comment le développement de l'organisation sociale de l'humanité peut offrir des cadres à une multiplication de la divinité.

Quant aux causes foncières et efficientes du foisonnement des dieux, il semble bien qu'il faille les chercher surtout dans cette partie de l'être humain dont Bossuet a dit quelque part : « Cœur humain, vieux temple d'idoles » ! Profonde et trop constante vérité. S'il est de fait que les passions humaines et le débordement des intérêts sans frein tendent dans toutes les sphères à obscurcir les lumières de la raison et à dérégler la vie, on ne peut contester que ces facteurs soient de nature à exercer, dans le domaine religieux, une action particulièrement obnubilante et perturbatrice. Celui qui dans son cœur veut le mal ne laisse pas d'avoir quelque conscience qu'une divinité digne de ce nom ne peut conspirer avec ses desseins, et il n'est que trop porté à se détourner d'elle pour diviniser l'objet de ses passions et de ses intérêts sans frein. Et celui qui aspire sans mesure à de plus grandes jouissances dans la vie n'est que trop disposé à se forger ou à agréer des contrefaçons de divinités qui lui servent d'instruments — souvent décevants mais en tout cas plus dociles et plus rapprochés — dans la poursuite de cette fin.

Tout en observant les distinctions qui conviennent aux divers états sociaux et en faisant aux responsabilités individuelles des parts diverses, il ne faut pas contester les ravages que peuvent produire de telles dispositions dans toutes les classes de la société et à tous les degrés de civilisation. Mais il faut placer au premier rang des influences pernicieuses dans cet ordre l'exploitation par des hommes puissants ou habiles des sentiments religieux naturels à l'homme, dans un but de domination ou de lucre ou pour donner carrière aux passions et aux intérêts les plus divers.

De bonne heure, les potentats, voyant dans la religion un élément de consolidation de leur pouvoir et un moyen d'action considérable sur les masses, ont procédé à la mainmise sur les manifestations de la vie religieuse et se sont efforcés d'exercer dans cet ordre une dictature d'autant plus complète qu'ils se posaient en représentants de

la divinité sur la terre. Et les faits attestent que l'action pernicieuse du despotisme des gouvernants à ce point de vue a souvent augmenté à mesure que les populations soumises à son régime s'élevaient à une forme plus riche de vie sociale.

A côté de l'influence capitale exercée par la corruption despotique du phénomène religieux, il faut signaler ce qu'on peut appeler la corruption magique de ce même phénomène. Nous avons consacré une étude spéciale à la magie dans ses rapports avec la religion. Bornons-nous ici à une observation de précision. La magie et les magiciens apparaissent de bonne heure dans la vie de l'humanité et ne la quittent, ce semble, jamais complètement. L'exploitation par les sorciers de la crédulité humaine se développe sur de nombreux terrains complètement profanes. Sur le terrain religieux elle peut revêtir des caractères fort divers où éclatent, comme nous l'avons vu, tantôt le paritétisme de la religion et de la magie, tantôt leur alliance, tantôt leur antagonisme.

Nous avons vu comment l'office sacerdotal, qu'on ne peut confondre avec la magie, se trouve universellement lié au développement normal de la religion. A côté de l'influence bienfaisante qu'il est appelé normalement à exercer, on peut saisir combien un sacerdoce inféodé au pouvoir absolu ou inspiré par un esprit de lucre ou de domination peut exercer à son tour une action perturbatrice dans le domaine religieux et renforcer les influences désordonnées de la magie.

On comprend, d'autre part, dans quelle mesure les destinées de l'État et les intérêts d'un sacerdoce riche et puissant peuvent être engagés au maintien, jusqu'en leurs aberrations et leurs abus, de cultes une fois établis.

Il ne peut entrer dans notre dessein de suivre ici dans leur développement positif l'évolution et les révolutions du phénomène religieux dans le monde. La tâche que nous nous sommes assignée a consisté à dégager, en les mon-

trant dans leur physionomie vraie, le point d'émergence du phénomène religieux dans la vie sociale humaine et les rapports naturels ou adventices entre ce phénomène et les divers établissements qui répondent à l'organisation sociale de l'humanité.

ART. 5. — **Le théarchisme dans des sociétés archaïques existantes.**

En examinant la constitution positive des types raciques fondamentaux dans l'humanité, nous signalerons, à côté de cinq grandes races-souches, l'existence de couches archaïques attestée par la stratigraphie ethnologique, soit dans des contrées où se sont répandues ces races-souches, soit dans des régions non pénétrées par elles, sans qu'il y ait lieu d'ailleurs de considérer en soi comme originairement plus antiques les uns que les autres ces centres variés d'essaimage humain. Et nous remarquerons que, devant le brassage universel des races, il ne faut se représenter ni les races-souches ni les couches archaïques comme composées d'éléments absolument purs. Nous observerons d'ailleurs encore que parmi les races-souches les plus anciennes qui nous soient historiquement connues, il est des groupes sociaux qui se trouvent caractérisés typiquement d'une manière distincte, malgré leur identité somatique constatée en quelque sorte sur toute la ligne : c'est le cas pour la race-souche sémitique et la race-souche aryenne ⁽¹⁾.

L'étude de la préhistoire nous amènera, d'autre part, à signaler au point de vue anthropologique la présence en Europe, à une époque très reculée, de trois types raciques principaux : le cromagnon, le néanderthalien, le négroïde.

Quelques savants, à la recherche du premier homme, ont cru pouvoir attribuer, nous l'avons vu, au squelette

(1) *Supra*, pp. 380, 384 et suiv.

néanderthalien le nom d'*homo primigenius* mis en avant par Schwalbe, en se fondant sur certains traits physiques déclarés primitifs et supposés propres à ce type à l'exclusion de tous les autres. Mais Klaatsche n'a pas hésité à considérer cette dénomination comme « une des plus malheureuses qui aient été choisies » et à formuler « l'espoir de la voir disparaître ⁽¹⁾ ». Et il a ruiné par la base la thèse de Schwalbe en relevant qu'une race encore vivante, les Australiens, possède, dans des conditions d'antériorité marquée, les caractères physiques représentés par Schwalbe comme radicalement primitifs. Or il se fait d'ailleurs qu'à beaucoup de points de vue la race pygméenne offre à son tour des traits de caractère plus ancien que les Australiens. Si malgré leur existence jusqu'à nos jours, ceux-ci peuvent être considérés comme plus primitifs que la race préhistorique du Néanderthal, le fait que les Pygméens existent encore ne paraît pas pouvoir être invoqué comme un argument en leur défaveur. Et quant à l'absence actuelle de fossiles pygméens, elle paraît moins décisive encore, surtout si l'on observe que l'aire d'habitat des Pygmées est présentement vierge en quelque sorte d'explorations à ce point de vue. Ce qui est en tout cas avéré, alors même que l'on contesterait que les Pygmées constituent le degré le plus ancien que nous puissions atteindre du développement anthropologique et ethnologique de l'humanité, c'est que ce type serre de près les plus antiques représentants de ce développement, et qu'à la différence des ressources de la préhistoire, qui ne nous offrent qu'une documentation avare, fragmentaire et de hasard, nous pouvons ici faire état de documents vivants, complets et incessamment susceptibles d'être contrôlés et développés.

Dans ces conditions, la monographie des Pygmées nous paraît appelée à jouer un rôle important à de multiples

(1) KLAATSCHÉ, *Das Gesichtsskelett der Neanderthalrasse*, 47-48.

points de vue, spécialement au point de vue de notions plus exactes sur les débuts de la race humaine.

Les Pygmées vivent à l'état dispersé, et le théâtre de leur localisation en Afrique et en Asie est significatif. Il nous fait saisir avec clarté l'impossibilité où ils auraient été de traverser des régions déjà occupées par d'autres groupements sociaux pour aller s'établir sur les points si divers occupés présentement par eux. Il nous fait en même temps comprendre non moins clairement comment, s'étant établis les premiers dans des contrées favorables à certains égards, ils ont été refoulés sur les points où nous les trouvons présentement, lorsqu'ils n'ont pas été anéantis ou absorbés par l'envahissement de nouveaux venus. Les progrès de l'histoire des migrations nous font d'ailleurs connaître une partie des courants ethniques qui ont produit ces résultats.

Au point de vue ethnologique, ce qui caractérise les Pygmées, c'est qu'ils apparaissent, à un titre incontestable, comme les enfants de la prime nature, ne demandant « le vivre » qu'aux procédés de la cueillette et de la petite chasse alimentaire, ne cherchant « le couvert » que sous des abris chétifs et temporaires, ne se servant comme outils que d'objets de bois, d'os ou de coquillage, n'ayant pour armes que l'arc et la flèche en simple forme, ne pratiquant à aucun point de vue ni tatouage, ni peinture du corps, — dédaignant d'ailleurs toute agriculture, tout pastoralat, tout élevage, et ne manifestant aucune intention, aucun désir de changer ce mode d'existence.

Attitude d'autant plus remarquable que les Pygmées se révèlent pourtant ingénieux et très avisés pour trouver l'eau, les fruits, le poisson, le gibier, et sont inventeurs de mille ressources extraordinaires en rapport avec les besoins de la vie.

Habitué à considérer le monde extérieur comme un domaine où il est dangereux de pénétrer sans de multiples précautions toujours scrupuleusement observées, les Pyg-

mées croient d'ailleurs à l'existence de génies dont l'influence se manifeste fréquemment dans la marche du monde et au cours de l'existence humaine; mais ils ne font pas de fétiches : « à peine çà et là quelques amulettes très simples, ordinairement de petits bouts de bois, qui, dans leur esprit, sont surtout « des remèdes » (1).

En regard de ces premières constatations, quatre ordres de faits doivent être mis en relief dans la monographie des Pygmées :

1. *L'organisation de la famille.* — Non seulement celle-ci est monogame, à part de rares exceptions qu'explique la contagion de certains voisinages; non seulement elle revêt généralement les caractères que nous avons signalés comme caractéristiques de l'organisation primitive, mais elle est très respectée : l'adultère, le rapt, la séduction, l'infanticide sous toutes ses formes sont presque inconnus.

2. *La conscience morale.* — Les notions de bien et de mal moral et de responsabilité sont vives chez les Pygmées. On se rappelle l'hommage rendu par Stanley aux sentiments de justice, de moralité, de pudeur de ces petits hommes rencontrés par lui dans la grande forêt équatoriale. Les actions mauvaises, comme le mensonge, le vol, les violences, le meurtre, sont regardées par eux comme provoquant la colère divine. Outre les actes réprouvés par le sentiment de justice, il en est d'autres qui blessent uniquement les idées religieuses, des interdits dont la transgression constitue autant de fautes vis-à-vis de la divinité.

3. *La vénération pour les morts.* — « Les Pygmées de l'Afrique équatoriale croient à une autre vie. Les négrières déposent leurs morts debout dans la fosse creusée dans le lit d'un ruisseau, le visage tourné vers le ciel : car, disent-ils, c'est au Ciel que l'homme doit finir par monter (2). »

(1) M^r LEROY, *La Religion des Primitifs*, p. 371.

(2) Id., *ibid.*, p. 375.

4. *La reconnaissance de l'Être suprême.* — Le naturalisme, l'animisme, le magicisme, faiblement développés d'ailleurs, n'altèrent pas la reconnaissance partout existante de l'Être suprême qui habite le Ciel et qui est honoré par des sacrifices de prémices. Souvent aussi à la croyance à l'au-delà se mêle la persuasion d'une récompense et d'une punition futures. « Ce qui est surtout remarquable chez nos Pygmées, nous fait observer M^{er} Leroy, c'est la notion qu'ils ont d'un Être supérieur, de Dieu, qui paraît plus claire chez eux que chez nombre de tribus auxquelles ils sont sous tous les autres rapports inférieurs. Ils n'ont pas de temples, mais ils connaissent les prières et les sacrifices. Leur culte est individuel et domestique. » « En résumé, voici ce que nous voyons apparaître avec une régularité schématique : un Être suprême et, créé par lui et sous son ordre, un couple humain, homme et femme, inaugurant la famille, qui est la base première de tout développement social. »

Bien que les Pygmées ne représentent actuellement que des groupes rares et clairsemés, l'envergure de leur aire de dissémination et leur unité mentale si profonde dans tant de grandes choses divines et humaines nous indiquent qu'ils ont formé aux temps les plus reculés un grand tout ethnique en cohésion plus ou moins dense sur d'immenses territoires de l'Afrique et de l'Asie : ce qui nous donne déjà une base assez large pour nous permettre de saisir quelque image de lointains ancêtres et d'édifier le système de la religion primitive de l'humanité. Il ne s'agit pas ici de croire ou de ne pas croire, mais de constater scientifiquement la réalité des faits. Ces peuplades indiscutablement primitives possèdent une religion réelle et développée, une croyance, un culte composé de prières et de sacrifices prémiciels, une morale comparativement pure et élevée, quoique simple et naïve. Et il n'est nullement excessif de parler, en ce qui les concerne, de théar-chisme.

ART. 6. — La stratigraphie du théarchisme.

Il est à coup sûr remarquable qu'à mesure que les recherches ethnographiques et historiques se développent suivant une méthode vraiment objective et par des procédés plus sûrs, le théarchisme primitif vient occuper scientifiquement la place de multiples cas où l'irrégiosité des populations de culture rudimentaire s'est trouvée trop promptement et trop témérairement affirmée.

Caractérisant la mentalité de nombreux ethnologues à la fin du XIX^e-siècle, M^{er} Leroy n'a pas hésité à dire : « Il fut un temps où, sur la foi des voyageurs incomplètement ou inexactement informés, on écrivait que telles de ces populations (Bantous) n'avaient en fait de religion qu'un « grossier fétichisme », sans aucune connaissance de la Divinité. Ce temps est passé (1) ». Et de fait, dans son ouvrage sur *Les Nègres d'Afrique*, résumant sa très remarquable *Collection de monographies ethnographiques africaines*, Cyrille Van Overberg déclare que la notion de l'Être suprême, du Dieu créateur, avec des attributs semblables plus ou moins accusés, se trouve chez les Bangala, les Mayombé, les Basongo, les Mangbetu, les Warega, les Ababua, les Baholoholo, les Baluba, etc., chez toutes les peuplades congolaises, comme d'ailleurs chez les peuplades des possessions anglaises, portugaises, allemandes, françaises d'Afrique. « Voilà, nous dit l'auteur, une conclusion ferme de nos études patientes et comparées » (2).

Le livre de P.-W. Schmidt : *Les Origines de l'Idée de Dieu dans les systèmes modernes de l'histoire comparée des religions. Étude historico-critique et positive* (3), contient à son tour de nombreuses rectifications et précisions nécessaires concernant de multiples opinions courantes

(1) CHRISTUS, p. 54.

(2) CYR. VAN OVERBERGH, *Les Nègres d'Afrique. Géographie humaine*, p. 215.

(3) Publié dans la revue *Anthropos*, à partir de 1908.

formulées trop à la légère, notamment sur les populations australiennes. D'une enquête aussi large qu'approfondie l'auteur dégage la loi positive suivante : « Les témoignages en faveur de l'existence d'un Être suprême bon sont d'autant plus précis que les renseignements sont de date plus ancienne et qu'ils proviennent du temps où les tribus menaient encore en toute liberté leur vie primitive, ou qu'ils se rapprochent davantage de cette époque ».

CHAPITRE VII

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX EXAMINÉ EN SOI A LA LUMIÈRE DE LA RAISON

En réservant des développements qui trouveront leur place dans notre étude sur les Harmonies de l'ordre naturel et de l'ordre chrétien, nous voudrions ici, après avoir observé à la lumière de l'expérience générale la naissance du phénomène religieux et ses fermes assises positives, soumettre ce phénomène au critère le plus élevé et le plus sévère qu'il soit naturellement donné à l'homme d'employer : le critère de la vérité scientifiquement scrutée par la raison.

Cet examen est nécessaire. Il n'est pas possible de passer sous silence les jugements formulés directement ou indirectement, au point de vue scientifique, sur le phénomène religieux par tant d'esprits d'élite au nom de la pensée arrivée à la haute culture qui caractérise notre époque. Nous connaissons l'opinion admise par de nombreux savants dont les uns se confinent, à des degrés divers, dans l'agnosticisme et dont les autres ne croient pouvoir faire appel, pour éviter ce suprême écueil, qu'à des mobiles de sentiment et de foi séparés de la raison.

Il est une forme d'agnosticisme, appelée improprement de ce nom, que l'on rencontre souvent dans le monde scientifique et que peut favoriser la spécialisation des sciences avec ses multiples cantonnements autonomes. Lorsqu'on limite, comme on le fait habituellement de nos

jours, en ordre de division du travail, telle branche scientifique à un cercle d'études déterminé, l'attention du savant peut n'être pas appelée à titre propre sur le phénomène religieux. On n'est pas amené alors à se prononcer sur lui. Ceci ne préjuge manifestement rien contre la réalité de ce phénomène et laisse ouvertes toutes les voies à sa parfaite reconnaissance.

Il n'en est malheureusement pas ainsi des systèmes qui mutilent les sources de nos connaissances, comme l'empirisme pur, ou qui dépriment les forces naturelles de la raison, comme le fiduciarisme de Kant, présenté aux piétistes sous cette fallacieuse maxime : « il fallait abolir la science pour faire place à la foi ».

Remarquons seulement, pour éviter toute confusion d'ordre terminologique, que nous donnons ici au terme science le sens large qui lui revient à juste titre, celui d'un système de connaissances certaines fondé sur la mise en œuvre de ces grands instruments de lumière : l'expérience, l'histoire et la raison. La revendication, par des sciences restreintes dans leur objet et dans leur méthode, du monopole des éléments probants en ordre de vérité n'est pas justifiable et tend à mutiler artificiellement le domaine scientifique. Les sciences de l'esprit sont des sciences au même titre justificatif que les sciences de la nature.

Avant d'aborder directement les preuves de l'existence de Dieu, arrêtons-nous un instant à mettre en lumière les grands principes de raison qui jouent, avec certains faits constants, un rôle capital dans l'économie de ces preuves et que Kant a essayé, en vain, de défigurer et de mutiler.

Rien ne peut obscurcir l'évidence immédiate du principe d'efficience. On peut embarrasser un esprit peu averti en lui demandant l'origine de l'idée de cause, la cause particulière d'un fait déterminé; jamais on ne persuadera, même l'homme le plus simple, qu'un fait puisse se pro-

duire sans l'action d'une cause et qu'un fait réellement produit n'implique pas l'existence de sa cause.

Rien ne limite d'ailleurs le rayonnement souverain de ce principe. Il n'y a point de fait sans cause et sans cause proportionnée à ce qu'il est. Ce dernier point est aussi clair que le premier, parce qu'il s'y ramène immédiatement: si, en effet, un fait pouvait se produire sans cause proportionnée, il en résulterait que, dans la mesure de cette disproportion, ce fait demeurerait sans cause.

Impuissants à obscurcir le principe d'efficience, d'autres ont cru pouvoir lui poser arbitrairement des limites.

Il faut rendre à Kant cette justice qu'il s'est spécialement signalé dans cette œuvre. Entraîné par son système épistémologique, il a fait coup double, et a faussé l'application du principe de causalité en ligotant cette application aux données phénoméniques expérimentales. Asservissement tout artificiel.

C'est en se fondant sur de tels artifices qu'on en est venu à soutenir que nulle cause ne peut être supérieure en nature à son effet. Mais formuler de semblables restrictions, c'est défigurer une notion fondamentale et un principe primordial de l'esprit humain. La droite raison, fidèle à la vocation naturelle de la science, applique les principes maintenus dans toute leur ampleur aux faits observés dans toute leur portée, sans torturer les principes, et parfois les faits, pour les adapter à tel ou tel système.

C'est, d'autre part, le génie de la raison humaine de rechercher, de comprendre, d'établir des rapports d'ordre entre les termes les plus variés. Les choses disposées dans un certain ordre portent la marque d'une raison ordonnatrice. On peut définir l'ordre, au point de vue de sa projection, la raison visible.

Si élevée que soit la sphère où puisse porter ici le débat, nous ne réclamons aucun privilège; nous revendiquons simplement le droit commun de la vérité, en nous ser-

vant des instruments et en employant des procédés que la science — à moins de se renier elle-même ou de mutiler arbitrairement son domaine — doit reconnaître comme moyen d'acquérir le vrai.

Nous examinerons brièvement les quatre points suivants : la classification des preuves de l'existence de Dieu; la grande synthèse harmonique de ces preuves; le problème de création de l'univers par Dieu et la question de la religion naturelle.

ART. 1^{er}. — **La classification des preuves de l'existence de Dieu.**

L'existence de Dieu ne fait point partie pour nous du trésor des connaissances notoires par elles-mêmes. Suivant notre mode naturel de connaître, nous n'acquérons la justification de cette existence ni par intuition expérimentale ni par intuition rationnelle. Mais nous possédons des procédés de pénétration dans le domaine divin distincts de telles intuitions, scientifiquement irréprochables et qui contribuent d'une manière générale au développement de nos connaissances. C'est ainsi que le trésor des vérités qui nous sont expérimentalement accessibles peut s'augmenter de vérités démontrées par solidarité nécessaire avec des connaissances vraies antérieurement acquises, et de vérités attestées par un témoignage autorisé. Ce sont ces sources normales d'acquisition des connaissances humaines que nous entendons ici méthodiquement invoquer.

La classification méthodique des preuves de l'existence de Dieu nous conduit d'abord à distinguer les preuves acquises par démonstration proprement dite et les preuves obtenues par témoignage autorisé. Les deux procédés sont distincts. Les résultats auxquels ils peuvent aboutir ne sont pas les mêmes. Mais dans les limites d'une exacte technique de la connaissance, ils sont l'un et l'autre irréprochables.

Chacun d'eux comprend un diptyque de preuves qu'il

importe de discerner. Le procédé de la démonstration proprement dite peut, en effet, se fonder soit sur des faits communs à l'homme et à tous les êtres de l'Univers, soit sur des faits propres et particuliers à l'être humain. Le procédé de l'attestation peut, de son côté, s'appuyer soit sur le témoignage du genre humain, soit sur un témoignage divin. C'est en faisant fruit de ces distinctions que l'on peut parcourir le cycle des preuves de l'existence de Dieu et les étudier en s'appuyant exclusivement sur les lumières de l'expérience, de l'histoire et de la raison, c'est-à-dire sur des faits positifs, avérés, et sur des déductions rationnelles irréfragables.

Dans l'ordre des démonstrations fondées sur des faits communs à l'homme et à tous les êtres de l'Univers, il existe un réseau de preuves s'appuyant respectivement sur quatre catégories de faits saillants : le fait de l'ordre général du monde, le fait de la contingence des êtres qui composent la nature, les faits de finalité que nous pouvons discerner dans ces êtres et les faits de devenir qui les affectent.

Le réseau des preuves fondées sur des faits propres à l'être humain nous met à son tour en présence de quatre catégories de faits principaux : le fait de la tendance au bonheur, de son caractère et de son envergure, le fait du rayonnement de la pensée humaine dans la sphère des vérités nécessaires, le fait de la loi régulatrice des actes humains et le fait de l'expérience de la vie et des recours inhérents à la trame de l'existence humaine.

Quant aux preuves fondées sur des attestations autorisées, elles comprennent le témoignage universel du genre humain et le témoignage de faits divins positifs marqués d'un sceau supérieur aux signalements de la puissance humaine comme des forces de la nature, et par lesquels Dieu peut attester son existence, ses attributs et ses opérations.

ART. 2. — **L'harmonie des preuves de l'existence de Dieu.**
La grande synthèse scientifique.

Et maintenant que nous avons vu surgir successivement, comme dix points brillants, les éléments de nature à prouver à des titres divers et dans des domaines variés l'existence de Dieu, une tâche s'offre à nous : il s'agit de rapprocher ces preuves et de les grouper dans une grande synthèse qui mette en plein relief leur portée et leur harmonie. A ce point de vue, on peut observer que les multiples preuves de l'existence de Dieu se présentent à nous comme une série de réponses aux grandes questions suivantes, dignes, à coup sûr, des recherches de l'esprit humain :

I. *Au point de vue général de l'Univers :*

1. L'ordre du monde est-il le résultat d'une force aveugle ou d'une intelligence souverainement ordonnatrice ?

2. Les êtres contingents peuvent-ils exister sans une cause première non contingente ?

3. Y a-t-il dans la nature des rapports manifestes de finalité et quels sont fondamentalement ces rapports ?

4. Le devenir dans les êtres peut-il se ramener originairement à des facteurs qui soient eux-mêmes en devenir ?

II. *Au point de vue spécial de l'être humain :*

1. La tendance essentielle et nécessaire de l'homme au bonheur est-elle une tendance sans but et qui doit rester sans satisfaction ?

2. L'ordre des vérités nécessaires connues par la raison doit-il demeurer suspendu dans le vide, sans explication définitive ?

3. La loi régulatrice des actes humains peut-elle subsister sans législateur souverain et sans parfaite sanction ?

4. L'expérience de la vie est-elle de nature à conduire l'homme à la reconnaissance d'un Être souverainement puissant, bon et secourable ?

III. *Au point de vue historique :*

1. Quelle est, touchant l'existence de Dieu, l'attestation universelle et permanente du genre humain ?

2. Pouvons-nous connaître des faits positifs de caractère manifestement divin qui attestent la même existence?

Les réponses à ces questions capitales s'harmonisent dans une synthèse où l'Être divin nous apparaît successivement avec les notes suivantes:

Ordonnateur souverainement puissant et intelligent de l'Univers.

Cause première non contingente de tout ce qui existe dans la nature.

Sagesse suprême adaptant merveilleusement dans le monde les moyens à leur fin.

Source primordiale dont relèvent tous les devenirs.

Bien souverain en harmonie avec la tendance foncière de l'homme au bonheur.

Vérité première type et fondement de toute vérité.

Législateur souverain et suprême Garant de la loi régulatrice des actes humains.

Providence sage et bonne appareillée aux épreuves dont est semée la vie humaine.

Objet d'un témoignage universel et permanent du genre humain.

Objet de manifestations positives où Dieu s'atteste lui-même indépendamment des vestiges imprimés par lui dans les œuvres qui composent la nature.

Ces caractères avérés ne résolvent pas *de plano* toutes les questions qui peuvent concerner l'Être divin. Mais chacun d'eux nous met en présence d'un Être suprême, terme le plus élevé des relations et des aspirations humaines, ayant titre autorisé, de ce chef, à l'hommage le plus haut que puissent rendre les hommes.

Leur ensemble nous initie par des aspects multiples à une plus parfaite connaissance de l'existence de Dieu, en même temps qu'il fournit une base solide à une étude ultérieure et plus approfondie de la nature divine.

Observons, enfin, qu'en fondant nos preuves sur des faits réels, nous sommes autorisés à titrer de ces faits des

conséquences marquées à leur tour du même caractère de réalité. Il ne peut être question ici de « catégorie de l'idéal » ou de toute autre création de l'esprit humain: il s'agit d'une réalité suprême, à ce point que sans elle nulle réalité ne peut justifier son avènement à l'existence.

Nous soumettons en toute loyauté ces observations aux savants qui entendent se confiner à des degrés divers dans l'agnosticisme.

ART. 3. — La création de l'univers par l'Être divin.

La reconnaissance d'un Être suprême, cause première du monde, ne résout pas d'emblée le point de savoir comment les êtres distincts de lui ont été amenés par lui à l'existence. Une nouvelle question se présente donc à nous. Elle vise la détermination du mode général d'avènement des êtres contingents à la réalité. C'est ici que se pose à proprement parler le problème de la création.

Si ce problème demeure une pierre d'achoppement pour beaucoup d'esprits, c'est, d'une part, parce qu'ils cèdent trop inconsidérément à des vues anthropomorphiques qui nous montrent l'homme procédant dans l'exercice de son activité par transformations de la matière à laquelle il adapte ses moyens d'action; c'est, d'autre part, parce qu'ils ne remarquent pas à suffisance que nous pouvons acquérir une notion propre de la création, comprendre sa possibilité, saisir son économie et reconnaître son existence, encore que nous n'ayons ni une idée intuitive ni une notion adéquate de l'acte créateur.

Si l'on donne au mot production le sens général d'opération d'une cause efficiente, la création se présente à nous comme l'action d'une cause efficiente première produisant de soi tout l'être d'une chose. La création n'est ni procession, ni émanation, ni transformation: elle est projection intégrale *ad extra* d'une réalité distincte de l'énergie productrice.

Dire que Dieu a créé le monde, c'est constater qu'il a

donné originairement au monde tout son être indépendamment de quoi que ce soit, sans avoir spécialement à appliquer l'action divine à une matière préexistante, à l'instar des procédés de l'activité humaine. C'est reconnaître que la puissance divine n'a pas besoin pour agir d'un élément préexistant qui lui serve de base d'opération. On comprend sans doute que le pouvoir de créer comme cause propre relève d'une puissance infinie. Mais on comprend en même temps qu'une telle puissance soit précisément à la hauteur d'une telle tâche.

Quant à la liberté divine dans l'acte créateur, elle résulte à l'évidence de la perfection souveraine de Dieu, qui exclut toute nécessité d'agir *ad extra*, et de l'imperfection des créatures, dont aucune ne peut être déterminante par elle-même de l'action de la volonté divine.

La décision de ne pas créer et celle de créer se concilient également avec l'essence divine. La première affirme que l'Être divin est son bien à lui-même et jouit d'un bonheur parfait. La seconde atteste la bonté de l'essence divine dans l'indépendance, bonté d'autant plus grande qu'elle n'est pas nécessitée.

La liberté divine dans ce dernier cas demeure d'ailleurs souveraine en ce qui concerne le choix des êtres à appeler à l'existence, le temps de leur création et leur devenir. Dieu se doit seulement à lui-même de réaliser dans le monde une œuvre sage et bonne, sans qu'on puisse attacher à cette réalisation, comme l'a imaginé Leibniz, l'idée chimérique du monde le plus parfait possible. Remarquons, au demeurant, qu'en Dieu pouvoir d'agir et action ne sont pas deux choses : l'activité créatrice désigne simplement l'acte divin identique à son essence avec une relation aux créatures.

Le point capital sur lequel il importe d'insister en face du problème de l'avènement du monde à l'existence, c'est le caractère éminemment rationnel de la solution de la création, comparée aux hypothèses où entendent se con-

finer nombre de savants comme en de superbes tours d'ivoire érigées en monuments scientifiques intangibles. Attitude nettement combattue d'ailleurs — reconnaissons-le — par d'autres savants, d'esprit très averti et d'allure fort indépendante.

Résumant les réflexions de toute une vie consacrée à l'exploration des problèmes fondamentaux que peut poser l'esprit humain, Renouvier n'a pas hésité à placer en tête de l'ouvrage qu'il regardait comme le suprême effort de sa pensée, cette observation topique: « L'hypothèse de la création du monde par un acte premier, origine des phénomènes, est plus intelligible, s'accorde mieux avec nos maîtresses notions logiques que l'hypothèse d'une série infinie de phénomènes successifs sans origine » (1). Et par maîtresses notions logiques Renouvier entend surtout ici les principes que l'on peut considérer à juste titre comme les colonnes de tout l'édifice scientifique: le principe de contradiction et le principe de causalité.

En ce qui concerne le premier de ces principes, l'auteur nous fait observer qu'« une suite de choses réelles et distinctes les unes des autres forme une somme donnée et déterminée qui ne peut être à la fois infinie dans sa teneur et effectuée dans sa réalisation ». « Les idées d'infinité et de sommation sont des idées mutuellement contradictoires. » « La contradiction est donc la plus formelle qui puisse être. Il serait logique et il serait honnête, ajoute Renouvier, — un peu brusquement, dans la vivacité de sa conviction, — que les philosophes partisans du procès régressif des phénomènes à l'infini déclarent nettement que le principe de contradiction ne fait pas loi pour leur entendement. »

En ce qui regarde le principe de causalité, l'auteur remarque, d'une part, que la prétention que toute cause doit être elle-même causée — ce qui exclut toute cause première — constitue une limitation arbitraire au prin-

(1) RENOUVIER, *Le Personalisme*, p. 1.

cipe que tout ce qui commence d'exister a une cause. L'interprétation du principe d'efficience est en effet vicieuse quand on lui fait dire que toute cause implique une cause antérieure dont elle est l'effet. Renouvier nous fait observer, d'autre part, que dans l'hypothèse indiquée le monde en son ensemble ne peut plus être conçu comme ayant une cause. L'idée de sa cause fait place à celle de son infinité, et au lieu d'un premier terme causateur d'une série causale effective, on a l'infini sans cause de termes successivement causés.

ART. 4. — **La religion naturelle.**

Que l'homme ait naturellement des devoirs envers Dieu, c'est ce qui résulte à l'évidence du rapprochement de deux faits avérés :

I. Il existe un Dieu, Être suprême, infiniment parfait, créateur et ordonnateur de toutes choses.

II. L'homme est un être intelligent et libre naturellement capable de connaître le rapport qui le relie à Dieu et la conformité nécessaire de sa liberté à ce rapport.

Le rapprochement de ces deux faits nous conduit lumineusement à la conclusion suivante : il y a un rapport de subordination naturelle et nécessaire entre l'homme et Dieu et une obligation pour l'homme de régler ses actes d'une manière conforme à ce rapport. Telle est, saisie dans son principe naturel, la religion fondamentale.

Il peut à coup sûr paraître étrange que des savants qui admettent la puissance que possède la raison de saisir l'ordre dans les phénomènes de la nature en viennent à déclarer cette même raison impuissante à saisir l'ordre essentiel des rapports qui relient l'homme à Dieu. En réalité, l'obligation de rendre hommage à Dieu, dès là que l'existence de la divinité est reconnue, découle des plus pures lumières de la raison.

D'aucuns croient pouvoir décliner ici l'indéclinable en alléguant que Dieu, n'ayant pas besoin de l'hommage de

ses créatures, ne saurait leur faire un devoir de cet hommage. Les devoirs religieux de l'être humain n'ont pas pour fondement les besoins de la divinité, ce qui est absurde, mais bien l'ordre des rapports essentiels des êtres dont Dieu qui est parfait se doit à lui-même d'exiger l'observation, et auquel l'homme qui est intelligent se reconnaît soumis.

Outre la considération des exigences qui se rattachent aux rapports essentiels des êtres, il y a d'ailleurs une observation capitale qui nous fait saisir encore la raison d'être des devoirs de l'homme envers Dieu : c'est que l'homme est ordonné à Dieu comme à son bien souverain et doit tendre à ce bien comme à la réalisation de sa destinée même. C'est pourquoi on doit reconnaître que si Dieu n'a pas besoin de l'homme, l'homme, de son côté, a fondamentalement besoin de Dieu.

*
**

C'est en considérant l'ordre des relations essentielles entre la nature humaine et la nature divine qu'on arrive à déterminer les principaux devoirs naturels de l'être humain envers la divinité et les caractères primordiaux de l'hommage dû par l'homme à l'Être divin. Voici ces devoirs rapprochés de la relation à laquelle ils se rattachent :

L'adoration répond à la relation de l'homme à Dieu considéré comme cause première et radicale de tout être.

La fidélité de l'intelligence répond à la relation de l'homme à Dieu considéré comme source de parfaite vérité.

La soumission de la volonté répond à la relation à Dieu considéré comme ordonnateur souverainement saint.

La reconnaissance répond à la relation à Dieu considéré comme suprême bienfaiteur.

L'amour répond à la relation à Dieu considéré comme souverain bien de l'être humain.

La crainte répond à la relation à Dieu considéré comme suprême maître et juge.

La confiance répond à la relation à Dieu considéré comme providence sage et bonne.

L'invocation répond à la relation à Dieu considéré comme auxiliaire de la faiblesse humaine.

La propitiation répond à la relation à Dieu considéré comme dispensateur suprême de tous les biens.

L'expiation répond à la relation de l'homme à Dieu, en cas de défaillance ou d'offense à la divinité.

*
* *

Le culte est proprement la forme pratique que revêt l'hommage de l'être humain à la divinité.

De même que la droite raison n'est pas impuissante à dégager des relations essentielles de l'homme à Dieu les caractères généraux de l'hommage dû par l'être humain à la divinité, elle n'est pas sans lumières pour mettre en relief certaines vérités irréfragables concernant les formes pratiques que doit revêtir cet hommage.

Et d'abord elle comprend que nous devons à Dieu un culte à la fois intérieur et extérieur.

S'il est vrai que l'homme est appelé à rendre à Dieu son hommage d'une manière conforme à sa nature, il en faut conclure le devoir du culte intérieur. Les actes de l'homme, comme tel, sont en effet avant tout internes. C'est dans les éléments intérieurs qu'ils puisent leur valeur morale. Les actes internes sont à la fois les plus dignes de l'homme comme représentant le plus haut élément de sa nature et comme étant les mieux proportionnés à la suprême Intelligence.

De ce que l'homme doit rendre son hommage à Dieu d'une manière conforme à sa nature, il faut conclure encore le devoir du culte extérieur. Le culte extérieur se présente à nous comme le prolongement naturel et nécessaire du culte intérieur. Prolongement naturel : car les actes pleinement conformes à la nature humaine sont

composés d'un élément interne et de son expression sensible; c'est pourquoi tout hommage humain tend naturellement à se manifester au dehors par des actes. Prolongement nécessaire en droit: car l'homme dépend de l'Être divin dans son corps comme dans son âme et lui doit l'hommage de tout son être. Prolongement nécessaire en fait: car une religion purement interne serait si peu appropriée à la nature humaine qu'elle tendrait fatalement, chez la plupart des hommes, à dégénérer en indifférence. Tant il est vrai que l'homme a besoin de moyens extérieurs pour soutenir et alimenter son zèle intérieur!

Vainement objecterait-on que Dieu étant pur esprit, c'est purement en esprit qu'il faut lui rendre hommage. Car si Dieu est pur esprit, il n'en est pas de même de l'homme. A coup sûr l'hommage rendu à Dieu doit être interne et dans ce sens on peut dire que Dieu doit être avant tout adoré en esprit. Mais cet hommage doit être aussi externe: à cette condition seulement il est tout ce qu'il doit être. Au demeurant les faits sont là qui confirment pleinement le caractère naturel du culte extérieur: ils attestent que partout et toujours l'humanité a en quelque mesure rendu à Dieu un tel culte.

Non seulement le culte revêt naturellement et nécessairement un caractère à la fois intérieur et extérieur, mais il revêt de la même manière un caractère à la fois individuel et social.

Il en est naturellement ainsi: en effet, à mesure que l'organisme social se développe dans la vie de l'humanité, nous voyons le culte s'adapter naturellement à tous les degrés de cet organisme. Nous avons déjà remarqué, en traitant des formes élémentaires du phénomène religieux, que ce phénomène s'engrène puissamment dans tous les rouages sociaux concernant non seulement la vie privée mais la vie publique de l'humanité.

En ce qui concerne les actes constitutifs du culte exté-

rieur soit individuel, soit social, nous ne sommes pas sans norme générale de direction et sans critère d'application. La raison comprend, en effet, que l'hommage que nous devons à Dieu, en vertu des diverses relations essentielles que nous avons signalées, doit être exprimé d'une manière qui réponde à la nature de ces relations et à notre caractère d'êtres raisonnables. Plus l'expression sera convenable à ce double point de vue, plus elle manifesterà la perfection de notre hommage. Dans l'application nous pouvons considérer comme rentrant à juste titre parmi les éléments de la religion fondamentale naturelle les temples élevés en l'honneur de la divinité, les images, les attitudes religieuses, les chants, les sacrifices, les réunions pour donner au culte divin plus d'ampleur et plus de splendeur, et toutes les manifestations extérieures d'une véritable dévotion envers l'Être divin.

*
* *

La religion fondamentale naturelle est la religion dont nous pouvons constater scientifiquement la vérité nécessaire en scrutant par la raison la nature de l'homme et la nature de Dieu.

Les religions positives sont les religions dont nous pouvons saisir dans l'espace et dans le temps l'établissement, les développements et parfois la décadence parmi les hommes.

Les anomalies singulières que nous rencontrons dans certaines institutions religieuses ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les normales harmonies des religions positives avec cette religion naturelle dont nous avons établi la réalité en nous fondant sur l'existence de Dieu et sur les rapports essentiels qui relie l'homme à la divinité. Pour saisir ces harmonies, il convient de remarquer comment cette dernière religion, si nette et si claire qu'elle soit dans ses données principales, demeure par elle-même

incomplètement déterminée au point de vue pratique sur nombre de points, et insuffisamment appropriée aux développements qu'elle est naturellement appelée à recevoir dans les sphères diverses de la vie sociale; il y a dans ces faits incontestables un appel énergique de la nature même à la formation des religions positives. Et il suffit, d'autre part, d'observer, pour saisir le même point de vue harmonique, dans quelle large mesure ces dernières religions peuvent normalement consacrer, préciser, développer, approprier, organiser les exigences essentielles de la religion fondamentale ou y ajouter des éléments nouveaux appelés à s'adapter à elles.

A ce point de vue, les religions positives peuvent être considérées comme répondant à un office nécessaire dans la vie religieuse de l'humanité. On peut se représenter la famille comme berceau naturel de telles religions et l'on peut les concevoir comme se rattachant aux divers foyers sociaux d'une manière conforme aux rapports naturels de l'homme à Dieu.

L'organisation des religions positives sur la base de la religion naturelle fondamentale ne suppose pas d'ailleurs, pour l'humanité groupée dans l'ordre de la vie publique, l'absorption par l'État de toute fonction religieuse. Elle comporte moins encore l'exploitation par lui du sentiment religieux dans des buts étrangers à la religion même. Elle implique plutôt, avec la protection et l'assistance accordées aux individus et aux groupes sociaux antérieurs de leur nature à la constitution de l'État, l'accomplissement par celui-ci de la part qui lui revient, quant au service divin, dans le développement social de l'humanité.

Nous avons, en traitant de la religion à la lumière de l'expérience générale, établi la classification générale des principaux types de religions positives.

CHAPITRE VIII

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX A LA LUMIÈRE DES TRADITIONS
ARCHAÏQUES DE L'HUMANITÉART. 1^{er}. — *Physionomie générale de la tradition.*

Le témoignage est une forme naturelle et générale de conservation de la mémoire des événements passés. Ce serait à coup sûr mutiler le patrimoine des vérités accessibles à l'intelligence humaine que de ne point placer à côté du trésor des notions qu'elle peut saisir par elle-même, le trésor des notions qu'elle peut atteindre sur le fondement d'un témoignage autorisé. Nombreux sont les cas où l'attestation est le mode propre et même exclusif d'acquisition d'importantes connaissances. Il faut seulement se rendre compte des conditions auxquelles le témoignage peut se fonder sur un titre autorisé, et marquer les caractères d'authenticité et de recevabilité qui doivent l'accompagner.

Lorsqu'il s'agit d'histoire primitive, les témoignages ont gardé par le fait et pendant longtemps un caractère oral. L'écriture, en effet, est le produit d'une culture qui n'est plus saisie à ses débuts. D'autre part, en l'absence de détermination précise des premiers témoins et des intermédiaires, c'est à la mémoire collective appelée proprement la tradition qu'on est amené à faire appel.

« A voir comment la tradition est traitée par les divers auteurs ou même en différents endroits d'un même livre, on serait bien embarrassé, nous fait observer un éminent critique d'histoire, de marquer le degré de confiance que la science lui accorde. Tantôt célébrée comme la gardienne incorruptible de la vérité, tantôt honnie comme la complaisante nourrice de toutes les fables qu'enfante l'imagination populaire, elle se voit tour à tour acceptée d'enthousiasme et rejetée avec un insultant mépris.

» Une telle divergence de sentiments manifeste d'ordi-

naire la nécessité d'appliquer le vieil adage : *In medio virtus* (1). »

Manifestement, il y a tradition et tradition. Tel milieu social, à n'envisager que les conditions de son évolution naturelle, peut offrir plus de garanties de conservation et de transmission des souvenirs que tel autre. La distinction de Leplay entre la famille patriarcale, la famille-souche et la famille instable peut n'être pas sans importance au point de vue du maintien des souvenirs traditionnels, comme des coutumes des ancêtres.

D'autre part, l'objet même de la tradition exerce naturellement une influence considérable sur la perpétuation des souvenirs . « Il va de soi, nous fait observer Arnold Van Gennep, que le souvenir des faits passés est d'autant plus tenace que les faits ont présenté ou présentent encore plus d'importance pour la collectivité... »

« Pour le souvenir des migrations, il semble à la fois tenace quant aux lignes principales du déplacement (cause profonde, direction générale, combats en cours de route, etc.) et fugitif pour les détails. »

« Très tenace enfin semble être la mémoire des faits d'ordre culturel... »

On a souvent remarqué qu'autant la tradition est remarquablement fidèle concernant la substance des faits, autant elle varie facilement en ce qui concerne les éléments secondaires du récit traditionnel.

Toutes ces circonstances doivent être mûrement pesées par celui qui veut faire à la tradition la place qui lui revient dans l'histoire de l'humanité.

Au point de vue de la connaissance des civilisations primitives, il n'est pas sans intérêt de considérer distinctement la tradition hébraïque et les traditions qu'on peut appeler parallèles à la première, et cela non seulement à cause du caractère particulier de l'attestation attaché par le Christianisme à cette source de documentation, mais, abstraction faite de ce caractère, en se tenant au seul point

(1) P. CH. DE SMEDT, *Principes de critique historique*, p. 161.

de vue de la critique historique documentaire. C'est à ce dernier point de vue que nous entendons ici nous placer.

ART. 2. — **La tradition hébraïque.**

La Bible est une œuvre assez digne de respect pour qu'on lui accorde, sinon la bienveillance, du moins la justice qui n'est point refusée à tant d'autres documents d'une valeur, à coup sûr, moins considérable.

Il paraît difficile de méconnaître complètement son importance comme source de connaissances concernant les premiers temps de l'humanité. Mais les interprétations données au document liminaire de l'Écriture, aussi bien par nombre de défenseurs des Livres saints que par beaucoup de leurs adversaires, semblent rendre nécessaire quelque élucidation fondamentale. La notion des genres littéraires appliquée de nos jours aux œuvres qui composent la Bible a déjà contribué à éclaircir bien des points dans cet ordre. Peut-être convient-il de creuser davantage encore cette notion, de marquer distinctement ses rapports avec le genre général de composition des Livres saints comme avec les genres particuliers que nous rencontrons dans la Bible.

On entend par genres, en matière d'expression de la pensée par le langage, les catégories distinctes en lesquelles peut se répartir cette expression eu égard à la diversité des objets auxquels elle s'applique, des fins qu'elle poursuit et des modes suivant lesquels elle se réalise.

§ 1. *Le genre général de composition des Livres saints.*

La science sacrée et les sciences profanes.

Le genre général de composition qui distingue l'ensemble des documents bibliques au sein des productions d'ordre scripturaire peut être nettement déterminé, en tenant compte de l'objet propre de ces documents, de la fin propre qu'ils poursuivent et du mode propre de réalisation de cette fin.

L'objet général propre des Livres saints c'est un ensem-

ble de communications ayant trait aux destinées religieuses de l'humanité.

La fin propre de ces communications n'est pas simplement théorique; c'est une fin pratique de salut pour les hommes.

Et quant au mode propre suivant lequel cette fin se réalise, l'Écriture garde vivement et largement l'empreinte de l'homme qui la compose comme des hommes à qui elle est adressée. Il est constant, en effet, que même l'inspiration divine qui peut lui être attribuée par le Christianisme ne supprime ni le génie des écrivains sacrés, ni le fonctionnement de leurs facultés, ni leur culture d'esprit, pour imparfaite qu'elle soit, ni leur méthode propre de composer, ni l'imperfection de leur idiome et de leur style à eux avec son originalité et ses défauts. Et elle s'adapte en même temps au milieu où elle agit, à la mentalité et et aux coutumes des hommes.

En affirmant que la vertu divine et l'activité humaine produisent ensemble l'œuvre de l'Écriture, le Christianisme n'entend pas d'ailleurs réclamer une foi aveugle à cette affirmation. Indépendamment de la preuve pouvant résulter de ce qu'il est permis d'appeler la face divine de l'Écriture, le Christianisme fonde sa doctrine sur une tradition sacrée, juive et chrétienne, dont il semble difficile de méconnaître la valeur. Et loin de s'opposer à la critique expérimentale et historique des documents bibliques, il fait lui-même appel à une telle étude. Ce qu'il demande à juste titre, dans l'intérêt même de cette étude, c'est que, lorsque l'on considère les Livres saints comme documents historiques et ethnographiques, on ne perde point de vue leur objet propre et leur fin propre, qui demeurent en tous cas caractéristiques de leur genre général de composition.

L'économie fondamentale de ces Livres se ramène, en effet, essentiellement à la consignation scripturaire, dans un dessein de salut, de communications concernant les destinées religieuses de l'humanité.

La consignation scripturaire de certaines notions et de certains faits de portée religieuse pour l'humanité apparaît, sans doute, comme de nature à conserver ces notions et ces faits dans des conditions particulièrement puissantes et fermes. Mais c'est en vain qu'on chercherait dans cette consignation la plénitude de toute communication et la perfection de toute doctrine et de toute histoire concernant les destinées religieuses de l'humanité.

En ce qui concerne les rapports de l'Écriture comme partie de la science sacrée avec les sciences profanes, on est bien moins encore autorisé à chercher, soit dans le fond, soit dans la forme des Livres sacrés, une initiation aux connaissances étrangères à l'objectif religieux de la Bible. Ni la forme des Livres saints, ni leur économie, ni leur domaine expérimentalement attesté ne permettent de confondre ici la sphère de la science sacrée et la sphère des sciences profanes.

Il advient sans doute que l'Écriture, en s'occupant de son objet propre et en poursuivant sa fin propre, rencontre certains éléments dont s'occupent à leur point de vue les sciences profanes. Cela s'explique par le motif fort simple que les êtres dont s'occupe la Bible sont des hommes réels, vivant dans l'espace et dans le temps, et que la destinée religieuse de l'humanité ne peut, en vérité, faire abstraction de ces données élémentaires. Mais il convient d'observer que l'Écriture envisage alors ces choses à son point de vue, pour marquer la place qu'elles occupent dans le plan divin, au regard des destinées de l'homme. C'est pourquoi il lui suffit, en les assumant, d'en faire mention comme on fait communément, sans plus, sans entendre résoudre à cette occasion des problèmes de science profane étrangers à son objectif.

Il est donc aussi inconsideré de vouloir régenter les sciences profanes au nom des formules de la Bible, en prétendant que celle-ci se trouverait en mesure de dicter à celles-là des solutions étrangères à l'objectif de la science

sacrée, qu'il est téméraire de vouloir régenter la Bible au nom de la science profane en contestant à la première le droit de s'exprimer selon le parler usuel sur des points scrutés par la seconde.

Mais, autant il importe de reconnaître que la partie de la science sacrée contenue dans la Bible et la science profane poursuivent dans des conditions qui leur sont propres des objectifs distincts, autant il y a lieu de se garder de créer entre l'une et l'autre des abîmes imaginaires.

§ 2. *La Bible et l'histoire.*

Lorsque après avoir observé le genre général de composition des Livres sacrés, nous portons successivement notre attention sur chacun de ces Livres en particulier, nous remarquons que les divers genres dont les lettres profanes nous offrent le vivant tableau ont leurs analogues dans la Bible. C'est ainsi, par exemple, que nous rencontrons dans les sources bibliques des chefs-d'œuvre de poésie lyrique, des satires de mœurs, des allégories, des dispositions d'ordre législatif, des conceptions de caractère prophétique, des récits de portée historique. Il est constant que la Bible n'exclut aucun genre littéraire, comme il est manifeste, d'autre part, qu'elle ne confère à aucune manifestation de la pensée biblique plus de portée que ne comporte le genre auquel appartient cette manifestation. Cette portée est fort variable. Il y a de la marge au point de vue capital de la vérité objective entre une allégorie, une fiction composée dans un but religieux et une page d'histoire consacrée à l'exposition positive de faits représentés comme ayant réellement existé.

C'est dans ces conditions que se présente à nous l'examen du document liminaire de la Bible.

Voici quelques points qu'il convient de considérer à part en vue de jeter quelque lumière sur la question de l'historicité de la *Genèse*.

Et d'abord, l'auteur a-t-il voulu écrire une histoire primitive? On ne pourrait soutenir le contraire sans faire

litière, ce semble, non seulement du ton et de la forme historique du récit, mais de la liaison étroite qui existe entre les premiers chapitres et les chapitres ultérieurs, où la volonté de retracer l'histoire est incontestable. L'intention évidente de l'auteur du récit de la *Genèse* est de faire de cette histoire le commencement de toute histoire.

La volonté qu'a eue l'auteur d'écrire une histoire primitive a-t-elle été pleinement reconnue par les continuateurs de l'œuvre scripturaire sacrée? Le témoignage des autres écrivains bibliques, qui rapportent si souvent les points fondamentaux du récit de la *Genèse* comme faits sur la réalité desquels il n'y a pas le moindre doute, permet de répondre affirmativement à cette question.

Comment apprécier enfin les attestations extérieures à l'œuvre? Toute la tradition tant juive que chrétienne nous met en présence de la même réponse affirmative.

Mais l'auteur a-t-il pu puiser et a-t-il, en effet, puisé son travail à des sources objectivement dignes de foi? Faisons abstraction de l'éventualité d'une révélation divine personnelle : l'inspiration même ne l'implique pas. Le Christianisme peut se borner à voir dans l'œuvre de la *Genèse* une tradition humaine recueillie par un auteur divinement inspiré comme le plus antique souvenir de la race humaine.

Admettons que la rédaction définitive ait été précédée d'autres rédactions écrites, lesquelles ont rapporté une tradition qui a dû en tout cas demeurer longtemps orale depuis son origine et qui a ses analogues dans d'autres récits antérieurs à elle (1).

(1) Comme signe du remarquable mouvement scientifique contemporain contre les abus de l'hypercritique, voir E. NAVILLE, *La méthode historique dans l'étude de l'Ancien Testament* (Actes du Congrès international d'Histoire des Religions, Paris, 1923, I, p. 421). — LEMONNIER, *La Révélation primitive et les données actuelles de la Science* (d'après P. W. Schmidt), 1924. L'auteur rencontre spécialement les thèses de l'École de Wellhausen et les travaux de Gressman et de Gunkel. — P. CONDAMIN, *Babylone et la Bible* (Dict. de d'Alès). — P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 3^e édit., p. 584, précise nettement le caractère distinctif des traditions hébraïques.

Ce qui paraît incontestable c'est que l'auteur de la *Genèse* a reproduit des traditions archaïques; que nous avons affaire à des souvenirs d'importance capitale en eux-mêmes et auxquels le caractère sacré dont ils étaient revêtus a pu permettre de traverser des millénaires; que le milieu patriarcal était un milieu particulièrement favorable à une telle transmission; que certaines de ces traditions semblent à certains égards communes aux Hébreux et aux autres groupes les plus antiques de populations humaines; qu'en ce qui concerne spécialement les Hébreux, ces traditions sont le témoignage commun d'une époque où les peuples sémitiques ne formaient encore qu'un groupe unique, lequel vivait dans un état de culture rudimentaire, dont le Livre sacré nous offre une description étonnamment fidèle.

Ce qui est encore avéré, c'est que les Israélites ont, dans des conditions uniques, rassemblé, puis rédigé par écrit et conservé ces éléments traditionnels, les déposant dans une rédaction définitive comme dans un coffret protecteur, cependant que s'étendait de plus en plus dans le monde la marée mythologique : en telle sorte que ces traditions ne sont pas sans titres pour représenter la forme la plus simple et la plus pure des antiques souvenirs de l'humanité.

A coup sûr, pour confirmer ce point que les récits bibliques relatifs de l'âge primitif représentent vraiment la tradition commune de l'époque où les Sémites ne s'étaient pas encore séparés, il est expédient de rapprocher de ces récits ceux des autres peuples sémitiques qui ont trait à ces origines. Mais sans méconnaître l'importance des éclaircissements que peut produire cette comparaison, c'est peut-être une méprise de considérer comme étant les plus intéressants à ce point de vue les documents qui concernent les Sémites arrivés à la civilisation la plus développée et surtout ceux où s'est fortement accentué le mélange de civilisations étrangères. Et alors même qu'il n'existerait

plus de peuples sémites demeurés nettement étrangers à toute civilisation quelque peu développée, l'étude des coutumes de ceux qui se trouvent encore à un degré moins élevé de culture présente un grand intérêt ⁽¹⁾.

Et puisque la linguistique, après nous avoir attesté l'existence d'une époque où les Sémites ne formaient qu'un groupe unique, paraît en outre, concurremment avec d'autres sources documentaires, pressentir l'existence d'une époque où Sémites et Hamites ne formaient à leur tour qu'un seul peuple, on comprend l'intérêt qu'il peut y avoir à recueillir les traditions des peuples hamitiques dont beaucoup sont encore à un stade de civilisation inférieure. Il semble bien qu'il y ait là un filon nouveau qui ne demande pour être exploité que des ouvriers de choix.

*
* *

Mais il ne suffit pas, pour fixer les rapports entre la *Genèse* et l'histoire, de reconnaître que l'auteur du document liminaire de la Bible a voulu faire œuvre historique et a puisé son récit à des sources objectivement dignes de foi. Il faut pénétrer au cœur du problème de l'historicité du document biblique et préciser dans quel sens ce document, soit dans son ensemble, soit dans ses détails, peut, en effet, revendiquer un caractère historique.

Ce qui caractérise l'histoire d'une manière générale, c'est l'attestation en objectivité des faits mémorables du passé. Mais ici se présente à nous une distinction nécessaire entre l'histoire critique proprement dite, telle que la conçoit la science contemporaine, et l'histoire à laquelle on peut conserver le nom d'histoire classique parce que sa conception a été universellement reçue et remarquablement illustrée jusqu'au moment assez rapproché de nous où la notion critique de l'histoire a prévalu dans les sphères scientifiques.

Considérée au point de vue de sa fin, l'histoire critique recherche la connaissance pour elle-même, aussi exacte

(1) P. JAUSSEN, *Les Coutumes des Arabes au pays de Moab*.

et aussi intégrale que possible, des faits mémorables du passé.

Considérée au point de vue des sources qu'elle met en œuvre, elle systématise les moyens d'information et fixe leur valeur respective.

Dans la partie constructive de son œuvre elle n'admet que des faits passés au crible de ces sources.

Dans les descriptions auxquelles elle procède, elle distingue jusque dans les moindres détails les faits acquis, ceux qui ne le sont pas, ceux qui demeurent, à des degrés divers, dans le domaine qui s'étend de la simple conjecture à la plus grande plausibilité.

Dans l'élaboration à laquelle elle soumet ces faits, elle met en lumière leurs déterminants et les classe de manière à les embrasser dans leur ensemble et dans leurs rapports; mais là se borne le travail d'analyse et de synthèse qu'elle leur fait subir. Sans être nécessairement indifférente à ce qu'elle expose, elle s'abstient généralement de mêler à son exposé des jugements d'approbation ou d'improbation, laissant en quelque sorte aux événements le soin de se qualifier eux-mêmes, et faisant en tout cas le départ entre la science des faits qu'est l'histoire et les conclusions plus ou moins rationnelles qu'on peut être porté à en tirer en faveur de doctrines sociales ou autres qui ne sont plus à proprement parler du ressort de la science historique comme telle.

Enfin, considérée au point de vue de la forme qu'elle peut revêtir, si l'histoire critique n'exclut pas le souci d'une belle exposition et la perfection d'un style pur et ferme, savoureux et plein, elle proscriit tous les ornements de surcroît pour ne laisser place, en quelque sorte, qu'à l'éloquence des faits constatés dans toute leur ampleur et dans leur intégral rayonnement de vérité.

L'histoire classique présente des caractères qui la différencient de l'histoire critique. Elle n'est pas nécessairement adressée au savoir pur et comporte des fins didac-

tiques diverses. Elle ne systématise pas les sources d'information. En ce qui concerne sa partie constructive elle comprend sans doute en principe une teneur stricte en vertu de laquelle elle reproduit en leur substance les événements du passé; mais elle peut, d'autre part, renfermer une teneur large où les faits sont ordonnés d'une manière plus ou moins libre et où les éléments secondaires du récit sont choisis et traités comme moyens de représenter d'une manière vive, soit pour l'appareiller à la mentalité de ceux à qui elle s'adresse, soit pour l'approprié à quelque but pratique, la vérité qui se dégage d'un fonds historique respecté.

Les auteurs de l'*Introduction aux Études historiques* nous font remarquer que « la manière d'écrire l'histoire a évolué depuis les origines » et que « les historiens peuvent différer et ont différé jusqu'à présent sur plusieurs points essentiels. Ils n'ont pas toujours conçu, ils ne conçoivent pas tous de la même manière le but de l'œuvre historique ni, par suite, la nature des faits qu'ils choisissent, la façon de diviser le sujet, c'est-à-dire d'ordonner les faits, la façon de les présenter, la façon de les prouver... » C'est « depuis cinquante ans, ajoutent ces auteurs, que se sont dégagées et constituées les formes scientifiques d'exposition historique » (1).

L'histoire primitive que nous trouvons consignée dans la *Genèse* ne répond pas, sans doute, à la perfection d'une composition historique telle que l'a esquissée la critique moderne. Mais elle répond à la notion générale de l'histoire telle qu'on la concevait non seulement au moment de sa composition, mais même à des époques encore fort rapprochées de nous. Elle caractérise une histoire réelle, large, éducative et populaire, d'intérêt capital.

Histoire réelle qui renferme en ordre cardinal des faits

(1) LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux Études historiques*, pp. 256 et 263.

conformes à la réalité catégoriquement attestés comme tels sur un solide fondement traditionnel.

Histoire large qui garde dans le choix des faits et dans leur agencement une part remarquable de liberté.

Histoire éducative qui tend à mettre en plein relief, dans un but religieux, la réalité fondamentale.

Histoire populaire dont les formes et les développements s'adaptent à la mentalité de ceux à qui ils s'adressent et s'attachent à leur inculquer vivement dans l'esprit cette même réalité.

L'objectif dominant de l'histoire biblique primitive est un objectif foncièrement religieux. C'est en s'inspirant de cet objectif que l'auteur fait choix des matériaux qui entrent dans son récit, sans prétendre composer une histoire intégrale à tous égards. Semblable en cela à la généralité des autres historiens antiques, l'auteur n'explique ni ne systématise les sources d'investigation auxquelles il a recours. Le caractère primitif de l'histoire qu'il raconte l'amène naturellement à puiser dans les traditions. Il en recueille la fidèle substance comme élément foncier de son récit. Quant aux détails, qui peuvent n'avoir pas la même fixité, il accueille ceux qu'il estime répondre à son objectif, usant d'ailleurs lui-même, quant à la forme et aux développements accessoires, d'une large liberté d'exposition. Celle-ci n'a pourtant rien de fantaisiste, car elle n'est, à la bien prendre, qu'une puissance élective des moyens en conservant la substance de l'objet et l'ordre de la fin.

On est ainsi amené à distinguer dans l'histoire biblique primitive l'élément principal, c'est-à-dire la vérité théorique ou pratique que l'auteur entend essentiellement communiquer, et les éléments secondaires, c'est-à-dire les moyens employés par lui pour se faire entendre dans des conditions conformes à son objectif comme à la mentalité ambiante et qui, loin d'engendrer des créations arbitraires, ne font que rapprocher harmonieusement la réalité du but de la consignation scripturaire.

A coup sûr, si l'on ne peut confondre sur toute la ligne une telle exposition avec une œuvre purement et strictement scientifique, on n'est pas fondé à lui contester le caractère d'histoire, et l'on n'est nullement autorisé à l'identifier soit avec le mythe, qui est proprement une production où l'imagination supplante à merci la réalité, soit avec la légende, qui, tout en gardant quelque point d'attache avec la réalité, brode sur elle à fantaisie. Nous avons déjà mis en pleine lumière ces deux derniers procédés.

§ 3. *L'analyse méthodique du document liminaire de la Bible.*

Allons au fait et essayons de procéder aussi méthodiquement que possible, au point de vue qui nous occupe spécialement ici, à une analyse du document liminaire de la Bible, où soient discernés, — sans prétendre parquer la vivante synthèse biblique dans des cadres trop rigides, mais non sans aspirer à projeter quelques distinctions lumineuses à notre sens, — d'une part, les éléments qu'on peut appeler cardinaux d'histoire et d'enseignement que l'auteur a voulu à toute évidence affirmer en ordre d'assertion catégorique à tous égards, où la forme et le fond de la pensée se recouvrent purement et simplement, à un point qui coupe court à toute interprétation ultérieure quant à leurs rapports, et où, suivant la juste expression des jurisconsultes, la provision est au titre; d'autre part, les éléments que, dans un dessein approprié à l'économie concrète de la communication scripturaire, l'auteur a groupés autour des éléments fondamentaux de son récit, en ordre d'histoire large, éducative et populaire, sans avoir eu nécessairement l'intention de les affirmer dans les mêmes conditions et de la même manière que les éléments essentiels, et dont la portée relève, partant, d'une exacte interprétation de cette intention même, dans ses rapports avec la façon de s'exprimer.

I. Premier fait cardinal d'histoire, constituant un enseignement religieux fondamental, affirmé à ce titre par l'auteur sacré comme centre de gravitation de son œuvre scripturaire : l'existence, à l'origine de toutes choses, du Dieu créateur et ordonnateur de l'univers, esprit radicalement distinct des œuvres où éclatent sa puissance, sa sagesse et sa bonté. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » : c'est ainsi que débute la *Genèse*. Il est aujourd'hui universellement reconnu que le verbe « bara » exprime mieux que tout autre terme des langues anciennes l'action productrice première et propre à l'Être divin.

Voici maintenant comment se groupent autour de ce point substantiel les éléments d'un large récit qui, sans avoir nécessairement le même caractère que l'élément principal, sont représentés d'une manière conforme aux procédés imparfaits de l'esprit humain, appareillés par l'auteur à la mentalité de ceux à qui il s'adresse, et appropriés au but pratique d'éducation religieuse poursuivi par lui.

Pour peindre l'énergie divine en action, l'auteur sacré nous représente cette énergie comme planant au-dessus de l'abîme; puis, à l'aide de larges divisions, il passe en revue toutes les classes d'êtres composant l'univers visible et nous les montre comme surgissant graduellement à l'existence, à l'appel de la parole créatrice. Dieu dit : que telle et telle chose soient, et ces choses furent : c'est la constante formule manifestant l'œuvre de la création.

En composant ce tableau, l'auteur sacré n'entend pas contester que le propre des actions divines soit d'être instantanées. Il ne prétend nous initier ni à l'essence des éléments ni au fonctionnement des causes naturelles subordonnées à la puissance divine. Ce n'est pas le progrès des choses en elles-mêmes, c'est leur relation avec Dieu qu'il a en vue. Il n'a pas dessein de résoudre des questions de science profane étrangères à son objectif religieux.

C'est pourquoi il ne faut pas lui demander des solutions scientifiques concernant le mode de succession ou de procession des êtres, la durée de leur production, le cadre où celle-ci se développe. Le mot jour dans la Bible n'a pas le sens unique de jour naturel; au chapitre II, v. 4, ce terme désigne même toute la phase de la création. Mais nous pouvons observer comment, étant amené à choisir des points de repère et des reposoirs dans son exposé, l'auteur, guidé par une haute pensée religieuse et morale, a rattaché à l'œuvre divine, divisée en six périodes d'évolution terminées par une période d'arrêt et de stabilité, la grande loi du travail et du repos de l'homme, et de la sanctification d'un jour consacré au Seigneur.

II. Second fait cardinal : l'avènement de la créature humaine en tant qu'être composé de deux éléments, l'un corporel, l'autre spirituel, et la caractéristique de ce dernier élément par ce trait : une ressemblance avec la divinité.

Le procédé de forme représentative et d'adaptation éducative est ici réalisé de la manière suivante : Dieu dit : faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Et Dieu forma l'homme du limon de la terre et souffla sur sa face un souffle de vie.

III. Troisième fait cardinal : l'attribution à l'être humain du domaine sur la nature inférieure.

Procédé de représentation significative et d'adaptation éducative : l'invitation faite à l'homme par Dieu de donner des noms aux animaux de la terre et aux oiseaux du ciel.

IV. Quatrième fait cardinal : la constitution distincte et dépendante de l'homme et de la femme destinés l'un à l'autre, la fondation divine de la famille avec les caractères d'unité et d'indissolubilité du lien conjugal et l'intimité des époux appelés à être deux dans une même chair; enfin la bénédiction divine avec la vocation des générations humaines à remplir la terre.

Éléments de forme surtout représentative et d'adaptation éducative : le sommeil du premier homme, la femme tirée de la côte humaine, l'accueil fait d'instinct par l'homme après son réveil à la compagne et à l'auxiliaire semblable à lui; puis la parole divine : « soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et l'assujettissez ».

V. Cinquième fait cardinal : l'octroi divin fait aux premiers représentants de la race humaine, soit par voie d'accroissement, soit par voie d'élévation, de dons gratuits, non liés à la simple existence de l'être humain en ses éléments constitutifs, et l'octroi d'une félicité édénique correspondant à cet acte de divine munificence.

La description de l'Éden et de la condition paradisiaque de l'être humain nous met en présence de développements appareillés à une histoire large, éducative et populaire du fait capital.

VI. Sixième fait cardinal : le précepte de la reconnaissance prémicielle de la souveraineté divine imposé aux représentants de la race humaine et la déviation par eux de l'ordre de Dieu à l'instigation du tentateur représenté sous la forme du serpent.

La défense, accompagnée de sanction, de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, le dialogue entre le tentateur et la femme, l'infraction commise par la femme d'abord, puis par l'homme à la suggestion de celle-ci, nous apparaissent comme la mise en action représentative, éducative et populaire du premier commandement divin et de la première faute humaine.

VII. Septième fait cardinal : les résultats de la faute originelle des représentants de la race humaine, la responsabilité consciente du mal librement commis, le retrait des dons gratuits surajoutés à la nature humaine, la réduction de l'être humain à un état correspondant en soi à un état de nature pure, la conscience expérimentale de cet état et de ses effets physiques comme de ses conséquences

morales, la perte de la faveur divine et de la divine vocation, tempérée par l'annonce d'un rédempteur.

La scène tragique de la rencontre entre la créature coupable et son Dieu méconnu, le mode d'exécution de la sentence divine : l'annonce faite à la femme de l'enfantement dans la douleur, l'annonce faite à l'homme du pain mangé à la sueur de son front, la malédiction jetée au serpent tentateur, la perspective d'un triomphe définitif ménagé à l'homme dans la lutte contre le mal par une vertu rédemptrice, enfin l'exode de l'Éden et l'apparition d'un ange à l'épée flamboyante sur le seuil du paradis perdu s'offrent ici à nous comme les formes et développements sensibles adaptés en ordre d'histoire éducative et populaire à l'économie de la consignation scripturaire des résultats, pour la race humaine, de la faute originelle.

*
* *

Nous venons de constater sept ordres de faits que nous avons à juste titre appelés les faits cardinaux de l'histoire primitive de l'humanité selon la Bible. Lorsque nous jetons sur leur ensemble un coup d'œil rétrospectif, nous pouvons observer que les quatre premiers se rattachent en substance à une catégorie de connaissances que l'homme n'est pas impuissant à découvrir par les simples lumières de la raison appliquée aux données naturelles, en telle sorte que la communication divine qui les concerne, si elle peut rendre leur notion plus facile et plus pleine, n'apparaît pas pourtant comme indispensable pour l'acquisition de cette connaissance en ses éléments substantiels.

Il n'en est pas de même des trois derniers ordres de faits cardinaux signalés. Comme ils ne se relient par aucun lien de solidarité nécessaire avec la nature humaine envisagée en ses éléments constitutifs, leur existence ne peut nous être connue avec certitude que par voie d'attestation positive et autorisée.

Quant à leur teneur, elle consiste, du côté de Dieu, dans une série de perfections librement octroyées à l'homme par delà les simples exigences de sa nature, moyennant reconnaissance, positivement enjointe, du domaine divin. Et ces perfections appartiennent à deux catégories de bienfaits : perfections d'accroissement, comme l'affranchissement pour la nature humaine de la mort, de la souffrance, de la lutte entre les sens et la raison ; perfections d'élévation, comprenant la vocation de l'homme à une possession de Dieu qui dépasse du tout au tout l'ordre de la nature et crée en faveur de celle-ci une sorte d'adoption divine.

Du côté de l'homme, il s'agit de la méconnaissance du domaine divin, avec ses conséquences en terme de justice, tempérées par un nouvel acte de bonté divine consistant dans l'annonce d'un réparateur.

Si la réalité de ces derniers faits, par cela même qu'elle n'est pas impliquée dans l'observation des œuvres de la nature, nous apparaît comme devant s'appuyer sur la preuve historique d'un témoignage autorisé, il ne semble pas, à coup sûr, que la possibilité de leur existence offre en soi rien d'inconciliable, d'une part, avec la juste conception de la puissance, de la liberté et de la bonté divines, d'autre part, avec l'exacte notion de la liberté humaine.

Une double et solide attache relie la solution biblique à la raison humaine. En effet, cette solution puise le fondement rationnel de sa possibilité dans les attributs divins et humains les plus incontestables et elle trouve le titre de sa réalité dans des témoignages historiquement autorisés et, partant, rationnellement justifiés.

A coup sûr, ce serait se faire de l'Être divin une étrange conception que de soumettre Dieu, dès qu'on admet son existence et sa puissance, à une sorte de loi de minimum en lui interdisant soit de se manifester autrement que par les simples vestiges que peuvent présenter de lui les œuvres de la nature, soit d'élever l'homme à une per-

fection supérieure à celle qui consisterait dans la réduction de l'être humain à ses éléments purement constitutifs. Et ce serait, d'autre part, se faire de l'être humain une conception non moins étrange que de ne pas voir dans sa nature admirablement souple un sujet capable des plus grands accroissements et susceptible des plus sublimes élévations, et d'affirmer l'impuissance de cet être à arriver à la connaissance certaine de faits portant le cachet positif de communications divines.

Quant à la déviation de l'ordre divin, elle se présente à nous comme la défaillance d'une liberté naturellement défectible.

On peut donc dire, en se plaçant à ces points de vue, que rien dans les grands faits d'histoire primitive relatés par la Bible n'apparaît comme en contradiction avec la raison, que tout s'harmonise, au contraire, avec elle. Et c'est là, à coup sûr, un motif capital et vraiment unique pour ne pas confondre le récit biblique avec de purs récits mystiques ou même légendaires.

§ 4. *La Bible et l'homme de la nature.*

La caractéristique de l'être humain dans l'état résultant de la déviation originelle de l'ordre divin doit être nettement saisie. Cet être ne le cède pas en perfection essentielle à l'être qu'on peut appeler l'homme de la nature, c'est-à-dire l'homme doué des simples éléments constitutifs de la nature humaine. Suivant une comparaison familière à d'éminents théologiens, l'un est à l'autre comme un homme dépouillé d'un vêtement est à un homme qui ne l'aurait point porté. Chez ce dernier, il y a nudité; chez le premier, il y a dénudation, mais en soi leur état ne diffère point ⁽¹⁾. Il ne faut pas, en effet, s'y tromper : lorsque l'enseignement chrétien, à propos de la faute originelle, parle de l'homme comme étant blessé dans ses facultés naturelles, le terme de comparaison qu'il a en vue c'est

(1) CAJETAN, *In Comm.*, in 1a 2ae, quæst. 109, ad 2am.

l'être humain considéré, non en soi, mais au point de vue des perfections où s'épanouissait sa nature, sans qu'elles lui fussent constitutivement dues. Il n'entend nullement insinuer que l'homme dont il parle soit inférieur en lui-même à l'homme qui aurait pu subsister dans la possession de tous et des seuls éléments essentiels à la nature humaine comme une œuvre sage et bonne du Créateur.

Deux erreurs graves sont donc ici à éviter: La première consiste à se représenter les perfections positivement et librement surajoutées par Dieu, selon le témoignage de la Bible, à la nature de l'homme comme exigées par cette nature, soit en raison de sa noblesse propre, soit en vertu de la sagesse divine. La seconde consiste à se figurer la déviation originelle comme ayant ruiné la nature humaine de fond en comble et comme lui ayant substitué en quelque sorte une seconde nature dont l'abrutissement étoufferait la raison et la liberté. Ce qu'il faut imperturbablement tenir sous peine d'inextricables confusions, c'est que la nature humaine n'a pas été altérée en ses éléments constitutifs par la faute originelle et que la distinction entre la constitution de l'être humain après cette faute et la constitution de l'homme qu'on peut appeler l'homme de la nature repose sur des faits historiques à vérifier, non sur des différences d'essence.

La vérité est que ni dans l'une ni dans l'autre de ces constitutions l'instrument de conscience et de raison qui assure à ceux qui le possèdent la qualité d'hommes n'apparaît comme inexistant ou effondré, et que sa présence active sauvegarde également en toutes deux, avec l'existence d'auteurs responsables d'actes vraiment humains, les manifestations caractéristiques de la personne humaine.

Ce qui est vrai, d'autre part, c'est que, pour l'une comme pour l'autre, l'œuvre de la civilisation demeure au début tout entière à réaliser, et que les premiers éducateurs du genre humain se trouvent dans une situation où

le progrès ne peut résulter que d'un travail pénible au sein d'une nature riche et féconde à certains égards, mais rebelle sous bien des rapports au labeur humain.

Ce qu'on doit constater enfin, — à un point de vue spécial cette fois, — c'est que si la faute originelle a privé les premiers représentants du genre humain des dons gratuits faits à leur nature dans les conditions que nous avons signalées, et les a empêchés ainsi de transmettre ces dons à leur postérité, elle n'a pas eu pour conséquence la totale disparition dans leur esprit des communications divines qu'ils avaient reçues et des enseignements dont ils avaient bénéficié, non seulement grâce à ces communications, mais en raison des événements auxquels ils avaient été mêlés. Et l'héritage qu'ils étaient à même de transmettre à leurs enfants dans cet ordre ne laissait pas d'être extrêmement précieux.

§ 5. *Le cycle de civilisation primordial
d'après la « Genèse ».*

C'est dans ces conditions, naturelles à bien des égards, positives sous d'autres rapports, que se présente à nous, au témoignage de la *Genèse*, l'humanité au moment où commence pour elle le lent et dur travail générateur, avec des vicissitudes diverses, de ce perfectionnement des hommes dans la vie sociale qu'on appelle la civilisation.

La Bible nous fait saisir sur le vif quelques traits fondamentaux du cycle répondant au stade civilisateur initial.

Et d'abord au point de vue de la vie sociale organique, la famille s'offre à nous avec les caractères d'unité et d'indissolubilité naturels à sa constitution, et si nettement accusés dès la première rencontre de l'homme et de la femme, telle que la Bible nous l'a dépeinte. La *Genèse* nous signale Lamech, de la descendance de Caïn, comme ayant épousé le premier deux femmes à la fois, en dérogation à l'institution primitive d'abord respectée.

La condition de la femme à titre de compagne de

l'homme, si puissamment accusée aussi dès le principe, apparaît comme également étrangère soit à un dégradant esclavage, soit à un matriarcat où la supériorité sociale de la femme tendrait, à certains égards du moins, à faire échec à la nature.

Quant aux enfants, ils apparaissent comme intimement rattachés à leurs parents et spécialement à l'autorité du père, sans que la qualité d'agents libres et personnels de leurs actes soit absorbée par cette soumission.

Au point de vue des rapports avec le monde extérieur, l'animal, la plante, l'objet matériel demeurent pour l'être humain ce qu'ils sont de leur nature, des éléments sur lesquels est appelée à s'exercer la domination humaine, des auxiliaires subordonnés, sans que se manifeste aucune trace d'égalité, moins encore de supériorité reconnue à ces éléments.

En ce qui concerne la vie économique proprement dite, nous assistons aux commencements de l'appropriation des biens matériels aux besoins de l'homme et à l'invention des premiers arts utiles au développement de la vie. Au régime élémentaire de la simple cueillette et de la chasse se mêlent quelques formes rudimentaires de culture et de pastorat, où le travail propre de l'homme s'applique à accroître la productivité des agents naturels.

La vie artistique peut à peine être entrevue en quelque fruste manifestation. La vie morale, religieuse et juridique est simple et tend à revêtir la forme d'une coutume, expression commune des convictions et des besoins individuels et sociaux.

Nous voyons le premier couple humain, instruit par l'expérience, se rapprocher de Dieu, lui rendre hommage en une forme simple et ingénue, chercher avec confiance dans la providence divine le soutien de sa faiblesse, l'auxiliaire de son insuffisance, et inspirer à ses enfants des pratiques et des sentiments semblables aux siens : témoin le sacrifice des prémices offert à la divinité par les deux

premiers nés de l'union conjugale humaine, avant que le drame du premier fratricide, ensanglantant la première famille humaine, nous montre des êtres humains aggravant par leurs fautes personnelles les conséquences de la défaillance originelle.

Comment s'est accusée ensuite cette aggravation sur divers terrains pendant que se multipliaient les générations humaines et que la vie sociale évoluait en ses stades primordiaux, la *Genèse* le signale sommairement, sans suivre les développements dans le monde de ces défaillances, en se bornant à mettre en relief quelques faits, émergés de multiples millénaires, où se manifestent, avec l'infidélité humaine, la justice et la bonté divines, dans leurs rapports avec les destinées de l'humanité.

C'est ainsi qu'en ordre d'histoire large, éducative et populaire, la Bible nous fait le récit du déchaînement d'un fléau qui met en péril l'évolution normale de la race, châtement d'infidélité, dont le souvenir semble être demeuré particulièrement vivant dans la succession des générations. C'est ainsi qu'après cette épreuve, la multiplication des générations humaines ayant repris son cours et les hommes étant de nouveau, dans une mesure formidable, devenus infidèles, la Bible nous montre Dieu choisissant une famille pour l'affermir dans la fidélité à son culte et pour faire sortir d'elle un peuple confirmé dans la connaissance du vrai Dieu et appelé à garder sa loi jusqu'au moment où doit s'accomplir la rédemption annoncée à l'humanité.

Et après avoir mis en relief cette vocation, la Bible nous initie à la vie élémentaire des patriarches d'Israël, d'abord dans la région où ils dressent leurs tentes, puis sur la terre d'exil, pour nous les montrer enfin ramenés au désert, où Moïse, l'historien de l'humanité primitive et le législateur d'Israël, reçoit de Dieu sur le Sinaï, parmi les éclairs et le tonnerre, la loi écrite du Décalogue ⁽¹⁾.

(1) P.-A. LEMONNYER, *La Révélation primitive et les données actuelles de la Science*, p. 354.

§ 6. *Les défaillances religieuses de l'humanité, leurs causes et leurs conséquences, selon les Livres sacrés.*

Si une partie des populations humaines, celle qui a pu jouir de bienfaits divins si abondants, ne s'est pas montrée exempte d'infidélité, il ne faut pas trop s'étonner que d'autres populations relativement moins favorisées ne se manifestent pas indemnes de défaillances. Sans suivre ces populations dans tous leurs égarements, les Livres sacrés nous initient aux causes fondamentales qui expliquent ces faits et qui, se manifestant dans le cours des âges, ne sont pas étrangères aux destinées de la civilisation.

Ce n'est pas que ces causes empêchent le développement naturel organique de la vie sociale, ni qu'elles exercent une influence égale dans tous les départements de la civilisation. Mais, s'accusant principalement dans le département de la vie religieuse, elles ont, dans d'autres départements, spécialement dans la vie morale et juridique et dans de nombreux domaines de la vie sociale, une répercussion considérable.

Comparant la situation du peuple élu et celle des populations païennes en général, l'apôtre des Gentils nous fait observer que ces dernières populations, en tant qu'elles ne rendent pas hommage à l'Être divin, ne sont pas irréprochables, parce que, si les premières disposent des lumières plus grandes d'une loi positive, les secondes possèdent en elles la lumière de la raison en vertu de laquelle elles peuvent acquérir quelque notion de la loi morale naturelle et une certaine connaissance de Dieu : car « les créatures visibles proclament l'existence de l'Être divin ». Mais il advient que les hommes « tiennent ces vérités captives dans l'injustice », suivant l'énergique expression de l'apôtre.

Sans doute, il faut faire des parts diverses aux responsabilités individuelles qu'il ne nous est pas donné de juger, et il faut tenir compte des circonstances sociales.

Ainsi, un état mental et social rudimentaire explique la facilité avec laquelle certains égarements peuvent se produire, se développer et se propager. Mais, il s'éveille naturellement dans l'être humain, à côté du sentiment des biens et des maux physiques, une certaine conscience du bien et du mal moral qui, si elle peut sur certains points porter à faux, n'apparaît pas généralement comme étant tout à fait oblitérée. Et s'il existe des conceptions de la perfection divine qu'on ne peut guère supposer conscientes dans une mentalité rudimentaire, les notions concrètes de causalité et de dépendance ne sont pas inefficaces pour amener l'homme à reconnaître l'existence d'une puissance supérieure à toute autre, à laquelle l'être humain doit l'hommage le plus grand qu'il puisse rendre, puissance qu'il peut invoquer dans ses besoins et qu'il doit se garder d'offenser.

La méconnaissance ou l'oubli pratique de cette naturelle dépendance et du recours naturel que celle-ci implique est généralement ici au point de départ des égarements de l'homme; et ils peuvent entraîner, avec la perversion de l'esprit et du cœur, des aberrations de plus en plus nombreuses et de plus en plus profondes, dont les ravages s'étendent ensuite à de multiples sphères de la vie.

Avant saint Paul, l'auteur du *Livre de la Sagesse* (chapitres XIII à XV) avait déjà posé en principe et en fait que « l'introduction des idoles a succédé au vrai culte divin » et que « leur invention provient de la corruption de la vie humaine »; car, déclare-t-il, « elles n'étaient pas au commencement ». L'écrivain sacré énumère ensuite les multiples sources de l'idolâtrie et ses différents genres, depuis le culte des éléments, des végétaux et des plus vils animaux, depuis la personnification d'idoles sous toutes les formes de l'art, jusqu'à la divinisation des morts. Tout ce tableau du *Livre de la Sagesse* est inspiré par un profond sentiment de compassion pour l'humanité égarée et par la claire vue des dégradations plus complètes et des

désordres plus larges qui découlent de la corruption de l'esprit et du cœur de l'homme fourvoyé en cette matière capitale ⁽¹⁾.

ART. 3. — **Les traditions « parallèles ».**

Nous venons de voir comment la Bible, faisant fruit de traditions dont le fond historique est remarquablement attesté, et donnant à son récit la forme d'une histoire large, éducative et populaire en harmonie avec la réalisation de son objectif religieux, répond aux questions primordiales qui se dressent à l'origine du monde et de l'humanité. Et nous avons constaté comment, selon les mêmes traditions attestées par la Bible, se sont manifestés les commencements de la civilisation dans la vie familiale et patriarcale.

Lorsqu'on aborde le vaste domaine des documents parallèles à la tradition hébraïque, il semble que la scène change de face. Incohérences, confusions, bizarreries et contradictions abondent. C'est que nous entrons de plain-pied dans le domaine du mythe et de la légende.

Celui qui y pénètre ne peut manquer d'éprouver d'abord une impression de désarroi. Cependant s'il s'attache persévéramment à dominer le tohu-bohu mythique et légendaire; une certaine lumière se fait en son esprit, et il lui devient possible d'ordonner cette matière chaotique, non pas au point de vue de la soumettre à une logique et à une cohésion qui ne se trouvent pas en elle, mais en vue de permettre à l'intelligence de remplir sa fonction comparatrice des éléments en présence, coordonatrice et appréciatrice des résultats. Nous avons, en traitant du mythisme et de la légende, défini le phénomène en face duquel nous nous trouvons. Nous avons essayé de préciser son économie dans la vie humaine, son devenir au sein des populations de culture rudimentaire, puis au sein des sociétés

(1) « Infandarum enim idolarum cultura omnis mali causa est, initium et finis ». *Sap. XIV, 27.*

de civilisation avancée. Nous avons signalé les rapports généraux entre la religion et les mythes et l'importance de l'étude comparée des mythes au point de vue religieux. Jetons ici un coup d'œil d'ensemble et comparé sur les traditions parallèles et la tradition hébraïque.

Il y a, dans les récits mythiques et légendaires, une part sur laquelle on ne peut manifestement faire aucun fond: c'est celle dont l'absurdité est patente, et le caractère de croyance traditionnelle qu'ont pu revêtir ces récits n'est ici nullement relevant: car il est de fait qu'un récit originellement fantaisiste de tous points peut, avec le temps, être agréé et érigé en croyance traditionnelle sans perdre son caractère initial.

Cependant tout n'est pas nécessairement absurde dans les mythes et légendes. Abstraction faite de la part d'inobjectivité manifeste qu'ils peuvent renfermer, une partie de ces récits peuvent apparaître comme possibles en eux-mêmes. Seulement, il y a loin encore de cette simple possibilité à la réalité avérée. Nous avons signalé les conditions requises pour qu'un fait, dont la connaissance se présente comme fondée sur le témoignage, se révèle à nous comme suffisamment attesté et, partant, comme digne d'être objectivement affirmé.

La comparaison entre les récits en crédit chez les populations diverses peut nous mettre sur la voie de traditions archaïques communes. Mais il faut se garder d'outrer les conclusions qu'on peut légitimement tirer de telles confrontations.

Il importe avant tout d'examiner si les faits qui semblent à première vue avoir certains traits communs sont au fond assez semblables pour qu'on puisse conclure à une multiplicité effective de faits réellement identiques. Il est des aspects de surface qui ne prouvent rien au point de vue de l'identité des faits.

En supposant la récurrence dûment établie, il importe d'en pénétrer les causes. Car la multiplication effective de

faits similaires est loin d'être toujours due aux mêmes facteurs et, partant, d'avoir la même portée. Certaines concordances peuvent consister dans des coïncidences toutes fortuites: en ce cas il n'y a rien à en tirer. D'autres peuvent résulter du simple jeu de la mentalité naturelle commune aux hommes: elles peuvent attester simplement que le fonctionnement de facteurs semblables dans divers groupes d'hommes peut produire cumulativement, encore que séparément, les mêmes effets. Il y a des simultanités distributives qu'il ne faut pas transformer sans justification en affinités positives.

En ordre d'affinités, il ne faut pas confondre le fait de l'emprunt fait par un récit à un autre avec le fait de la dérivation pour tous deux d'une antique source commune. En cas d'emprunt avéré on ne peut que constater entre les termes comparés le rapport d'original à copie.

Sous le bénéfice de ces observations, il est intéressant de comparer entre eux et spécialement de confronter avec les traditions hébraïques les récits parallèles, soit purement mythiques, soit éventuellement légendaires, concernant surtout les grandes questions qui se pressent, dans des conditions persistantes, au seuil de la mentalité humaine à tous les degrés de la civilisation.

Passons brièvement en revue ces questions, en distinguant celles qui relèvent en elles-mêmes de la raison appliquée aux données naturelles, celles qui se réclament nécessairement d'un témoignage positif, et celles qui ont spécialement trait aux commencements de la civilisation humaine.

I. *Les questions primordiales naturelles.* — Nous avons constaté que la Bible répond dans des conditions très nettes à une première série de questions qu'on peut appeler à juste titre les grandes questions primordiales naturelles. Comment a surgi le monde et tout ce qu'il renferme? Comment ont été constitués l'être humain et la famille humaine? Sur quelle base se sont trouvés établis les rapports

fondamentaux entre l'homme et le monde extérieur à lui? Il est difficile de méconnaître le caractère hautement rationnel des solutions bibliques fondamentales sur ces divers points.

Que nous disent à cet égard les mythes et légendes?

Lang nous fait justement observer que « l'origine du monde et de l'homme est un problème qui a de tout temps excité la curiosité des esprits, même les moins développés (1) ». Il constate que toutes les races qu'on appelle sauvages ont sur ce point leurs mythes particuliers qui tous portent l'empreinte de la même imagination grossière, où apparaissent çà et là quelques ornements poétiques et quelques vestiges de tradition acceptable ou d'élaboration rationnelle. Mais ce ne sont pas seulement les populations de culture inférieure qui nous offrent un tel spectacle. Les mythes cosmogoniques, anthropogoniques et théogoniques des peuples plus avancés en civilisation sont le plus souvent aussi bizarres et aussi incohérents que les mythes parallèles des sauvages.

Voici que la terre est considérée comme sortant de quelque objet étrange préexistant, dont l'origine demeure d'ailleurs inexpiquée.

Voici que l'apparition de l'homme se trouve représentée à la fois de multiples manières, aussi contradictoires que grotesques.

Les âges qui précèdent l'avènement de l'être humain à l'existence sont ordinairement remplis par les amours et les guerres d'êtres plus ou moins célestes: dieux ou demi-dieux, qui sortiront de leur séjour tantôt pour construire, tantôt pour coloniser la terre. Unité d'un Être divin créateur, composition de l'être humain, constitution de la famille, rapports de l'homme avec le monde extérieur, tous ces traits si nettement accentués par la tradition hébraïque se trouvent ici défigurés par mille extravagances.

(1) LANG, *Mythes. Cultes et Religions*, trad. Marillier, p. 152.

II. *Les questions primordiales positives.* — Nous avons montré comment la Bible répond dans des conditions très nettes encore à quelques questions qu'on peut appeler par excellence les grandes questions primordiales positives. L'homme a-t-il été constitué à l'époque primitive dans un état dépassant les simples exigences de sa nature? Dans l'affirmative, en quoi a consisté cet état? Les premiers représentants de la race humaine y ont-ils persévéré ou en ont-ils dévié? Dans ce dernier cas, quelles ont été pour eux et pour leur race les suites de cette déviation? Une réponse à ces questions, nous l'avons observé, ne peut résulter de la simple application de la raison humaine aux données naturelles. Mais il n'en résulte pas, comme nous l'avons remarqué, que la réponse donnée par la Bible ne soit parfaitement justifiable en raison.

Lorsque nous recherchons ce que disent les mythes touchant les grandes questions primordiales positives que résout la Bible, quelques points s'offrent à nous comme devant être relevés. L'idée d'un âge d'or qui aurait précédé la condition présente de l'humanité est fréquente et vivace dans les mythologies. L'idée d'une catastrophe subie par la race humaine et suivie d'une rénovation s'y rencontre non moins fréquente et non moins vivace. Dans ces conditions, nier qu'il puisse y avoir là quelque réminiscence d'une tradition primitive en harmonie avec des faits attestés de son côté par la Bible serait sans doute téméraire. Mais affirmer que ces idées proviennent nécessairement d'une telle tradition pourrait être aventureux.

Il convient en tout cas, lorsqu'on s'exerce aux comparaisons dans cet ordre, de se rappeler la distinction que nous avons faite entre ce qui est similitude apparente et ce qui est identité réelle des faits. Il importe encore de se demander si les idées d'âge d'or et de catastrophes suivies de rénovation sont en dehors de la sphère en laquelle l'imagination inventive peut s'exercer et produire des résultats plus ou moins étendus.

Rien n'empêche après cela de procéder à des comparaisons méthodiques de traits plus ou moins caractéristiques qui ne pourraient trouver leur explication ni dans le hasard, ni dans le jeu des facultés naturelles fonctionnant en ordre séparé, ni dans l'emprunt tel que nous l'avons défini, sauf à garder éventuellement dans les conclusions la mesure qu'impose la distinction toujours nécessaire entre la certitude et la probabilité avec les divers degrés de vraisemblance que celle-ci comporte.

III. *Les commencements de la civilisation humaine.* — Nous avons montré comment la Bible nous décrit sur le vif les commencements de la civilisation humaine. La comparaison des récits mythiques et légendaires avec le récit biblique à ce point de vue est de nature à accentuer encore la différence qui sépare les conceptions imaginatives de la réalité tangible, dûment constatée. « Lorsque la Bible nous dit que les arts se sont développés peu à peu, que la vie nomade a pris sa physionomie propre, se distinguant de celle qu'on mène dans les villes, qu'on n'a pas toujours joué du kinnor et de la flûte, ni forgé l'airain et le fer..., j'imagine que l'anthropologie lui rend pleinement justice et qu'il est impossible de concevoir autrement les origines et les progrès de la civilisation (1). »

Lorsque Bérose nous raconte comment le poisson Oannès conduit les hommes à la civilisation, leur apprend l'écriture alphabétique, le calcul, la géométrie, l'architecture et en général ce qui constitue l'instruction supérieure; lorsqu'il ajoute que plus tard d'autres animaux primitifs de la même espèce arrivent à leur tour et continuent l'instruction commencée par le premier, on ne peut s'y tromper: le mythe et la légende supplantent ici l'histoire non seulement réelle mais même possible. Cette observation peut être étendue bien au delà de la Babylonie dont le prêtre chaldéen nous décrit les origines. Elle

(1) P. LAGRANGE. *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, p. 210.

s'applique non seulement à l'invention des arts et des sciences, mais à tous les départements de la civilisation. Origine du langage, des lois, des institutions, les mythes abondent tout par la voie des explications imaginaires et ne reculent point devant les récits les plus absurdes et parfois les plus malpropres.

Il est difficile de comprendre comment la différence substantielle entre le récit biblique et les récits mythiques et légendaires est parfois si étrangement méconnue.

CHAPITRE IX.

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX À LA LUMIÈRE DE L'ANTHROPOLOGIE RACIQUE

ART. 1^{er}. — L'élément racique dans l'humanité.

Quelque origine qu'on assigne à l'humanité, trois faits se dégagent lumineux de l'observation du genre humain et de son histoire :

Le premier, c'est que l'homme possède une puissance de compréhension, de combinaisons et de progrès supérieure à celle des autres êtres vivants qui l'entourent, puissance attestée par ces témoins irrécusables : les œuvres humaines. Et s'il est vrai que le matériel de l'organisme humain ne diffère pas essentiellement de celui des animaux, on est amené à placer dans un élément énergétique supérieur le principe d'une puissance dont l'effectivité est attestée. Cet élément, nous l'avons constaté, est l'énergie rationnelle, solidaire de l'énergie des sens, mais éminemment supérieure à celle-ci.

Le deuxième fait à noter, c'est que l'élément humain considéré dans sa constitution intime, ses besoins profonds, ses tendances radicales, ses aptitudes primordiales, est remarquablement homogène à travers les âges. Sans doute on peut distinguer dans l'histoire de l'humanité des stades correspondant à l'enfance, à l'adolescence, à la maturité ; mais on doit constater combien l'être humain a peu varié,

au point de vue fondamental, depuis les époques les plus reculées à l'égard desquelles nous ayons quelque connaissance certaine jusqu'à nos jours.

Le troisième fait à signaler c'est que les générations humaines placées dans des conditions diverses d'existence et de développement subissent dans une certaine mesure l'influence de cette diversité et évoluent en types particuliers plus ou moins distincts, dérivés du type commun antérieur. Ce qu'on appelle les races humaines sont des groupes d'hommes remarquables par une diversité typique de caractères communément possédés et héréditairement transmis.

La formation de types raciques par l'action de ces facteurs généraux et sous l'influence de nombreux agents plus spéciaux dont le rôle se révèle dans la vie de l'humanité ne se produit pas sans doute brusquement et de toutes pièces. Elle s'opère au contraire peu à peu, à la longue, avec des transitions, avec des alternatives possibles d'arrêt ou de régression. La segmentation racique peut laisser subsister plus ou moins purement les types antérieurement constitués, ou les détruire, ou les réduire en quelque sorte à l'état de types erratiques. Des cas d'absorption lente ou violente peuvent se présenter. Une race peut dégénérer au point de n'être plus que l'ombre d'elle-même. C'est ainsi que les éventualités les plus diverses se multiplient pendant que s'accomplit d'une manière générale l'œuvre de la nature.

L'existence de races distinctes au sein de l'humanité n'implique pas, au demeurant, la négation de l'unité du genre humain. Elle se présente à nous dans des conditions expérimentales telles qu'elle affirme plutôt sa concordance avec les signes révélateurs de l'unité des espèces, au témoignage de Darwin lui-même: prédominance des caractères semblables surtout quant aux éléments constitutifs, fécondité indéfinie des unions, gradation continue des formes dans leur variation. Il est de fait que les caractères parti-

culiers qui distinguent les diverses races sont secondaires, moins saillants que ceux qu'on rencontre dans les animaux et les végétaux reconnus sans conteste comme étant de même espèce, et que le caractère consécutif de leur apparition dans l'être humain est souvent manifeste.

Si les différences qui tranchent sur la constitution commune des hommes sont relativement moins considérables que certaines différences naturelles analogues dans les animaux et dans les végétaux, cela tient sans doute à ce que l'homme, grâce à ses ressources de maîtrise et d'intelligence supérieure, comme de vie sociale, sait mieux se défendre contre l'action des éléments modificateurs de sa constitution, et spécialement contre l'action du milieu physique.

Et si, malgré cela, la distance est grande entre les types de l'humanité civilisée et certains types de l'humanité non civilisée, il faut y voir surtout une preuve des degrés divers que peuvent atteindre la merveilleuse perfectibilité et la souplesse de la nature humaine; il faut y saisir un signe de l'influence que peuvent exercer certains éléments particuliers qui ne sont pas de simples éléments physiques, qui sont des éléments psychiques proprement dits, et dont il est impossible de faire abstraction dans l'évolution réelle de l'humanité.

ART. 2. — La constitution positive des types raciques dans l'humanité.

Précisons le point que nous voudrions mettre en relief et le terrain sur lequel nous entendons nous placer.

Nous ne recherchons pas ici le centre d'apparition de l'être humain. Nous n'aspérons pas ici à lever le voile des premières migrations humaines sur le globe. Nous abordons une tâche aux horizons moins lointains, mais pourtant assez larges pour nous permettre d'élucider, en des données à certains égards fondamentales, le problème des races dans ses rapports avec l'évolution historique de l'humanité et avec les populations humaines dont nous consta-

tons présentement l'existence. Nous essayons de déterminer, tels qu'ils se présentent à nous au seuil de l'histoire, les groupes sociaux offrant une physionomie distincte, constituant les races-souches dont le développement sur le globe s'accusera par le peuplement de vastes régions et qu'on peut considérer, à bon escient, comme les sources des races dérivées dont le monde nous offre encore actuellement le spectacle. Nous ne considérons pas ces races-souches comme composées d'éléments absolument purs. Nous admettons que le temps, les milieux d'expansion, le genre de vie accompliront à leur égard une œuvre de différenciation qui n'est peut-être pas encore complètement achevée. Mais nous pouvons les considérer, à juste titre, avec les peuplades dont la stratification nous est attestée — soit dans les régions postérieurement occupées plus ou moins par les grandes races-souches, soit dans d'autres régions — et auxquelles nous pouvons donner le nom général de couches archaïques, comme les grandes réserves ethniques du globe.

Ces grandes races-souches sont: la race sémitique; la race négritique; la race mongolique, la race hamitique et la race aryenne.

L'histoire nous les montre soit poursuivant des destins isolés, en ordre aggloméré ou dispersé, soit le plus souvent aux prises entre elles ou avec les couches archaïques rencontrées par elles, dans des conditions d'invasions violentes ou d'interpénétrations lentes, soit enfin vivant côte à côte avec des contacts utilitaires plus ou moins suivis.

A leurs confins s'estompent fréquemment des groupes aberrants. Mais, dans le brassage universel des races, il est difficile de procéder autrement que par grandes lignées, en signalant surtout les groupes qui lèvent la tête aux horizons de l'histoire.

La race-souche sémitique semble être demeurée le plus longtemps groupée non loin des régions asiatiques généralement assignées, jusqu'en ces derniers temps tout au

moins, au berceau des races humaines. Il est avéré que les peuples qui ont parlé les langues suivantes, dialectes pour ainsi dire d'un même idiome: l'assyro-babylonien, l'araméen, l'arabe, l'éthiopien, le cananéen, — sous lequel l'usage semble ranger aujourd'hui l'hébreu, le phénicien, le moabite, — ont vécu à une époque lointaine dans une communauté plus étroite que celle que nous font connaître les documents écrits. Il est avéré que cette race, dans certains de ses éléments, est arrivée de bonne heure à un état de civilisation avancé, notamment en Chaldée et en Assyrie, en Phénicie et dans le Nord de l'Afrique.

La race-souche négritique paraît s'être dispersée des premières. Après avoir jalonné de ses générations nombre de contrées et avoir été souvent refoulée ou compénétrée par d'autres populations, elle a donné naissance, mais en ordre le plus souvent dispersé, à deux centres ethniques principaux: l'un continental, en Afrique, l'autre insulaire, en Océanie, avec des projections jusqu'en Amérique.

La race-souche mongolique en son expansion a fondé, de son côté, indépendamment d'autres rayonnements secondaires, deux centres ethniques: l'un au Sud, où s'est développée de bonne heure une civilisation avancée autonome, la civilisation chinoise, l'autre au centre et au nord de l'Asie avec ses ramifications en Europe et en Amérique.

La race-souche hamitique, moins nettement dessinée, paraît s'être mêlée à quelques autres races-souches et aux couches archaïques de population dans le centre égyptien, pour fonder de très bonne heure une civilisation remarquable. Elle semble, en outre, s'être divisée en deux groupes; le groupe bas-couchite, qui s'est mêlé aux nègres et a donné naissance aux peuples des Foulds, des Bantoïdes et des Protobantous; le groupe haut-couchite, qui ne s'est pas mêlé en aussi grand nombre aux nègres et qui a donné plus tard naissance aux groupes du Niger et sans doute à d'autres groupes encore.

La race-souche aryenne paraît être arrivée plus tard que

les races sémitique, mongolique et hamitique à un état de civilisation avancé. Mais elle s'est élevée dans la suite au premier rang des races civilisées et civilisatrices. Son aire d'expansion est immense: elle s'étend, sauf diverses coupures et enclaves, depuis l'Hindoustan, à l'est, jusqu'aux rives de l'Atlantique, à l'ouest, et depuis la Scandinavie, au nord, jusqu'à la Méditerranée, au sud. Il est avéré que les peuples linguistiquement apparentés par les idiomes suivants: l'hellénique, l'italique, le germanique, le celtique, l'indo-iranien, le slave-lithuanien, le tchéco-arménien-albanais, ont vécu, à un moment donné, dans une communauté sociale sans laquelle les affinités des langues, avec les caractères qu'elles revêtent, seraient inexplicables.

En ce qui concerne les peuplades que nous avons appelées les couches archaïques, il ne faut pas sans doute se les représenter comme nécessairement plus antiques en soi que les éléments les plus anciens des grandes souches dont nous avons parlé, éléments qu'on appelle quelquefois protosémitiques, protoaryens, etc.; il convient seulement de les considérer comme des couches distinctes de ces éléments, que ceux-ci rencontreront en s'épandant dans de multiples régions, ou dont l'existence nous sera attestée dans des régions non pénétrées par eux.

C'est pour l'Europe que notre connaissance de ces peuplades archaïques est le plus avancée. Nous savons que celles qui occupaient notre sol avant l'arrivée des Aryens appartenaient à plusieurs types distincts. Nous pouvons déterminer, dans une large mesure, l'aire d'habitat des principales d'entre elles. Nous pouvons même pour la race magronienne, par exemple, suivre ses pérégrinations du nord des Pyrénées en Espagne et de là dans le Nord-Est de l'Afrique et jusqu'aux Canaries. Nous pouvons préciser encore, jusqu'à un certain point, des états de civilisation autochtones qui ne permettent pas de considérer la pénétration aryenne comme ayant importé de toutes pièces une civilisation étrangère dans ces contrées.

ART. 3. — La religion et les races.

Le génie des races peut s'affirmer dans l'ordre économique, dans l'ordre intellectuel et artistique, dans l'ordre moral, juridique et politique. Il peut se manifester dans l'ordre religieux. Il s'exerce sur tous les terrains de la vie commune, privée ou publique, entre les hommes. Son champ d'action s'étend naturellement suivant le degré d'avancement de l'état social. C'est lui qui nous met en présence de faits généraux et constants, imprimant à des groupes sociaux, même sans différences saillantes au point de vue somatologique, des caractères significatifs de races déterminées.

Nous avons signalé, d'une manière spéciale, les fonctions de l'énergie racique dans le laboratoire de la civilisation et nous avons précisé le caractère de la dynamique des races au sein des influences qui peuvent agir sur la formation et l'évolution du phénomène religieux ⁽¹⁾. Ce dont il faut se garder ici c'est de l'écueil des vues purement idéalistes et des synthèses artificielles.

On connaît la thèse brillante développée par Renan dans le discours inaugural par lequel il prenait possession de sa chaire au Collège de France. Elle évoquait les grandes influences religieuses qui ont gouverné le monde. Les Aryens étaient représentés comme la race adoratrice des forces de la nature, et les Sémites apparaissaient comme les représentants raciques du monothéisme. La religion des peuples indo-européens « c'est le culte des forces et des phénomènes de la nature, aboutissant par le développement philosophique à une sorte de panthéisme. Les développements religieux des peuples sémitiques obéissent à des lois toutes différentes. Le judaïsme, le christianisme, l'islamisme offrent un caractère de dogmatisme, d'absolu, de monothéisme sévère qui les distingue profondément des cultes indo-européens, ou, comme nous disons, des

(1) Voy. *supra*, pp. 81 et 117.

cultes païens. Voici donc deux individualités parfaitement reconnaissables, qui remplissent en quelque sorte à elles deux presque tout le champ de l'histoire et qui sont comme les deux pôles du mouvement de l'humanité (1) ».

Les progrès de la science ont ébranlé, puis ruiné fondamentalement les bases de cette synthèse religieuse présentée comme répondant à la pure méthode scientifique. Ils ont montré une fois de plus combien il est dangereux de « solliciter » les faits pour les encadrer dans de spécieuses théories.

Nous verrons ce qui reste de la théorie de Renan en ce qui concerne la religion aryenne. D'autre part, touchant ce que Renan nommait les religions sémitiques, « le Christianisme et l'Islamisme sont deux religions historiques qui se sont établies sur les ruines des anciennes religions sémitiques. Le Judaïsme est plus ancien, mais son monothéisme constitue une infime exception dans le débordement du polythéisme chez tous les autres peuples de même race. Pour tout le monde, les religions sémitiques sont aussi exactement polythéistes que les autres (2) ».

Cela ne veut pas dire toutefois qu'il n'y ait aucune différence entre l'aspect général des anciennes religions sémitiques et celui des anciennes religions aryennes. Une comparaison rapide des deux types de religions nous permet de relever les traits suivants :

Le premier trait qui nous frappe, c'est la fermeté spéciale avec laquelle se trouvent affirmées, dans les anciennes religions sémitiques, la transcendance de la divinité et la distinction de celle-ci de tout ce qui n'est pas elle, nature ou humanité. De là ces deux conséquences : caractère plus impérieux reconnu à la religion, indication plus nette de l'élément divin. Dans les religions aryennes la séparation

(1) *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation.* Discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France par Ernest Renan, membre de l'Institut, 2^e édition, p. 12 ss.

(2) P. LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, 2^e édit., p. 439.

paraît moins vive entre l'élément divin et les phénomènes où s'actualise la puissance divine: de là la tendance à immerger la divinité dans le monde, alors que dans l'antique religion sémitique il y a un abîme entre ces deux termes. La notion de la genèse de l'homme dans les deux religions semble en correspondance avec cette double tendance. Ainsi, dans la conception sémitique l'homme s'offre à nous comme tiré de la matière et vivifié par un souffle divin, tandis que dans la conception aryenne il apparaît plutôt comme produit avec le monde par voie de génération divine.

Un autre trait distinctif des deux religions, c'est, dans le chef de la religion aryenne, un caractère plus virtuellement universel qui nous montre les divinités aryennes, malgré le culte spécial qui peut les rattacher à tel groupe de population, localisé ou non, comme contenant une puissance d'expansion qui déborde cette spécialisation: d'où il advient que les mouvements religieux sortis des Aryens, ne trouvant d'infranchissables limites ni dans les frontières d'un peuple ni dans un cercle déterminé de population, acquièrent aisément une sphère de rayonnement générale. Et ceci tranche sur les tendances singulièrement exclusivistes des divinités sémites.

Edw. Meyer regarde cette universalité de la religion aryenne comme étant, avec la langue, le plus important héritage que les peuples particuliers aient emporté de leur berceau primitif, soit qu'ils lui aient donné un développement propre, soit qu'ils l'aient laissé s'altérer. Et cette universalité, ajoute l'auteur, trouvait dans la croyance en Dieu Père sa plus vivante expression.

CHAPITRE X.

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX A LA LUMIÈRE
DE L'ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE

ART. 1^{er} — Les révolutions du globe et les premiers signes matériels de la présence de l'homme.

L'histoire de l'humanité ne correspond qu'à une partie restreinte de l'histoire du globe terrestre. Ce globe n'a pas toujours constitué un milieu habitable pour les êtres vivants. Il est constant que « la vie organique a pris peu à peu possession des terres et des mers, traduisant par la série ordonnée de ses types la variation régulière des conditions physiques du milieu » (1).

Lorsqu'on essaie de marquer à ce dernier point de vue les évolutions parcourues par notre planète on est amené à distinguer trois grandes phases :

La phase antérieure à l'apparition sur le globe de la vie organique : c'est l'ère de formation tellurique initiale.

La phase postérieure à cette apparition, mais antérieure à la présence de l'homme : c'est l'ère d'éclosion et de développement de la vie organique végétale et animale.

La phase caractérisée par la présence de l'homme, par l'avènement de la vie humaine.

Ces phases ne sont pas séparées. Les mouvements proprement telluriques ont continué avec des alternances diverses et continuent toujours. La vie organique végétale et animale s'est développée pendant la phase de formation et d'expansion de la vie de l'homme. L'interprétation transformiste intégrale rattache ces trois phases entre elles par un lien plus intime encore. Quelque opinion qu'on embrasse à cet égard, il y a en tous cas dans la distinction des trois phases un cadre général où peuvent se développer les classifications secondaires et s'accuser des repères ou points de repère fermes pour une étude bien ordonnée des phénomènes qui concernent l'existence et le progrès de

(1) DE LAPPARENT, *Traité de Géologie*, 5^e édit., n° 1, p. 15.

l'humanité sur le globe. Les classifications durables reposent sur le relief des faits, non sur l'esprit de système ou sur les vues d'une érudition prématurée.

La géologie a pour objet propre la structure du globe terrestre. Elle nous fait connaître, dans la mesure où cela nous est accessible, l'ordre suivant lequel les matériaux de ce globe ont été disposés dans l'espace et ont évolué dans le temps. Ces matériaux se composent de roches massives provenant de l'activité interne du globe et de roches détritiques ou dépôts sédimentaires, produits de la constante dégradation de la terre ferme par les eaux.

Nous ne pouvons juger que faiblement, par l'importance des phénomènes qui se passent sous nos yeux, — éruptions volcaniques, commotions sismiques, déformations plus ou moins lentes de la surface, — de la puissance et de l'amplitude des anciennes révolutions du globe. Les phénomènes dus à la plasticité de l'écorce terrestre se sont manifestés surtout sous forme d'immersions sur certains points, d'émersions sur certains autres points, et souvent de vastes glissements, en raison de l'invariabilité relative du volume terrestre.

En même temps que se modifiaient ainsi les reliefs de notre globe, l'abondance plus ou moins grande des précipitations atmosphériques tendait, dans des proportions plus ou moins considérables, à développer, sur les sommets, des phénomènes glaciaires d'extensions diverses; elle tendait à déterminer, dans les vallées et dans les plaines, des phénomènes diluviens dans lesquels des cours d'eau, grossis par les pluies et sur certains points par la fusion des glaces, déposaient par crues successives d'épaisses couches d'alluvions.

La stratigraphie géologique étudie ces couches, depuis le plus ancien sédiment connu, qu'on appelle le terrain achéen. La superposition des couches nous révèle en gros la succession des temps.

Le terrain achéen, de caractère aride, ne renferme pas

de fossiles, c'est-à-dire des débris de plantes et d'animaux attestant l'existence d'une flore ou d'une faune contemporaines. Les stratifications ultérieures, au contraire, nous permettent de constater cette existence. C'est ainsi qu'on a été amené à distinguer dans l'ère de l'avènement de la vie organique sur le globe quatre époques principales durant lesquelles s'accusent, avec les révolutions de l'écorce terrestre, les variations et les développements de la flore et de la faune :

L'époque primaire, avec ses assises contenant les premiers fossiles, lesquels appartiennent aux groupes inférieurs du règne végétal et animal;

L'époque secondaire, où se trahit notamment, avec la présence des grands reptiles, l'existence des oiseaux et de quelques mammifères inférieurs;

L'époque tertiaire, caractérisée par la grande extension et le développement des mammifères;

Enfin l'époque quaternaire, où se développe une faune de mammifères comprenant des espèces éteintes associées aux espèces actuelles.

C'est à cette dernière période que se rattache, suivant des documents matériels d'une sûreté irréprochable, l'apparition de la vie humaine. La découverte d'ossements humains et de produits manifestes de l'activité humaine dans les formations non remaniées d'un gisement nous amène, en effet, à constater la présence de l'homme à l'époque correspondante à ce gisement. La conformation physique et certaines conditions d'existence et d'activité des groupes humains peuvent être en quelque mesure établies par la même voie.

**ART. 2. — Les découvertes de l'archéologie préhistorique.
L'époque paléolithique.**

En concentrant son activité sur les âges les plus reculés, la préhistoire est naturellement appelée à faire état de la documentation matérielle, soit que l'on constate l'absence de toute autre source de documentation, soit que l'on

entende en faire abstraction. Dans le premier cas, elle s'efforce de combler une lacune complète. Dans le second cas, elle peut constituer une utile division du travail.

L'étude expérimentale de la nature humaine dans ses éléments constants et dans ses procédés généraux d'évolution, et l'étude positive des états de civilisation existants dans la mesure de l'analogie qu'ils peuvent présenter, sous certains rapports, avec l'état que nous constatons chez les peuplades préhistoriques peuvent être d'importants auxiliaires de la science de la préhistoire. Certains documents postérieurs à l'époque préhistorique, en tant qu'ils se rattachent par une solidarité manifeste à cette époque, peuvent aussi fournir à cette science d'utiles éclaircissements. Mais la stratigraphie du globe est, par excellence, son terrain d'opération. Et les fossiles, c'est-à-dire les débris stratifiés révélateurs de la présence de l'être humain et de son activité, constituent le premier objectif de ses recherches. Dans cet ordre d'études, il n'est certes pas permis à la science d'outrer la portée des faits constatés soit en eux-mêmes, soit dans leur projection sur d'autres faits qui demeurent possibles, et dont quelques-uns seront peut-être la vérité de demain.

Il faut se garder spécialement de généraliser les faits au delà des limites dûment avérées.

Il importe également d'éviter les inductions téméraires et les synthèses prématurées.

Il faut encore éviter de céder à la tentation d'établir des synchronismes de fantaisie, se rappelant que les confins du développement de la civilisation peuvent varier et ont varié en fait suivant les régions.

Mais, ces réserves faites au nom de la science et dans l'intérêt du progrès des connaissances humaines, il importe de recueillir précieusement des découvertes des préhistoriens toutes les lumières qu'elles peuvent projeter à bon droit sur nombre de points du plus haut intérêt.

A coup sûr, il ne faut pas demander à des documents

d'ordre matériel, fatalement incomplets, toujours fragmentaires et locaux, plus d'éclaircissements qu'ils ne peuvent raisonnablement nous fournir. Comment espérer obtenir spécialement des alluvions et du remplissage des cavernes le secret intégral des problèmes les plus élevés de l'ordre moral et de l'ordre social? Si de telles prétentions ont pu être formulées aux débuts de la jeune science de la préhistoire, il faut reconnaître avec un maître de cette science, Déchelette, qu'à l'âge héroïque, où l'on ose tout parce qu'on ne doute de rien, doit succéder l'âge de la critique avec ses vérifications minutieuses, ses doutes méthodiques et sa logique sévère (1). Mais c'est quelque chose, ou plutôt c'est beaucoup de constater, indépendamment de tout élément scripturaire, la haute antiquité de l'homme, d'éclairer de lumière nouvelle les horizons lointains de notre civilisation et de pouvoir assister, dans la résurrection toute positive d'épisodes variés de la vie de nos ancêtres, à certains débuts modestes mais émouvants de l'art humain. Ainsi se trouvent reculées dans une mesure remarquable les bornes de notre savoir relativement à l'existence humaine et aux phases diverses de la civilisation dans le monde (2).

Bien que l'archéologie préhistorique soit une des plus jeunes sciences modernes, elle ne laisse pas de se présenter dès maintenant à nous les mains pleines de faits lumineux dûment attestés et reconnus. Essayons d'en dresser le tableau en insistant sur les aspects qui nous concernent particulièrement ici.

I. Il est acquis que tout au moins à l'époque appelée par les géologues « époque quartenaire proprement dite », les fossiles constatent la présence de populations humaines répandues par petits groupes sur une aire de dispersion considérable, notamment dans l'Europe occidentale. En ce qui concerne l'époque tertiaire, même la plus rappro-

(1) DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique*, I, p. 13.

(2) DE MORGAN, *L'humanité préhistorique*, p. 25.

chée de l'époque quaternaire, comme l'époque pliocène, les stations explorées n'avaient pas pu nous faire découvrir, jusqu'en ces derniers temps, des vestiges sûrement révélateurs de la présence de l'homme. Aujourd'hui, pourtant, les silex d'Ipswich sont reconnus par les préhistoriens comme appartenant à l'époque pliocène.

II. Il est avéré que l'état général de civilisation des peuplades dont on a pu découvrir de la sorte la présence était fort rudimentaire. Elles utilisaient surtout, à l'époque matériellement attestée, la pierre et le bois comme outil et comme arme. L'usage des métaux n'apparaît que plus tard et s'est souvent étendu graduellement à l'emploi du cuivre et du bronze d'abord, puis du fer : ce qui a donné lieu à la distinction communément faite des trois âges : âge de la pierre, âge du bronze, âge du fer.

L'âge de la pierre renferme une époque paléolithique qu'on a nommée généralement époque de la pierre taillée, et une époque néolithique qu'on a appelée époque de la pierre polie.

III. C'est vraisemblablement au temps des dernières grandes révolutions du globe, à l'époque où la diversité des climats qui caractérise l'ère moderne s'est substituée à des conditions physiques et biologiques jusque-là remarquablement uniformes, que nous est révélée par la documentation matérielle la présence de l'homme. Et sans doute l'uniformité que nous venons de signaler n'a pas été sans importance quant à la diffusion des populations sur le globe.

Une crise climatologique, qui n'était pas d'ailleurs sans précédent, — puisque les géologues distinguent trois ou quatre révolutions glaciaires d'inégale importance, — une crise survenue au milieu de l'époque paléolithique, nous amène à distinguer dans cette ère trois périodes : la période inférieure, la période moyenne et la période supérieure. Elles ont précisément caractérisé de façon très distincte

l'évolution de l'humanité et ont exercé une influence considérable sur son devenir.

« La préhistoire paléolithique s'étend donc tout entière sur deux versants dont le premier s'achemine vers l'ultime épisode et le second redescend vers nous après le recul définitif des glaces (1). »

§ 1. *Le paléolithique inférieur. L'âge de l'« Elephas antiquus ».*

C'est sous le climat chaud, humide et doux de l'époque paléolithique inférieure qu'ont vraisemblablement vécu et qu'ont pu se disperser les représentants du genre humain dont la présence est attestée à cette époque. Nous ne possédons de cette période que fort peu de documents ostéologiques plus ou moins bien authentiques. Nous ne gardons presque aucune trace d'habitat, les huttes établies le long des cours d'eau n'ayant pu résister aux alluvions. Mais dans le gravier de celles-ci ont été retrouvés des outils nombreux sous la forme de silex taillés.

La faune de cette période, qu'on peut appeler l'âge de l'*Elephas antiquus*, est la faune chaude de l'hippopotame, du rhinocéros Mercki, voisin du rhinocéros de l'Inde et de l'*Elephas antiquus*, presque semblable à l'éléphant de cette même région.

« Disséminées par petits groupes, nous dit Déchelette, les tribus de cette période erraient dans la prairie fertile où la douceur d'un climat très humide, mais tempéré et assez uniforme, entretenait en dehors des zones glaciaires une abondante végétation. » Elles « ne connurent pas les dures conditions climatologiques qui reléguèrent plus tard dans les cavernes les chasseurs de mammoth et les obligèrent à demander aux progrès de leur industrie la conservation d'une existence que les rigueurs du froid semblaient compromettre ».

(1) TH. MAINAGE, *Les Religions de la Préhistoire. L'âge paléolithique*, 1921, p. 18.

Deux types principaux d'activité industrielle s'offrent ici à nous comme étagés sur deux niveaux : le type chelléen (industrie de Chelles) et le type acheuléen (industrie de Saint-Acheul).

« De la vie sociale, intellectuelle et morale de ces ancêtres lointains, de leurs coutumes religieuses, de leurs rites funéraires, si toutefois ils en eurent, nous ignorons tout, dit Déchelette. A bien des égards, nous ne les jugeons que par des observations négatives, trop souvent imputables à notre seule ignorance. Peut-être qu'un passé de l'humanité, plus reculé, mais encore inaccessible ou même à jamais fermé aux investigations de la science s'étend au delà de notre horizon borné ⁽¹⁾. »

§ 2. *Le paléolithique moyen. L'âge du mammoth.*

Mais voici qu'à l'époque qu'on appelle le paléolithique moyen se produisent, en de gigantesques proportions, des phénomènes glaciaires, sous l'empire des précipitations atmosphériques déterminées surtout par les modifications de la surface du globe. Au cœur des massifs montagneux, et surtout dans les hautes altitudes, les glaces se multiplient. Elles couvrent d'immenses zones. Puis elles cheminent, grossies d'érosions, déterminant de nombreuses moraines, déchargeant en aval les accumulations de l'amont.

De vastes régions, dont toute l'Europe septentrionale, deviennent leur proie. Contre les rigueurs d'un climat devenu froid et humide dans des proportions considérables, les hommes du paléolithique moyen cherchent un refuge dans des abris naturels, dans les cavernes, qui deviendront à la fois, pour longtemps, des foyers et des sépultures, et où s'accumulent dans des conditions de conservation moins précaires ce qu'on a pu nommer les archives de la préhistoire et ce qu'on doit appeler à un point de vue moins poétique le remplissage des cavernes.

(1) DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique*, I, p. 62 ss.

C'est l'époque qu'on a appelée l'âge du mammouth. La variation du climat nous est démontrée par la différence des fossiles végétaux et animaux, comparés surtout à la flore et à la faune de nos régions. L'homme quaternaire occupa les cavernes non sans avoir parfois engagé de dangereuses luttes contre les plus redoutables animaux. On connaît des repaires superposés à des foyers humains. Bêtes fauves et chasseurs s'étaient tour à tour succédé dans le même abri.

A l'entrée des grottes et sur les terrasses qui les précèdent s'accumulent peu à peu les déchets de l'industrie des troglodytes, instruments brisés, abandonnés ou égarés, éclats de taille de silex, outils inachevés, percuteurs, etc. De grands feux étaient allumés, soit pour la cuisson des viandes, soit pour écarter les animaux féroces. Les débris de repas, les détritrus de cuisine se mêlaient ainsi aux cendres et aux vestiges industriels; peu à peu le remplissage humain s'amoncelait en couches plus ou moins épaisses. Ces stations nous livrent ainsi, indépendamment de certains ossements humains stratifiés et de quelques vestiges d'intentionnelle sépulture, des documents particulièrement instructifs sur les conditions d'existence de nos ancêtres.

Le type d'activité industrielle de cette période est le mustérien (industrie de Moustier).

Aux prises avec l'ostéologie paléontologique, l'anthropologie physique, dont relève à titre propre la question des races en tant que groupes physiques naturels, nous a signalé la présence en Europe, à l'époque préhistorique, de trois races principales : la belle race cro-magnonne, la race néanderthalienne et la race négroïde. La race néanderthalienne n'est pas, d'ailleurs, homogène dans tous les exemplaires qui tendent à la représenter. Des études ont été faites par nombre d'anthropologues sur les débris découverts, dans le but de résoudre le problème de l'origine de l'être humain. Comme nous l'avons déjà remar-

qué, ces études ont été peu satisfaisantes et sont demeurées souvent contradictoires. Elles ont fait plus de bruit qu'elles n'ont répandu de lumière sur une question dont la solution semble cherchée aujourd'hui par divers savants sur le terrain de l'embryogénie plutôt que sur le terrain de l'anatomie.

On peut, sans doute, reconnaître, comme nous l'avons déjà fait observer, qu'il y a un minimum de développement corporel, spécialement cérébral, en-dessous duquel ne peut fonctionner l'énergie qui est propre à l'homme comme tel. Mais la question de savoir si l'homme a toujours possédé ce minimum est fort distincte du point de savoir si, dans les êtres que nous pouvons à certains égards observer, ce minimum se présente à nous comme existant. Il ne faudrait pas trop s'étonner, sans doute, si l'homme fossile ne nous apportait qu'un contingent limité de lumières sur les problèmes les plus délicats de la mentalité préhistorique. Cependant, à considérer les produits de l'activité humaine qui nous ont été conservés, il paraît difficile de ne pas voir dans ceux qui les ont confectionnés la caractéristique propre à l'être qu'on est convenu d'appeler *homo sapiens*.

Dans son étude sur *L'Homme fossile de la Chapelle-aux-saints* ⁽¹⁾, Boule, après avoir déterminé la capacité du crâne, estime que « par un caractère morphologique de premier ordre, ce type rentre tout à fait dans le groupe humain ». Il reconnaît, d'ailleurs, que l'organisation ou, mieux, la répartition de la substance cérébrale peut avoir une importance autrement décisive que la forme ou le volume absolu du crâne ou même son volume relatif, c'est-à-dire rapporté au volume total de la tête. Et il constate l'extrême difficulté que présente l'étude des crânes fossiles à de multiples points de vue.

(1) BOULE, *L'Homme fossile de la Chapelle-aux-Saints*. Paris, 1913, pp. 190 ss.

§ 3. *Le paléolithique supérieur. L'âge du renne.*

Le paléolithique supérieur est marqué par le développement d'un climat froid mais sec sous lequel se développe la faune des steppes. C'est l'âge qu'on a appelé l'âge du renne, à cause de l'abondance de ce cervidé.

Ce qui donne un attrait particulier à cet âge, ce n'est point le changement d'habitat : le troglodytisme persiste et durera encore longtemps, jusqu'à ce qu'il retourne à l'état sporadique de son point de départ sous le paléolithique inférieur.

C'est d'abord la sériation de l'outillage économique en quatre types gradués : type aurignacien (industrie d'Aurignac); type solutréen (industrie de Solutré); type magdalénien (industrie de la Madeleine); type azilien, plutôt de transition (industrie du Mas d'Azil). Classification à laquelle il ne faut pas attribuer sans doute une rigidité sans souplesse ni tempéraments, mais qui se fonde sur des milliers d'observations concordantes et dont l'échelonnement s'applique solidement à une aire extrêmement étendue (Europe centrale et occidentale).

C'est ensuite, concurremment avec le développement de l'activité industrielle, une étonnante expansion de génie artistique attestée notamment par des figures éburrénées, par des gravures et par des peintures pariétales d'un naturisme souvent très expressif. Constatons cependant que ces œuvres ne constituent guère des « scènes de la vie » où seraient reproduites des images pouvant servir à reconstituer les mœurs archaïques. Les figures sont isolées ou juxtaposées; elles ne sont pas associées. Elles comprennent des effigies de personnages assez rares, des figures de plantes et surtout des figures d'animaux. Le nombre de grottes contenant des peintures pariétales s'élève à une cinquantaine (1). Il était réservé au génie de l'abbé Breuil de faire revivre, parallèlement avec l'évolu-

(1) Voir la liste des grottes ornées, françaises, cantabriques et de l'Espagne méridionale et orientale, dans MAINAGE, *op. cit.*, p. 79.

tion de l'industrie et de la callitechnie des objets ouvrés, les progrès de l'art pictural des grottes se déployant sur ces quatre plans principaux : linéaires, modelés, teintés plates, polychromés (1).

§ 4. *Les coutumes funéraires chez les troglodytes.*

« Dès que les idées religieuses se font jour, écrivait Gabriel de Mortillet dans la première édition du *Préhistorique* (1883), les pratiques funéraires s'introduisent. Eh bien, il n'y a pas de trace de pratiques funéraires dans tous les temps quaternaires. L'homme quaternaire était donc complètement dépourvu du sentiment de religiosité. » En écrivant ces lignes, l'auteur n'entrevoit pas dans quelle mesure l'argument invoqué par lui devait un jour se retourner contre lui.

L'authenticité des coutumes funéraires à l'époque paléolithique était naturellement surbordonnée à l'existence d'une double condition : garantie certaine concernant l'âge et l'intégrité des couches archéologiques, marques non douteuses d'ensevelissement intentionnel. Ces deux conditions se sont avérées comme largement remplies pour nombre de sépultures, et aujourd'hui personne ne met plus en doute la réalité de pratiques funéraires chez les hommes paléolithiques. Quelles en étaient la physionomie et la portée ?

Les préhistoriens relèvent l'établissement de fosses artificielles et des pierres protectrices, l'usage de l'ocre rouge, « la peinture corporelle n'étant pas moins appréciée des primitifs pour la vie d'outre-tombe que pour la vie terrestre (2) », certaines attitudes imprimées aux membres des défunts ensevelis, l'adjonction de parures et de dépôt d'outils. Ils constatent la relation intime de la tombe et du

(1) ABBÉ BREUIL, *Essai sur l'évolution de la Peinture et de la Gravure sur les murailles dans les cavernes ornées de l'âge du Renne*. Congrès de Périgueux, 1907. Voir la bibliographie concernant les mémoires ultérieurs de l'abbé Breuil, dans MAINAGE, p. 85.

(2) DÉCHELETTE, *op. cit.*, p. 381.

foyer. « Comme chez certains peuples sauvages modernes, nous dit Déchelette, les vivants n'étaient point incommodés par le voisinage des cadavres enfouis sous un même linceul de terre ou sous les cendres du foyer. »

En traitant du mânisme, nous avons posé et essayé d'éclaircir les nombreuses questions, si souvent mal comprises, qui se rattachent à la piété d'outre-tombe dans ses rapports avec l'origine du phénomène religieux. L'archéologie préhistorique ne relève point de signes attestant quelque divinisation des morts. Mais elle constate à toute évidence l'existence, chez les hommes paléolithiques, de cette croyance à l'au-delà, que Tylor nous signale de son côté comme « un des éléments principaux et les plus généraux des idées religieuses des races inférieures ». La conjonction des tombes et des foyers, en dépit de certains faits, comme les ligations du cadavre, semble d'ailleurs indiquer que la vénération des morts l'emportait sur la crainte dans les manifestations de la piété d'outre-tombe.

Quant à la condition des morts dans leur vie nouvelle et à leurs rapports éventuels avec quelque divinité, — point qui tend surtout à solidariser d'une manière spéciale la croyance à la vie future avec la religion, — nous pouvons inférer des rites funéraires, tels que l'archéologie préhistorique nous les fait en partie connaître, que la vie de l'au-delà était considérée comme une continuation, analogue à certains égards, de la vie présente, sans que soit affirmée, ni exclue d'ailleurs, l'idée d'une rétribution des mérites par une puissance supérieure à l'homme. Nous avons indiqué, en traitant du mânisme, les multiples conceptions de la vie future en rapport avec la mentalité des populations de culture rudimentaire.

§ 5. *La religion des troglodytes.*

Nous venons de signaler la mesure en laquelle les rites funéraires orientaient les troglodytes vers la religion. Recherchons si les éléments de documentation matérielle

que nous possédons permettent d'attribuer quelque valeur et quelque portée religieuse à l'art quaternaire. A coup sûr, les relations si intimes généralement nouées entre l'art et la religion à toutes les époques de la vie de l'humanité ne sont pas de nature à décourager notre exploration sur ce terrain.

Constatons un premier fait : l'art quaternaire reflète au plus haut point la vie de l'homme chasseur. Les figures d'animaux occupent, avec un succès souvent merveilleux, non seulement la première place, mais une place dominante en quelque sorte sur toute la ligne.

Relevons un deuxième fait : le style de l'art quaternaire, par son caractère et par l'extension si large d'un rayonnement identique, atteste l'existence d'une technique magistrale remarquablement unitaire, excluant l'idée d'abandon au caprice individuel des efforts appliqués à la production artistique.

Voici le troisième fait non moins remarquable que nous devons signaler : les parties ornées des cavernes sont généralement assez reculées, distinctes des foyers où s'épanouit la vie matérielle, obscures dans des conditions contraires aux exigences de l'art décoratif, et elles sont même parfois défendues par des obstacles naturels. Pourquoi l'artiste quaternaire entourait-il ainsi ses chefs-d'œuvre de mystère ? Quel caractère leur attribuait-il, tantôt les étalant à profusion dans les cryptes, tantôt leur donnant des emplacements inattendus ? L'idée de sanctuaire et de culte familial se présente naturellement à l'esprit, et Déchelette, en adoptant cette idée, reconnaît que l'adaptation de l'art à une fin pratique religieuse répond ici à un ensemble de faits particulièrement probants. « Les chasseurs de renne eurent leurs sanctuaires, nous dit-il, et la découverte de ces mystérieuses galeries, démontrant la vaste dispersion, sinon l'universalité de certaines croyances de l'humanité

primitive, comptera parmi les plus belles conquêtes de la préhistoire (1). »

Mais quelles étaient ces croyances ? Poser cette question, c'est demander quelle signification il y a lieu d'attribuer surtout aux images représentées dans les sanctuaires ? Que ces images concernent surtout des animaux chez des groupes sociaux voués exclusivement à la chasse, il n'y a rien en cela, à première vue, qui doive paraître étrange pour qui considère que l'art est le reflet de l'état social. La question d'interprétation n'en reste pas moins pressante et le champ des hypothèses demeure sur ce point largement ouvert. Examinons-les brièvement.

I. Voici l'hypothèse totémiste : Le totémisme a eu trop de vogue pour ne pas essayer de s'annexer un nouveau domaine. Cette tentative ne paraît pas heureuse. L'existence du « complexe totémiste », pour être mise sur pied, supposerait une connaissance de l'organisation sociale des groupes quaternaires à laquelle nous ne pouvons prétendre. Elle implique d'ailleurs une différenciation des totems par groupes qui ne cadre pas avec les faits dont la connaissance est à notre portée.

II. Voici l'hypothèse thériolâtrique : Plus explicable que la première, elle paraît cependant, à son tour, assez peu satisfaisante. Elle est, en effet, difficilement conciliable avec le nombre, la diversité et la qualité des animaux représentés, tels, par exemple, que nous les font connaître les peintures du plafond de la grande salle d'Altimira. Nous y voyons figurer pêle-mêle bison, cheval, cerf, bouquetin, bœuf, sanglier, loup, etc. ; et le nombre d'espèces représentées dans l'ensemble des productions artistiques s'élève à une trentaine. Un naturisme animalesque aussi indistinctement projeté et, cela à titre égal, paraît, à première vue, fort peu vraisemblable. Sans doute l'éventualité d'un culte des animaux par des populations primitives vouées à la chasse n'est pas en soi une hypothèse inadmis-

(1) DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique*, t. I, p. 271.

sible, étant donnés les besoins pour ces populations de chasses heureuses et la mentalité des primitifs portés à considérer les animaux non seulement comme des égaux à bien des égards, mais même comme des mieux doués sous d'autres rapports. Il convient cependant de remarquer que le culte des animaux, partout où il existe, non seulement est spécialisé, mais s'accompagne de marques de respect et d'adoration curieusement significatives. Or, les seuls documents positifs que nous possédions, les fossiles, apparaissent plutôt comme des témoins en sens contraire. On ne retrouve guère dans les foyers paléolithiques, touchant les animaux, que des os longs et des crânes brisés : preuve palpable que les chasseurs paléolithiques se souciaient peu du corps de la bête chassée, qu'ils dépeçaient sur place, se contentant d'emporter quelques membres avec leur chair et les têtes avec la cervelle, comme objets de cuisine dont les débris iront rejoindre les autres amoncellements de détritits à l'entrée des cavernes.

Autre fait patent assez suggestif lorsqu'on parcourt le répertoire de l'art quaternaire ⁽¹⁾ : les attitudes données aux animaux par les artistes paléolithiques, si observateurs et si habiles, ne laissent pas supposer l'ombre de rapports éventuels d'adoration du fidèle à son dieu.

Un autre fait, également attesté d'une manière positive, témoigne, à son tour, du peu de tendance des chasseurs paléolithiques à verser dans la multiplication des divinités : c'est qu'il n'y a pas trace avérée chez eux de déification des éléments astrologiques et météorologiques dont dépendent si vivement les chasses heureuses et sous l'influence desquels les troglodytes devaient particulièrement se trouver.

Au demeurant, il y aurait lieu de préciser ce qu'il faut entendre ici par culte des animaux. Est-ce le culte de la gent animale comme telle dans sa constitution physique ? Serait-ce le culte des images qui la représentent ? Viserait-on le culte des esprits présidant à la vie des diverses espèces

(1) SALOMON REINACH, *Répertoire de l'art quaternaire*.

animalesques, selon le système animiste. Nous avons signalé le défaut grave de ce dernier système, en tant qu'il confond la symbiose universelle avec la spiritualisation universelle de la nature (1). Nous y reviendrons en traitant, dans la partie ethnologique de notre étude, de la mentalité des primitifs.

III. L'hypothèse magiciste paraît, dans une certaine mesure tout au moins, mieux étayée que l'hypothèse thériolâtrique comme explication des peintures pariétales et des autres éléments d'ordre esthétique. Nous avons consacré une étude spéciale aux divers problèmes qui concernent la magie considérée en elle-même et dans ses rapports avec la religion. Et nous avons, notamment à propos de l'harmologie magique, mis en lumière la psychologie de l'image à ce point de vue. L'image est en magie un substitut de la réalité. Une reproduction figurative est dans ces conditions un gage merveilleux de multiplication effective de succès cynégétiques. Une superstition, qu'on peut appeler universelle et particulièrement vivace au sein des mentalités rudimentaires, paraît bien, à ce point de vue, en mesure d'expliquer les peintures pariétales. Et ici le nombre et la diversité des animaux représentés, comme les superpositions de peintures et la stylisation, loin d'infirmes l'explication proposée, lui donnent plutôt une confirmation. Boule nous fait observer, il est vrai, que l'idée magique, au moins comme explication d'ensemble, voit se dresser devant elle une objection : « Le souci de la vérité, de la pureté des lignes, de l'élégance des attitudes dont témoignent les plus anciennes productions ne saurait s'expliquer par de simples pratiques de magie (2). » Mais à cette objection formulée au nom de l'art, Th. Mainage a fait la réponse suivante : « Très vraisemblablement, pour ne pas dire davantage, les artistes paléolithiques ont apporté à l'exécution de leurs peintures et de leurs gra-

(1) Voy. *supra*, p. 244.

(2) BOULE, *Anthropologie*, t. XV, pp. 126 et suiv.

vures des préoccupations d'ordre esthétique. Mais que ces préoccupations d'ordre esthétique aient *remplacé* les autres, il nous est difficile de l'admettre... Le souci purement esthétique s'ajoute *accidentellement*, avec des succès divers, à des tendances dont il ne constitue ni le fond, ni l'essence (1) ».

Le principal reproche qu'on pourrait faire à l'hypothèse magiciste serait peut-être de se hausser à une explication intégrale, exclusive de tout autre facteur.

IV. Devant ces incertitudes, il est permis de se demander si la conception reconnue de sanctuaire et de culte familial ne trouverait pas sa plus directe conclusion, si elle ne donnerait pas aux peintures pariétales une simple et naturelle interprétation en représentant celles-ci comme l'expression d'un sentiment de gratitude pour d'heureux exploits et d'offrande pour les succès à venir, sentiment parfaitement exprimable à un Être divin distinct de la représentation animale.

On l'a souvent et justement remarqué : dans les états primitifs les rapports des hommes et de la divinité sont toujours simples et ils sont loin d'exclure la reconnaissance d'un Être suprême. Il ne s'agit pas ici d'un monothéisme discerné, fondé sur la perception d'une nature divine qui ne serait ni « partageable » ni « participable ». Nous avons montré plus haut que bien des équivoques seraient dissipées en donnant le nom de théarchisme à la plus simple des religions naturelles saisie dans le plus simple des groupements humains. Le théarchisme familial est simplement la conception élémentaire de quelque Être suprême maître de la nature et puissant pour le bien de la famille, bienveillant à qui l'honore et redoutable à qui l'offense.

Deux faits, d'ordre positif, nous frappent ici vivement. Le premier, c'est que la religion des troglodytes apparaît comme remarquablement pure de ces grandes sources

(1) TH. MAINAGE, *op. cit.*, p. 238, note.

d'aberrations religieuses : la divination des morts, la mythologie astrale et le fétichisme, les rares exemplaires de prétendus fétiches pouvant se rattacher à des superstitions non religieuses.

Le deuxième fait, c'est l'existence chez les troglodytes d'un développement de l'esprit artistique qui ne peut aller sans quelque rayonnement correspondant d'intellectualité. Est-ce trop s'aventurer, dans une telle situation, que d'admettre que l'idée d'un Être suprême ne demeure pas étrangère à la mentalité des troglodytes ?

Faisant d'ailleurs au magicisme sa part, nous sommes porté à penser que l'hypothèse d'un théarchisme familial mêlé de pratiques magiques plus ou moins étendues est encore l'hypothèse la plus vraisemblable concernant la religion des chasseurs de renne. Tous les biens que ceux-ci pouvaient chercher dans un culte putatif et indéfini des animaux, et dont fait état la thèse thériolâtrique, ils les trouvaient bien plus complètement et bien mieux dans la combinaison d'une religion familiale adressée à un Être suprême, et de la magie, sans qu'il y ait lieu d'admettre que le troglodyte ait adopté indistinctement vis-à-vis de la gent animale l'attitude du fidèle vis-à-vis de son dieu. Les observations que nous avons faites concernant les rapports de la religion et de la magie indiquent la gamme où peuvent se fixer plus ou moins ces rapports.

Reste, peut-être, à examiner si l'application analogique de l'ethnographie à l'archéologie préhistorique, dont nous allons parler, infirme ou confirme l'hypothèse que nous signalons aux préhistoriens.

§ 6. *L'application analogique de l'ethnographie à l'archéologie préhistorique.*

La limitation si grande de nos moyens de pénétration dans la vie des populations préhistoriques devait naturellement faire surgir l'idée de mettre sur ce terrain l'ethnographie au service de l'archéologie. Une telle ressource

peut, dans certains cas, n'être pas négligeable, mais son emploi n'est pas sans danger et les abus auxquels il peut donner lieu doivent être signalés.

I. Et d'abord, il ne peut s'agir de reconstituer de toutes pièces le monde préhistorique en le recréant à l'image du monde ethnographique. Ce serait là faire, non de la science positive, mais de la poésie subjective, et les archéologues ne pourraient souscrire à une telle compénétration ou, plutôt, à une telle confusion de deux domaines si nettement distincts. Il ne peut être question que de mettre sur quelques points déterminés quelques instruments de précision à tous égards éprouvés au service de découvertes faites par l'archéologie dans des conditions qui peuvent réclamer un supplément autorisé d'élucidation.

II. Même alors qu'il s'agit de services auxiliaires ainsi restreints, il ne faut jamais comparer que ce qui est comparable, c'est-à-dire des états sociaux coïncidant manifestement en ordre d'évolution civilisatrice. Et il ne faut pas oublier que cette évolution est fort diverse non seulement de stade à stade, mais dans un même stade de développement.

III. En ce qui concerne les analogies dont on peut faire état sur des points particuliers, il importe de se rappeler que le fondement de toute application analogique est la parité des cas envisagés et l'identité des facteurs qui peuvent régler leur dynamique.

Il ne peut, à ce dernier point de vue, être question que de tableer sur des facteurs qui ayant produit un résultat déterminé peuvent être considérés à bon escient comme énergétiquement appareillés à produire le même résultat; en d'autres termes, il faut qu'il s'agisse de facteurs de dynamique universels et permanents, tels que ceux qui sont ancrés dans le fond de la nature humaine. Encore convient-il toujours de s'assurer s'il n'y a rien en fait dans aucun des deux cas confrontés qui s'oppose à une application analogique. Alors seulement on peut, ce semble, faire quelque fond sur une telle application.

Dans le cas présent, voici ce que nous pouvons relever : Il est de fait qu'il y a, comme nous l'avons observé, dans la nature humaine étudiée à la lumière de l'expérience générale, de profondes pierres d'attente du phénomène religieux. Il est de fait que chez les populations qui se trouvent à un stade comparable autant que possible au stade des populations préhistoriques, si la construction religieuse édiflée sur ces pierres d'attente est simple et fruste, elle n'exclut nullement la notion d'un Être suprême. Étant donnés, d'une part, le fait avéré que les populations quaternaires n'étaient pas areligieuses, d'autre part, les diverses hypothèses que peut faire naître l'interprétation des peintures pariétales dans l'état actuel de nos connaissances, il paraît prudent de se ranger pour le moment à l'hypothèse archéologiquement la plus vraisemblable et ethnographiquement la mieux confirmée.

Au demeurant il ne faut pas oublier combien le champ d'investigation qui nous est accessible est restreint : car la nuit couvre encore presque complètement la préhistoire de l'Asie, de l'Afrique, même de l'Océanie. Il y a lieu de tenir compte des millénaires sur lesquels s'étend l'âge du Renne, dernier terme du paléolithique, précédé de l'âge du Mammoth et de l'âge plus lointain encore de l'*Elephas antiquus*. Il convient encore d'observer que l'art qui dore de ses reflets la face de l'époque quaternaire apparaît comme un merveilleux éclair entre deux éclipses. C'en est assez à coup sûr pour nous commander la réserve, pour nous engager à ne pas trop généraliser les vues et à laisser ouverte l'éventualité d'éléments différenciels dans la physionomie du phénomène religieux à l'époque dont nous venons d'esquisser quelques traits. C'en est assez en même temps pour nous détourner d'inférer, sans indices positivement suffisants, en vertu d'un évolutionnisme aprioristique, la nécessité du culte des animaux chez les troglodytes.

ART 3. — La période néolithique.

Sous la période néolithique, l'archéologie préhistorique, avec sa documentation matérielle, poursuit à titre principal, sur un théâtre agrandi, son œuvre féconde et lumineuse. Et il convient d'observer que parfois les éléments d'une telle documentation concernant une époque postérieure à l'époque étudiée peuvent projeter sur celle-ci quelque lumière. Déchelette nous fait saisir l'importance de cette ressource en formulant l'observation suivante à propos de l'étude des monuments gallo-romains : « En utilisant ces monuments nous pouvons parfois reconstituer quelques-unes des conceptions de nos ancêtres aux temps protohistoriques et notamment à l'âge du bronze ».

Une autre source importante d'informations, ce sont les survivances coutumières ou pratiques de nature généralement folklorique observables à une époque plus avancée, concernant des mœurs et des institutions qui plongent leurs racines dans un lointain passé. Tenons pour certain que bien des idées et des pratiques dont nous constatons l'existence pour un pays à une époque déterminée sont souvent la reproduction ou le développement de coutumes antérieures et que c'est à une haute antiquité qu'ont été préparées et fécondées ces coutumes. Il convient de ne pas confondre les survivances coutumières dont nous parlons ici avec les récits traditionnels. Ceux-ci se meuvent dans le domaine spéculatif des souvenirs; celles-là appartiennent au domaine pratique des actes et des institutions.

A leur tour d'ailleurs les traditions, les unes historiques, les autres plus ou moins altérées par les mythes et les légendes, peuvent nous servir à évoquer le souvenir, plus ou moins fidèle suivant le caractère de ces documents, d'âges antérieurs à l'état considéré.

L'ethnologie comparée, de son côté, consultée sous les réserves et avec la prudence que nous avons fait connaître, ne laisse pas de nous offrir de nouvelles ressources importantes, de nature à jeter une vraie lumière sur l'existence

archaïque de l'humanité. Et ici encore une observation intéressante doit être faite : Non seulement il nous est donné de constater simplement et directement certains états sociaux où s'épanouit cette existence, mais nous pouvons parfois saisir de curieuses épaves ethnologiques d'âges disparus; nous pouvons évoquer des témoins traditionnels encore vivants de ces âges, des populations refoulées et confinées dans des retraites où elles ont conservé, souvent avec une fidélité remarquable, la physionomie ancestrale.

Nous consacrerons une étude spéciale à la paléontologie linguistique, qui renferme des vestiges extrêmement précieux des âges disparus, de véritables trésors qui peuvent être aujourd'hui explorés avec une méthode sûre.

Signalons enfin les ressources que peuvent nous procurer, à un point de vue rétrospectif, l'histoire proprement dite avec l'archéologie épigraphique. Celle-ci se rattache à l'invention de la graphie et de l'écriture comme prolongements du langage articulé et comme moyens de fixer et de communiquer les souvenirs. Il ne faut pas sans doute accepter les inscriptions et les textes sans les soumettre à une critique sérieuse au point de vue de leur teneur objective et de leur juste interprétation. Mais les négliger serait un fait gravement préjudiciable à une plus ample connaissance de la vérité.

§ 1. *L'aspect général de la période néolithique.*

Au point de vue tellurique, l'oscillation des phénomènes glaciaires s'est opérée dans le sens du recul. Les glaciers se cantonnent à peu près dans les limites actuelles.

Au point de vue du climat, l'adoucissement est considérable. En Europe, un climat tempéré, tout d'abord très humide et favorable à la formation des tourbières, succède au froid sec du quaternaire supérieur.

Au point de vue de la faune, le renne a disparu et s'est

retiré dans les régions boréales. Il est remplacé par le cerf élap, partout abondant dans les vastes forêts dont s'est couvert le sol de la Gaule. Tous les animaux de la période néolithique appartiennent d'ailleurs à la faune actuelle.

Au point de vue racique, alors que les crânes paléolithiques rentraient dans la série dolichocéphale, on relève sous le néolithique un afflux de brachycéphales, avec de nombreuses variétés; mais les théories interprétatives de ce fait demeurent encore fort problématiques.

Au point de vue de l'évolution sociale, l'humanité franchit une étape nouvelle dans l'ordre de la civilisation.

En ce qui concerne les conditions élémentaires de la vie matérielle, le troglodytisme ne disparaît pas d'un coup, sans doute, et ses traces demeureront encore longtemps saisissables. Mais les anciens occupants des cavernes en viendront à réserver de plus en plus à leurs morts ces sombres réduits.

Les habitats extérieurs se groupent. Des fortifications grossières entourent les agglomérations terrestres. Des palafittes ou cités lacustres se construisent.

L'activité économique, profondément tributaire des conditions qui assurent les moyens de subsistance, subit l'influence, à ce point de vue, de la nature des lieux et traduit dans des conditions variables le genre d'efforts propres à donner satisfaction aux exigences essentielles de l'alimentation, du vêtement, de l'habitation et à pourvoir aux besoins secondaires de la vie qui complètent les moyens de subsistance.

Alors que pour l'homme des cavernes, en son état familial dispersé, la vie se trouvait comme absorbée d'une manière uniforme par la cueillette des produits spontanés et par la petite chasse, voici que s'accroissent et se développent des différences fort grandes chez les populations, selon que domine dans leur sein, conformément à la nature des lieux et aux habitudes anciennes ou nouvelle-

ment contractées, l'un ou l'autre des genres d'occupations que voici :

I. *L'industrialisation de la cynégétique* ou transformation de la petite chasse alimentaire familiale en grande chasse consolidée en organisme social, avec sa technique perfectionnée, ses expéditions en groupes, ses entreprises aventureuses, parfois guerrières, et l'organisation de la vie commune concentrée dans un milieu agrandi.

II. *L'utilisation des steppes par le pastorat*. — En vertu des exigences qu'il entraîne, le pastorat est nomade ou semi-nomade, suivant la limitation plus ou moins grande de ses migrations. Mais le pasteur se procure les aliments et la richesse par l'exploitation de son troupeau avec moins de fatigue et plus de sécurité que le chasseur. Il existe d'ailleurs plusieurs catégories de pasteurs : les uns vivent exclusivement du produit de leurs troupeaux ; d'autres échangent une partie de ces produits contre des céréales récoltées dans les contrées voisines ; d'autres encore défrichent une partie de leur territoire afin de produire la partie de céréales nécessaires à leur consommation ⁽¹⁾.

III. *L'exploitation du sol occupé à demeure par l'agriculture et, suivant les régions, l'utilisation des eaux et des forêts*. — L'agriculture est le procédé employé depuis les premiers âges par les populations qui demandent au sol, avec un établissement fixe, l'accroissement de produits que peut déterminer et susciter l'application assidue du travail humain à la terre. Les domaines agricoles se sont souvent constitués en Orient par le défrichement des steppes. Dans le Nord et l'Occident, ces domaines ont été, en bien des cas, conquis sur les forêts. Accompagnant naturellement l'agriculture, la domestication des animaux concourt à féconder cette industrie et à instaurer un régime nettement distinct des procédés sommaires de la cueillette et de la chasse.

(1) LEPLAY, *La Méthode d'observation. Les Ouvriers européens*, I, p. 92.

Au point de vue du genre général de vie, les forestiers se distinguent à leur tour des pasteurs et des agriculteurs. Ils occupent souvent les territoires peu féconds des montagnes, qui ne conviennent pas aux populations agglomérées dans les plaines voisines, et ils sont naturellement portés à échanger avec celles-ci les produits et les ressources de la forêt.

La pêche est l'industrie propre aux populations qui avoisinent la mer et les cours d'eau. Elle comprend deux branches principales d'activité: l'une s'exerce sur le rivage même et peut être une occupation accessoire; l'autre recherche les poissons et les autres animaux marins qui se tiennent habituellement éloignés du littoral. Son instrument essentiel de travail est la barque, sur laquelle le pêcheur se transporte aux divers points de la surface de l'eau exploités par lui et qui devient, d'autre part, un moyen général de transport et de communication.

Parmi les traits généraux qui caractérisent le stade d'évolution humaine que nous étudions, il faut signaler, indépendamment des grands groupements sociaux que nous venons de relever, la formation de nouvelles classes sociales et spécialement de groupes professionnels antérieurement absorbés par l'organisation familiale et appliqués désormais, en ordre de division du travail, à la recherche et à l'utilisation des richesses qui affleurent à la surface du sol ou gîtent en masse dans son fond et peuvent servir, concurremment avec le bois et d'autres éléments semblables, de matière première pour la confection de nombreux objets nécessaires, utiles ou agréables à l'existence.

Parmi les produits qui affleurent à la surface du sol ou gîtent en masse dans son fond, il en est, comme les combustibles minéraux, qui n'ont eu pendant longtemps qu'une utilité médiocre; d'autres, comme les matières servant aux poteries et les alluvions ou minerais métallifères, ont donné lieu, en quelque mesure, à des exploita-

tions plus anciennes où apparaissent notamment comme catégories particulières de travailleurs manuels les mineurs, les potiers, les forgerons, dont l'industrie est à même de s'exercer parallèlement avec d'autres genres de travaux et peut, en se développant, donner à certains groupes sociaux une physionomie spéciale.

Lorsque le sol et le climat concourent à féconder l'activité des travailleurs dans ces diverses sphères et à multiplier les subsistances, les populations, plus amplement pourvues par un travail modéré des choses nécessaires à l'existence, peuvent naturellement consacrer plus de temps à la fabrication d'objets en usage chez les groupes sociaux qui s'étendent et s'enrichissent : outils, armes, ornements de toute espèce. L'industrie manufacturière multiplie ainsi son activité pendant que se développe le système de l'appropriation des biens et que s'exerce le commerce comme branche d'industrie ayant pour objet la conservation, le transport et l'échange des produits de toutes sortes.

La multiplication plus ou moins rapide des populations, combinée avec la tendance des sociétés à l'établissement territorial, — tendance constante et généralement réalisée lorsqu'elle n'est pas contrebalancée par de fortes exigences contraires, — concourt à la formation de deux genres principaux de circonscriptions territoriales : les établissements proprement ruraux et les bourgades de caractère plus aggloméré, comportant d'ailleurs les uns et les autres de nombreuses variantes. La concentration des habitats implique, de son côté, une discipline d'ordre et elle comporte des travaux d'ensemble dont l'ampleur dépassait les forces de l'humanité dispersée. C'est ainsi que commence à se dessiner nettement le double cercle de la vie privée et de la vie publique, la première caractérisée par le développement de l'activité propre des individus et des associations parallèlement au fonctionnement des communautés familiales, la seconde nous mettant en présence d'une

autorité distincte du pouvoir du chef de famille, appelée à procurer dans des conditions nouvelles le bien commun de la vie sociale élargie.

§ 2. *Les constructions mégalithiques.*

Les chasseurs de renne, satisfaits d'abriter sous des grottes et des huttes les foyers et les tombeaux, avaient ignoré, ou peu s'en faut, l'art de construire en pierre. De grands efforts de constructions collectives caractérisent l'âge nouveau. Mais ces constructions se distinguent surtout par leur masse. Entre autres résultats nous devons à ces efforts ces énormes monuments de pierres grossières qu'on appelle les constructions mégalithiques, et dont les types simples sont les dolmens ou blocs bruts couverts ou non couverts de terre, soutenus au-dessus du sol par des supports de même nature (du bas-breton, *dol*, table, et *men*, pierre), et les menhirs ou obélisques bruts (*men*, pierre, *hir*, long). Les comlechs sont des enceintes de pierres et les alignements et avenues se composent de menhirs ou de cromlechs disposés avec une certaine symétrie (1).

« La véritable destination des menhirs », nous dit Déchelette, « demeure problématique ». Le « champ des hypothèses » que peut susciter cette question « semble si vaste, qu'en l'absence de constatations plus précises, on ne saurait encore s'arrêter définitivement à aucune d'elles ». L'auteur ajoute d'ailleurs que « nous confondons à coup sûr ici sous une même dénomination des monuments divers » et qui sont loin d'avoir toujours la même antiquité. Il semble bien, au demeurant, que le problème comporte des solutions multiples. Il est constant que de temps immémorial de grossiers monuments ont été érigés pour commémorer des événements dont on voulait garder

(1) SALOMON REINACH, *Les Monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires. Cultes, mythes et religions*, 2^e édit., 1913, III, p. 364. — DE PANIAGUA, *Les Monuments mégalithiques*, 1912.

le souvenir — faits de guerre ou faits de paix — ou même dans le but de pourvoir à des exigences simplement utilitaires, comme pour marquer des confins de territoires. Il est constant, d'autre part, que la vénération des pierres est une pratique qui remonte à des temps fort anciens. Tout en gardant une sage réserve commandée par le peu de données positives dont nous disposons, Déchelette estime qu'« un caractère religieux — qui n'exclurait nullement d'ailleurs une destination funéraire ou même commémorative — fut attaché dès l'origine aux vrais menhirs ou grandes pierres brutes dressées artificiellement. Les croyances superstitieuses dont on les entoure, les pratiques bizarres dont elles sont l'objet sont sans doute la survivance de quelque consécration originelle ⁽¹⁾ ».

Les constructions dolméniques dont la traînée est immense sont-elles l'imitation et la reproduction de la hutte des peuples primitifs, une grotte artificielle ayant pu servir de foyer et de sépulture? Leur aspect général n'est pas en opposition avec cette suggestion. Ce qui devient avéré en fait, c'est l'affectation funéraire. Les dolmens sont des ossuaires comprenant des sépultures collectives et successives de familles, de tribus. On a renoncé à les considérer comme des autels à sacrifice.

Le mobilier de ces cryptes diffère selon les époques et comprend souvent des dépôts d'âges différents, qui sont loin d'avoir été toujours explorés avec méthode.

En ce qui concerne leur origine première, on pourrait à première vue considérer comme ayant pu surgir spontanément chez les divers peuples la conception d'un abri funéraire composé de simples supports en pierres brutes et d'une dalle de couverture. On pourrait admettre ainsi l'origine autochtone et toute polygénique des dolmens. Mais ici encore lorsqu'on va au fait et qu'on observe l'étroite ressemblance des dolmens sur des points singuliers où l'on ne peut voir une simple rencontre du hasard

(1) DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique*, I, p. 438 ss.

ni un ensemble de faits naturels parallèles, on est amené à attribuer à ces constructions des traits positifs de famille unitaires et à rejeter la thèse de la pure polygénie autochtone.

« L'étude comparative des dolmens asiatiques et européens conduit à des constatations vraiment trop caractéristiques et trop nombreuses pour que la parenté de ces monuments demeure contestable. Aux ressemblances de structure s'ajoutent les similitudes plus typiques des détails : quelques-unes sont particulièrement importantes, notamment la présence des dalles trouées et la disposition des voûtes d'encorbellement. »

C'est dans ces conditions que se pose la question du point de départ. Il serait contraire à toute vraisemblance et même à des faits avérés confirmés par l'histoire des temps postérieurs, de le placer en Occident. On peut constater une influence continue et progressive exercée par l'Orient sur l'Occident depuis une période très reculée des temps ; mais cette influence elle-même, au point de vue spécial qui nous occupe, peut être représentée de deux manières :

La première est celle d'une coutume commune à un groupe de populations humaines, antérieurement à leur séparation, et conservée après la dispersion. Dans ce cas, l'origine serait géographiquement placée en Orient mais n'impliquerait pas, à proprement parler, l'action d'un peuple occidental. Elle impliquerait l'existence d'une souche commune dont le berceau serait l'Orient, qui aurait donné lieu à la formation de civilisations diverses, développées plus ou moins rapidement dans des conditions variables résultant notamment de l'influence générale sur certains faits caractéristiques.

Un autre point de vue consiste à reconnaître qu'à partir de l'époque postpaléolithique où nous nous plaçons, des relations commerciales se sont étendues de proche en proche et ont rapproché l'Europe occidentale et septentrio-

nale des régions de la Méditerranée. Ceci ne veut pas dire que la culture occidentale soit une résultante, une importation orientale, mais signifie simplement que des infiltrations de portée culturelle se sont dès longtemps exercées de l'Orient à l'Occident et ont constitué dans une mesure variée un des facteurs de la civilisation occidentale. Et cela dans des conditions de vitesse acquise marquées tant en ce qui concerne la vie économique que les éléments de culture intellectuelle et les développements de la vie sociale. Dans le cas spécial qui nous occupe, la diffusion de certains procédés funéraires ne se serait pas accomplie par voie d'invasion d'une population par une autre; il suffit pour l'expliquer de se représenter les voies de communication existant de haute antiquité entre l'Orient et l'Occident. Il faut considérer la voie maritime qui suit les côtes africaines à travers Gibraltar, longe les côtes de l'Atlantique, pour gagner les îles Britanniques et la Scandinavie. Comme le remarque Déchelette, cette voie fut connue par des navigateurs innomés avant que les Phéniciens de Gadès l'eussent fréquentée.

§ 3. *L'effacement du mouvement artistique.*

Les conditions nouvelles de la vie, le soin des exploitations agricoles et de l'élevage du bétail disposaient-ils moins les pasteurs et les agriculteurs de cette époque que les chasseurs de la période précédente, aux ouvrages délicats de la sculpture, de la gravure, de la peinture? Le fait est que la puissante efflorescence d'art antérieure ne s'est pas maintenue. Il semble que, sur toute la ligne, la vie nouvelle se soit orientée vers des travaux plus pratiques et plus utilitaires, remarquables par leur masse plutôt que par leur goût artistique.

En ce qui concerne les destinées de l'art durant les périodes qui succèdent à la période néolithique, Déchelette fait les observations suivantes: « A l'âge du bronze comme au néolithique, on cherche en vain quelque survi-

vance des gravures, sculptures et peintures de l'âge du Renne. Avec les chasseurs magdaléniens les traditions artistiques ont disparu sans retour... Privé de toute inspiration, l'art de l'Europe demeura à l'état embryonnaire. Pendant toute la durée des temps protohistoriques, comme à l'époque néolithique, il ne saura, en général, qu'appliquer à l'ornementation industrielle les combinaisons, parfois originales, mais le plus souvent monotones, du décor inorganique, quelques ouvrages de l'art du fer mis à part ⁽¹⁾. L'extrême infériorité de la civilisation occidentale, dans le domaine des arts, comparée à celle des pays d'Orient et des régions égéennes, est un fait tellement frappant qu'il est inutile d'y insister.

§ 4. *Les coutumes funéraires chez les populations néolithiques.*

On peut répartir les sépultures néolithiques dans les cinq catégories suivantes :

1. Sépultures en pleine terre sans enveloppe protectrice des cadavres ;
2. Sépultures sous grottes naturelles ou abris ;
3. Sépultures sous dolmens ou allées couvertes ;
4. Sépultures sous grottes artificielles, rapprochées dans leur édification de la crypte dolménique ;
5. Sépulture à cistes ou coffres de pierre.

Le rite de l'inhumation est général dans l'Europe néolithique. Cependant on rencontre parfois, dès cette époque, l'incinération. On reconnaît dans certaines sépultures les marques d'une dessication ou d'un décharnement artificiel du cadavre avant son ensevelissement définitif.

Les corps sont tantôt allongés ou couchés, tantôt assis, accroupis ou repliés.

Le mobilier consiste habituellement, quel que soit le type de la sépulture, en ornements personnels ou objets

(1) DÉCHELETTE, *Manuel d'Archéologie préhistorique*, t. II, 1^{re} partie, p. 285.

de parure, de même qu'en instruments, armes, outils, vases, dont la variété et l'importance se modifieront naturellement — comme d'ailleurs les autres rites funéraires — sous les influences multiples des âges ultérieurs, sans que leur interprétation générale, au point de vue spécialement religieux, soit bien différente de celle que nous avons antérieurement relevée. Une figurine féminine apparaît près de divers tombeaux, accompagnée çà et là de représentations fétichistes. C'est ce qu'on a appelé l'idole néolithique dont nous aurons à parler bientôt.

Signalons un fait remarquable concernant les premiers temps de l'âge du métal et qui pourrait jeter quelque lumière sur la cohésion de la famille à cette époque reculée. Dans leurs fouilles d'El Arguar, MM. Siret ont trouvé des sépultures en jarres où l'homme et la femme avaient été inhumés ensemble à des dates différentes, le second défunt étant venu rejoindre le premier.

§ 5. *L'évolution religieuse chez les populations néolithiques.*

Peut-on parler d'une religion néolithique? Pour être exact, ne faut-il pas dire plutôt les religions à l'époque néolithique? Il importe, en effet, de considérer non seulement la durée, pendant des millénaires, de la période post-paléolithique, mais le grand fait qui domine toute cette période et qui la marque d'un trait caractéristique: l'évolution de populations ayant mené une vie familiale dispersée et vouée exclusivement à la chasse et à la cueillette, en groupements autonomes plus étendus, plus compacts et fort différents les uns des autres: tels, notamment, les pasteurs nomades et les agriculteurs sédentaires. Et il faut manifestement tenir compte de l'incidence et des répercussions naturelles sur le phénomène religieux d'une transformation si grande du milieu social et des rouages sociaux.

Notre pénurie de renseignements positifs est, d'autre

part, extrême, et nous ne pouvons même plus faire état des solidarités, à certains égards lumineuses, du développement artistique et religieux.

La première règle qui s'impose à nous dans cette situation est de ne pas transformer notre ignorance, ou, si l'on veut, les limites particulièrement restreintes de nos connaissances, en principes de négation.

Et la seconde règle à suivre, après avoir précisé, autant que possible, les faits qui sont à notre portée, est de ne pas transformer en explication unique *ne varietur* ce qui est susceptible de multiples interprétations, sauf à rechercher parmi celles-ci l'explication qui paraît avoir, d'après les ressources actuellement à notre portée, un plus grand degré de plausibilité.

Nous avons signalé comme caractéristique probable du phénomène religieux à l'époque paléolithique un théarchisme familial, mâtiné de pratiques magiques primées et absorbées elles-mêmes, suivant d'aucuns, par une universelle et distincte thériolâtrie.

Nous ne sommes pas en mesure de suivre à la trace le sort du théarchisme familial, et ce n'est qu'après avoir étudié à fond le phénomène religieux à la lumière de la paléontologie linguistique et de l'ethnographie comparée que nous pourrons peut-être projeter indirectement quelque lumière sur ce point. Ce qui paraît avéré sous la période nouvelle, c'est une recrudescence des pratiques magiques et une large contamination par elles du phénomène religieux. Et ce qu'on peut saisir clairement, d'autre part, à supposer que quelque culte des animaux sauvages ait antérieurement existé, c'est que ce culte a dû singulièrement se transfigurer, pour ne pas dire davantage, après la domestication des animaux, c'est-à-dire du jour où l'homme a asservi la bête.

Ce qu'on est amené à constater, en tout cas, en suffisante certitude, c'est, durant l'époque que nous envisageons, une complication plus grande du phénomène reli-

gieux et un fléchissement considérable des croyances et des pratiques religieuses. Voici à cet égard une série de faits qui peuvent donner lieu à des interprétations diverses entre lesquelles nous nous efforcerons de discerner l'opinion la mieux établie.

On sait à quel point, sous le paléolithique, se trouvaient conjoints dans les cavernes les foyers et les tombes. La multiplication des habitats à ciel ouvert et la création de vastes nécropoles séparées pouvaient réclamer des moyens de sauvegarde appropriés à une situation nouvelle. L'apparition, près de ces nécropoles, de grossières figures humaines surmontées d'une hache emmanchée a été d'emblée interprétée par d'aucuns comme double objet d'idolâtrie. Peut-être pourrait-on n'y voir en soi qu'un simple signe manifestatif du respect réclamé pour les dépôts funéraires. Et si l'on se rappelle que sous le paléolithique c'était la femme qui, pendant les expéditions cynégétiques de l'homme, gardait tombes et foyer, on pourrait n'être pas trop surpris de constater que des figurines féminines se trouvent de préférence préposées au gardiennat nouveau. Mais s'il est constant que ces représentations féminines se multiplient dans d'autres conditions, on peut se demander si l'on ne se trouve pas en présence de véritables idoles. Et si les recherches archéologiques nous font découvrir dans d'autres régions, comme par exemple en Crète, ces mêmes figurines féminines avec un sens nettement religieux, il est permis de mettre ces remarquables similitudes en rapport de signification et peut-être d'origine. On peut arriver ainsi à parler avec Déchelette d'une « idole féminine, personnification primitive de la maternité et prototype de ces déesses mères si populaires dans tout le monde antique ⁽¹⁾ ».

Des observations analogues peuvent être faites en ce qui concerne les pierres levées. Leur établissement paraît sans doute se rattacher, comme nous l'avons remarqué, à de

(1) DÉCHELETTE, *op. cit.*, p. 586.

multiples circonstances et il pourrait être aventureux d'affirmer d'une manière générale qu'elles ont été érigées à fin d'adoration. Mais si l'on considère la vénération qui a survécu pour nombre d'entre elles à l'âge néolithique, si l'on remarque que le christianisme n'a pu souvent combattre efficacement cette vénération qu'en surmontant d'une croix l'objet de la superstition populaire, on n'est pas sans titre pour parler du culte de la pierre, sinon dans le sens de litholâtrie physique, du moins dans ce sens que certaines pierres levées, creusées ou sculptées étaient considérées comme l'habitable de quelque agent mystérieux, puissant pour tel bien à obtenir ou pour tel mal à conjurer.

On a renoncé, ce semble, à voir dans les dolmens des autels, des pierres à sacrifice. Mais l'orientation des galeries couvertes a pu être considérée, concurremment avec d'autres indices, dans un milieu social nouveau tel que le milieu agricole, comme signe plus ou moins accentué d'astrolâtrie.

Sans doute il n'est pas toujours facile de discerner si l'adoration s'adresse aux astres eux-mêmes dans leur présence purement physique ou à l'être qui est conçu comme ayant en eux son habitacle. Mais il semble bien qu'à l'époque néolithique, nous nous trouvions en présence d'un système religieux devenu plus complexe et qui, sans impliquer l'élimination du vieux théarchisme familial, s'avance dans la voie d'un polythéisme décentralisateur des attributs et des fonctions de la divinité.

C'est ainsi que nous pouvons voir se dessiner assez nettement, sous la période néolithique, une tendance, qui ira s'accroissant, à quelque divinisation des grandes forces cosmiques du ciel et de la terre, voire des énergies procréatrices humaines, et à la multiplication des déités et de génies indigènes plus ou moins rattachés à des pratiques magiques, cependant que les rouages sociaux, à mesure qu'ils s'éloignent de la famille, offrent de leur côté des

cadres plus nombreux, de caractères tantôt personnels, tantôt locaux, à la multiplication des êtres représentés comme divins.

Nous n'avons pas dessein de traiter ici des religions protohistoriques qui, dans l'Europe occidentale notamment, se présentent à nous, à certains égards, comme le prolongement des religions de l'âge néolithique. Le progrès dans l'histoire des religions est au prix d'une bonne division du travail scientifique. Bornons-nous à rappeler ici, avec Déchelette, que nos connaissances sur les croyances de la Gaule antérieurement au polythéisme anthropomorphique de l'époque romaine demeurent toujours très incomplètes ⁽¹⁾, que la religion, « mêlée à de nombreuses pratiques de magie et de sorcellerie », se caractérise surtout par « l'adoration des forces de la nature » et qu'il ne paraît pas que, sauf complication du monde divin, le fond même des croyances ait sensiblement évolué pendant l'âge du bronze et les premiers âges du fer.

CHAPITRE XI

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX A LA LUMIÈRE DE LA PALÉONTOLOGIE LINGUISTIQUE

Vers la fin de la période néolithique, c'est-à-dire au cours du troisième millénaire avant notre ère, à l'époque où l'âge de la pierre évoluait en l'âge du bronze, un fait s'offre à nous dont l'importance a été capitale au point de vue des destinées de la civilisation et de la religion dans le monde : la grande famille des peuples de langue indo-européenne commençait, après sa réunion en une société commune, le mouvement de dispersion qui devait aboutir à la plus prodigieuse expansion qu'ait connue l'histoire.

C'est à la linguistique comparée que nous devons la résurrection, en quelque mesure, sous nos yeux, de notre vieille patrie aryenne. Avant d'étudier ce grand fait en

(1) DÉCHELETTE, *op. cit.*, t. II, p. 491.

lui-même et dans ses rapports avec la vie religieuse de nos ancêtres, essayons de relever brièvement l'évolution géographique et historique du langage, et signalons, avec le congénérat des langues, les trésors que nous ouvre la paléontologie linguistique.

ART. 1^{er}. — **L'évolution géographique et historique du langage.**
Le congénérat des langues. L'idiome indo-européen.

L'exposé de l'évolution géographique et historique du langage humain est une œuvre immense dont les matériaux s'accumulent constamment. L'inventaire de tous les idiomes parlés sur la surface du globe, dressé par de nombreux pionniers de la linguistique, avec l'esprit positif et méthodique qui distingue la science moderne, nous donne chaque jour une idée plus complète de la variété des moyens employés par l'homme pour arriver à la communication de la pensée. Les fouilles pratiquées de nos jours avec tant de patience et de sagacité dans le passé des langues ont conduit nos savants à d'étonnantes découvertes qui ont renouvelé en quelque sorte la science du langage, et nous permettent de jeter un coup d'œil hardi sur la composition et la construction de langues qui paraissaient perdues pour toujours dans d'impénétrables ténèbres. Et le moment approche sans doute où la science, après avoir accumulé tant de matériaux, pourra sans trop de témérité écrire ce beau livre dont il n'existe encore, ce semble, que des ébauches ou des chapitres : « le génie des langues dans l'espace et dans le temps ».

La question de la parenté ou de la diversité radicale des langues a été souvent agitée. Elle a été souvent tranchée, par ceux qui l'ont traitée, au moyen d'arguments insuffisants devant la science linguistique. Il faut reconnaître qu'elle a été plus souvent encore mal posée et que la méthode pour arriver dans cet ordre à un résultat satisfaisant est demeurée assez flottante.

Remarquons d'abord que le caractère congénère de langues diverses ou de groupes de langues peut présenter deux aspects différents. Il convient, en effet, de ne pas confondre, en matière de parenté linguistique, comme en matière de parenté naturelle, la ligne directe et la ligne collatérale. Nous pouvons les définir en leur appliquant l'article 736 du code civil. La ligne directe est la suite des degrés entre les langues qui descendent l'une de l'autre; la ligne collatérale est la suite des degrés entre les langues qui ne descendent par l'une de l'autre, mais qui descendent d'un ancêtre commun.

La parenté en ligne directe, c'est-à-dire entre descendants et ascendants, est généralement plus facile à établir. Cependant lorsqu'il faut remonter à de nombreux degrés de générations, la généalogie peut devenir obscure et les solutions de continuité peuvent être à craindre.

La parenté en ligne collatérale est de sa nature plus compliquée que la première, car il s'agit de deux idiomes qui ne descendent pas directement l'un de l'autre, mais peuvent seulement se réclamer d'un ancêtre commun, c'est-à-dire d'un état social reculé où les groupes de langues affrontées n'en formaient qu'un et d'où ont surgi leurs ramifications, en d'autres termes un état social où les deux langues étaient communes à un groupe humain et d'où elles ont commencé à diverger. Le caractère congénère de langues diverses ou de divers groupes de langues peut être attesté dans des conditions différentes.

Il peut être inscrit dans l'histoire même des peuples qui parlent ou ont parlé la langue, de telle manière que les faits linguistiques étudiés dans leur évolution ne soient pour ainsi dire que le commentaire de faits historiques avérés.

Il peut être consigné à titre principal dans des phénomènes d'ordre linguistique mis en lumière par la comparaison méthodique des langues. Ces phénomènes peuvent consister dans une accumulation d'éléments communs,

matériels et formels tellement surabondante qu'elle défie toute contradiction. Tel est le cas pour l'immense famille des langues indo-européennes ⁽¹⁾.

L'ensemble des correspondances phonétiques, morphologiques et syntaxiques des langues indo-européennes nous permet ainsi de prendre une idée générale de l'élément originairement commun à ces langues; quant au détail, soit de cet élément, soit de son développement, entre la période d'unité et les formes historiquement attestées de chaque langue, il nous échappe nécessairement dans une large mesure. C'est pourquoi l'objet de la grammaire comparée des langues indo-européennes n'est pas, comme le fait observer Meillet, « la chimérique restitution d'une langue disparue, mais l'examen méthodique des coïncidences entre les langues attestées ».

ART. 2. — **Les trésors de la paléontologie linguistique.**
L'évocation de sociétés disparues.

Il est un trésor où la science peut puiser de nombreuses et très remarquables élucidations : c'est le trésor des langues comparées, qu'on peut appeler, au point de vue que nous voulons surtout relever, la paléontologie linguistique.

Lorsqu'on se représente, en sa vivante réalité, la fonction du langage dans la vie de relation entre les hommes, on saisit dans quelle mesure les langues peuvent nous renseigner sur la mentalité et sur l'état social des populations humaines antérieurement aux faits que peut atteindre la documentation historique proprement dite. La vie des peuples au point de vue matériel, intellectuel, moral, religieux se reflète puissamment dans leur langue et ce n'est pas sans raison qu'on a pu parler, à propos du langage, de psychologie et de sociologie pétrifiées.

A coup sûr ce n'est pas l'usage d'une telle source d'informations qu'il faut ou proscrire ou mépriser, ce sont les

(1) Sur les autres modes de preuve de l'apparement voir notre étude sur *Le Génie des Langues et le Problème de la parenté linguistique*. Louvain, 1924.

abus qu'il faut savoir éviter. Ces abus se sont produits dans une mesure considérable à une époque où la linguistique ne possédait ni tous les matériaux ni la méthode sûre dont elle dispose aujourd'hui. Mais comment contester qu'au point de vue de l'existence de certains peuples, de leurs migrations, de leurs rapports, de leur état social, la linguistique n'ait rendu de signalés services? Comment méconnaître qu'elle ne soit en mesure d'en rendre de plus importants encore? Un des résultats, à coup sûr extrêmement intéressant, auquel peut nous conduire l'étude d'un idiome reconnu commun, c'est l'existence et dans une certaine mesure la physionomie de la communauté qui a parlé cette langue.

Qu'il ait existé une société pour laquelle l'idiome attesté commun ait constitué l'expression commune de la pensée par la parole, et l'organe des communications sociales, c'est un point nettement avéré, parce que l'existence d'un tel groupe social se trouve rattachée à certains faits notoires par un titre irréfragable: celui de condition *sine qua non* de l'explication de ces faits. Il est manifeste que les populations qui ont parlé l'idiome reconnu commun ont vécu à un moment donné dans une communauté sociale sans laquelle ce parler commun, avec le caractère qu'il revêt, serait radicalement inexplicable.

Peut-on reconstituer de toutes pièces cette communauté? Ici encore d'aucuns ont trop cédé à la poussée héroïque de la science de la philologie comparée, et les erreurs palpables dans lesquelles ils ont versé n'ont pas peu contribué à discréditer radicalement leur entreprise. Mais ici aussi ce serait laisser sous le boisseau d'importantes lumières que de se priver des ressources que peut procurer une méthode plus sage et plus sûre appliquée à des matériaux plus solides accumulés de nos jours en plus grand nombre (1).

(1) Voyez ALBERT CARNOY, *Les Indo-Européens*, p. 77 ss. — *Culture et religion des Indo-Européens*. (Conférence de Tilbourg, III^e Semaine d'Ethnologie religieuse, 1922.)

Il importe, au demeurant, de ne pas confondre les conditions du problème concernant le congénérat des langues et celles du problème concernant la communauté sociale que ce congénérat évoque. Ainsi certaines particularités, qui sont d'une importance capitale pour attester le congénérat des langues, n'ont pas la même importance comme signes d'état social. D'autre part, certains faits de vocabulaire qui n'ont, au point de vue de la preuve du congénérat, que peu ou point de valeur en eux-mêmes, peuvent être d'une signification lumineuse considérable au point de vue de la détermination de l'état de civilisation du peuple qui emploie ces termes.

ART. 3. — **Le berceau des Indo-Européens.**

Il y a des problèmes dont on peut tenter de hâter l'élucidation sans prétendre arriver à une parfaite solution. Tel paraît être le problème longtemps débattu et toujours agité qu'on a appelé la question du berceau des Aryas et qu'il serait peut-être plus exact d'appeler la question du centre d'habitat occupé par la communauté aryenne linguistiquement évoquée au moment qui a précédé immédiatement le fractionnement de cette société en communautés séparées.

Pendant longtemps l'Asie centrale a été considérée comme possédant d'ensemble les meilleurs titres à mettre en ligne en vue de la détermination de ce centre d'habitat.

Plus tard a surgi l'hypothèse tendant à substituer à l'Asie l'Europe centrale ou même septentrionale. C'est en Allemagne que le premier auteur de cette hypothèse, l'Anglais Lathan, a reçu les plus puissants encouragements de la part de savants dont quelques-uns n'hésitèrent pas à abandonner un peu brusquement leurs anciennes convictions et à marquer leurs préférences pour des vues qui n'étaient pas sans flatter l'amour-propre national. Et bientôt il devint de mode de regarder le centre de l'Allemagne comme l'antique séjour des Aryas, auxquels on se plut à

donner le nom d'Indo-Germains. Puis ce fut la Scandinavie qui revendiqua l'honneur d'avoir été le point de départ des grandes migrations aryennes. Malheureusement les auteurs de ces thèses novatrices se sont perdus dans des considérations plus spécieuses que probantes ⁽¹⁾.

Plus plausible à coup sûr apparaît la thèse qui, abandonnant l'Europe centrale et septentrionale, place le berceau des Aryas en Russie, au nord de la mer Noire. Cependant, à qui confronte sur toute la ligne et à tous les points de vue cette dernière opinion avec la thèse ancienne, il semble difficile de ne pas reconnaître que cette dernière, dégagée des arguments inconsiderés mis en avant par quelques-uns de ses partisans, garde, somme toute, une assez solide possession d'état.

En une matière si complexe, la méthode à suivre pour jeter un peu plus de lumière sur le problème posé est capitale. Essayons de signaler dans cette voie quelques orientations nécessaires :

I. Il importe de dégager de plus en plus, à la lumière de la paléontologie linguistique, la physionomie de la vieille patrie aryenne, en vue notamment d'y saisir, sans forcer la portée et la valeur probante des découvertes, de nouveaux traits de lumière concernant la détermination exacte du siège patrial. Malheureusement, comme le fait observer Albert Carnoy, la synthèse actuelle n'est qu'un défrichement provisoire très incomplet afin de fournir une base de classement et des directives aux spécialistes ⁽²⁾.

II. En ce qui concerne les divers groupes faisant partie de la famille indo-européenne, il y a lieu de pousser aussi loin que possible, par toute voie de documentation, les recherches tendant à déterminer leur état le plus proche de la situation qui a précédé la séparation ⁽³⁾.

III. Les observations d'ordre géographique dans le sens

(1) FELST, *Indo-Germanen und Germanen*. — ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 69.

(2) ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 82.

(3) Voir sur ce point MERINGER, *Wörter und Saken*, 1909.

large de ce mot sont naturellement d'une portée de premier ordre à de multiples points de vue, en ce sens notamment que le centre d'habitat doit géographiquement répondre aux conditions expédientes non seulement pour que l'expansion aryenne ait pu se produire, mais pour qu'elle ait été en mesure de rayonner dans la double voie fondamentale où s'est exercée son évolution.

IV. A mesure que les courants et les procédés migrants — ainsi que les causes générales et spéciales qui ont pu les déterminer — nous seront mieux connus, à mesure que se perfectionneront la stratigraphie ethnologique et la connaissance des rapports ayant existé, au temps archaïque, entre des groupements humains que notre ignorance est portée à isoler, nous trouverons sans doute dans cette documentation nouvelle d'importants auxiliaires d'éclaircissement. Il faut, en tout cas, se garder de conclure de la série secondaire des migrations historiques de certains peuples indo-européens à la direction des migrations primordiales.

V. Il ne paraît pas qu'on puisse faire grand état, pour une solution décisive, des trouvailles de l'anthropologie physique. Constatant l'existence chez les peuples qui constituent la famille aryenne, de deux types anthropologiques distincts, — le type dolichocéphale et le type brachycéphale, — d'aucuns ont posé en thèse que le premier type, flanqué de quelques autres indices, représente seul l'Arya primitif. Au milieu des variétés physiques manifestées par les divers rameaux de la famille aryenne, il n'est guère possible de préconiser ici un type déterminé comme caractéristique et primitif à l'exclusion de tous les autres. Les Indo-Européens étaient probablement de race mêlée et se rangeaient sans doute parmi les brachycéphales. Et tout indique que leurs ancêtres se rattachaient plutôt aux hommes de l'Asie centrale qu'aux autochtones européens du nord ou du sud (1).

(1) ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 77.

VI. Le caractère si imparfait des ressources dont nous disposons ne nous permet pas, sur cette question, de faire abstraction des indices résultant de la documentation traditionnelle. Il convient seulement de s'attacher à faire la part du mythisme pur et celle des indications parfois précieuses que peuvent renfermer sur certains points d'archaïques traditions.

**ART. 4. — L'aspect général de la vieille patrie aryenne. Le climat.
La vie économique.**

En ne gardant par devers nous que les mots du vieux stock aryen discernés dans leur signification g nueine; en ne relevant de l'époque ultérieure que les éléments manifestatifs d'un état archa ique de survivance; en faisant fruit, dans des limites scientifiquement restreintes, des acquisition stables de l'ethnographie comparée, nous pouvons saisir certains traits saillants de l'aspect général de la vieille patrie aryenne.

Et d'abord, au point de vue du climat, l'année se divisait en trois saisons : l'hiver, désigné par un mot qui veut dire « neige »; le printemps qui avait un terme signifiant probablement « l'humide »; l'été représenté par un mot signifiant « la chaleur » ou le « brûlant ». Aucun mot ne désigne l'automne, transition vers l'hiver. Et ces constatations ne sont peut-être pas sans importance pour nous aider à discerner l'antique habitat de la communauté aryenne.

En ce qui concerne la vie économique, sans attribuer à la communauté aryenne une physionomie unique sur toute la ligne, soit au point de vue pastoral, soit dans l'ordre de la culture de la terre, on doit reconnaître que les premiers commencements de l'agriculture et de la domestication des animaux remontent au delà de l'époque de la dispersion définitive de cette communauté. On relève comme appartenant au fonds de la langue commune des termes relatifs à l'agriculture, des noms de céréales culti-

vées, et ce fait s'accorde avec l'existence d'une racine signifiant « labourer ». Ce dernier terme, l'indo-iranien ne le possède pourtant pas, sans doute, nous dit Meillet, parce que « les tribus qui parlaient des langues indo-iraniennes l'ont perdu à la suite d'une période transitoire de vie nomade ».

Des noms d'animaux, les uns s'appliquent à des animaux domestiques, tels que le mouton, le bœuf, le cheval, le chien; d'autres concernent des animaux sauvages, comme le loup.

Parmi les termes qui semblent appartenir encore au fonds de la langue commune, citons les vocables signifiants: « conduire un char », « ramer », « moudre avec la pierre à broyer », « coudre », « filer », « tisser », « construire », dans le sens de donner une forme à la terre ou de charpenter, et dans le sens de fabriquer, de confectionner toutes sortes d'objets.

Les Indo-Européens pratiquaient l'industrie de la poterie (1).

On est frappé du nombre de mots qui désignent à la fois une maison ou une caverne. Il est certain que la grotte naturelle n'était pas pour les Aryens l'habitation normale. Mais les cavernes offraient un abri si naturel qu'à toutes les époques on y a eu recours.

Les maisons étaient de forme ronde dans l'ancienne Belgique, mais la maison indo-européenne la plus typique était de forme rectangulaire. Elle avait un toit haut et incliné. Le mot qui veut dire « hutte » signifie aussi « pente ».

Nous possédons actuellement d'assez nombreux indices concernant la flore, la faune, la nourriture, le vêtement, les armes, les moyens de transport et de commerce chez les Aryens (2).

Le système de numération tel qu'il résulte des termes

(1) ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 105. — (2) *Id.*, *ibid.*, p. 112 ss.

appartenant au fonds de la langue est assez sommaire. Cependant il y avait des mots pour désigner non seulement « cent », mais « mille ».

ART. 5. — **La vie sociale dans la communauté indo-européenne.**

Portons notre attention sur les formes organiques de la vie des hommes en société. Nous voyons surgir dans la communauté aryenne le premier foyer de vie sociale, la famille régulièrement instaurée par l'institution du mariage et accusant sa fermeté dans les termes qui marquent les degrés de parenté. La similitude est si remarquable entre les cérémonies du mariage chez les peuples de langue indo-européenne, qu'elle nous autorise à considérer ces cérémonies comme se rattachant à l'époque de l'indivision.

La communauté organisée nous met en présence non seulement du mariage instauré, mais de la monogamie. L'origine orientale de la polygamie des Hindous, des Iraniens, n'est pas douteuse, et l'institution polygamique chez quelques autres peuples, de même que la possession de plusieurs femmes par quelques puissants, apparaît comme un fait isolé.

Le patrigénat avec exogamie était à la base de l'organisation familiale. Meillet fait les observations topiques suivantes : « Tous les degrés de parenté immédiate dans la famille de l'homme sont désignés par des termes précis dont les principaux appartiennent à un même thème ». « Pour la famille de la femme, ajoute-t-il, tout est vague et incertain : les sens divergent d'une langue à l'autre et les formes varient » (1).

Le mari était désigné par un mot qui signifie « maître ». Tenue à l'écart de l'existence du chef de famille, la femme avait pour tâche d'élever les enfants, d'entretenir la maison et de cultiver les champs. Mais dans son cercle propre d'action, elle jouissait d'une grande autorité.

Le pouvoir des parents sur les enfants était absolu, comme celui du mari sur la femme.

(1) MEILLET, *op cit.*, p. 378.

Comme extension de la famille, on peut constater l'existence de communautés fondées sur quelque solidarité d'apparement, comme la gens et le clan, et une unité plus large, la tribu, fondée sur quelque solidarité de défense ou d'expédition. Un chef de troupe se trouvait à la tête de ces groupes en temps de guerre et gardait quelque autorité en temps de paix. « Les Indo-Européens employaient pour ce genre de roitelets le mot d'où est sorti « rājan » en sanscrit, « rex » en latin, « rix » en celtique. Ils étaient choisis par le peuple. Dans certains cas on remarquait une tendance à élire ces chefs dans la même famille. C'était une transition vers la monarchie héréditaire. Les francs en étaient à ce stade. Les anciens de la tribu formaient le « conseil » et l'autorité principale en temps de paix. Dans les grandes occasions, on convoquait le peuple tout entier (1) ».

ART. 6. — **La vie morale et juridique dans la communauté indo-européenne.**

En ce qui concerne la psychologie du bien, Pictet, si hardi souvent dans ses interprétations, reconnaît que « la plus grande diversité règne dans les langues aryennes pour exprimer les notions du bien et du mal; et cela s'explique par le fait que ces notions se rattachent à des idées très différentes les unes des autres et la plupart sans rapport direct vers le sentiment moral ». Recherchant ensuite si l'on peut revendiquer pour l'ancienne langue quelque terme qui nous révèle les idées morales attachées au bien et au mal: « Je n'en connais, nous dit-il, à dire le vrai, qu'un seul exemple suffisamment sûr, mais assez caractéristique, parce qu'il montre que les anciens Aryas considéraient le mal comme une souillure, ce qui ne peut s'entendre qu'au moral (2) ».

On sait le rôle considérable rempli dans les mœurs primitives par les déterminations de *pur* et d'*impur*, soit

(1) ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 151.

(2) ADOLPHE PICTET, *Les Origines indo-européennes*, p. 299.

qu'il s'agisse de notions en rapport avec les lumières élémentaires de la conscience naturelle, soit qu'il s'agisse de conceptions simplement positives surajoutées, à des titres divers, aux premières.

Une observation même superficielle de l'état de tous les peuples de culture rudimentaire nous fait saisir à quel point leur existence est comme enveloppée d'un réseau de coutumes dont les unes semblent jaillir en quelque sorte du cœur des hommes comme loi non écrite enseignée par la nature même, dont les autres puisent dans la pratique ancestrale et dans l'habitude leur principal titre à l'observance.

Si des cadres de la vie sociale, que nous avons décrits, nous passons à la réglementation des rapports sociaux, voici les faits saillants que nous constatons :

Les normes de la vie morale et juridique ne paraissent pas dépasser l'ordre des relations familiales, claniques et tribales. On peut constater pourtant que cette situation n'est pas inconciliable avec la pratique de la loi de l'hospitalité, fondée sans doute moins sur la reconnaissance d'un devoir général envers tous les hommes que sur l'attrait naturel exercé par la similitude de nature, sur l'intérêt du mutuel commerce et sur quelque entrevision de l'avantage pour chacun, dans une existence semée de tant d'insécurité, d'accorder à autrui une protection dont lui-même peut avoir, à son tour, besoin. Le bon accueil des étrangers se rencontre en une certaine mesure chez des peuples très primitifs et ne suppose pas nécessairement un haut degré de développement moral. Que l'étranger qui s'approche du foyer en demandant secours et protection soit inviolable, c'est là dans les groupes indo-européens une pratique générale qui semble bien héritée des temps primordiaux. Sans doute, nous fait observer Hirt, on peut citer des faits contraires, mais il est difficile d'y voir une survivance d'un passé primitif. Il semble plutôt que l'animosité contre l'étranger soit d'apparition plus

récente et comme de seconde intention, et qu'elle naisse à la suite de circonstances spéciales de nature à inspirer la défiance ou à la suite d'abus destructeurs des naturelles tendances hospitalières. « La culture préhistorique de l'Europe n'est pas concevable sans une hospitalité fortement développée. Pas n'est besoin de voir particulièrement dans l'accueil hospitalier quelque haut degré d'évolution morale, car ce procédé se retrouve aussi chez les peuples inférieurs, encore qu'il ne soit pas aussi fortement développé. En tout cas tout commerce — et nous ne pouvons douter de son existence — suppose l'hospitalité » (1). La coutume de l'hospitalité peut donc être considérée comme la première loi qui, avec des alternatives diverses, brise le cercle étroit des rapports familiaux, claniques et tribaux, pour s'étendre à d'autres humains que les membres de ces premières formations sociales.

Dans l'ordre des rapports de famille, de clan et de tribu, comme institution primordiale liée au devoir fondamental d'assistance et de protection, nous rencontrons l'institution de la vengeance du sang et celle des compositions qui peuvent tempérer à certains égards les rigueurs de cette vengeance. C'est une forme élémentaire du mutuel droit pénal, appropriée au respect de la vie à une époque où les attentats contre celle-ci pouvaient facilement se donner carrière et exigeaient une énergique répression.

A côté des institutions assurant ainsi le respect de la vie tout au moins dans un ordre déterminé de relations, il faut citer comme institutions également primordiales celles qui consacrent dans le même ordre le respect de la propriété. Nous aurons à examiner, sous ses aspects fondamentaux, la question des formes primitives de l'appropriation des biens. La consécration de la propriété apparaît reconnue dans la défense naturelle et universelle du vol, défense dont nous pouvons relever des traces dans les

(1) HIRT, *Die Indo-Germanen*, II, p. 524 ss.

expressions qui visent cette prohibition au sein des différentes langues.

A la prescription archaïque . « tu ne voleras pas », on peut ajouter la prescription également archaïque: « tu ne mentiras pas ». « Bien des choses que nous rencontrons dans les temps historiques, dit justement Hirt, sont l'héritage d'une période plus ancienne de la communauté ⁽¹⁾. » Il en est ainsi de l'affirmation solennelle de la vérité par le serment. « Les expressions qui signifient « serment » et « prêter serment », nous fait observer l'auteur que nous venons de citer, remontent jusqu'à la langue indo-germanique primitive. On engageait un bien au risque de le perdre dans le cas où l'on n'aurait pas dit la vérité, ou bien on faisait appel à la divinité pour venger le mensonge. » Commencement de procédure judiciaire qui trouve son complément dans le jugement de Dieu ou ordalie « que nous rencontrons partout comme un vieil héritage ». Ceci tient à la question de la religion dans la communauté aryenne. Nous croyons pouvoir l'aborder, maintenant que nous avons signalé quelques traits fondamentaux de la vie morale et juridique au sein de cette communauté.

ART. 7. — **La vie religieuse dans la communauté aryenne.**

Deux opinions extrêmes semblent devoir être ici écartées. L'une s'évertue à composer une image idyllique de l'antique communauté aryenne et de sa religion. L'autre ramène tout, en fait de religion dans cette communauté, à une pure adoration des forces de la nature et à une grossière magie.

En réalité, la religion aryenne, d'après des témoignages qui paraissent irrécusables, se présente à nous comme occupant, dans l'ordre des conceptions et des pratiques, un niveau remarquablement élevé, encore qu'elle soit mêlée d'éléments fort défectueux.

(1) HIRT, *Die Indazumannen*, II, p. 530.

§ 1. *L'Être suprême. Le Dieu Père.*

Il y a une notion de l'Être divin considéré en fonction de l'ordre cosmique universel comme maître du monde et comme père des hommes : cette notion, au témoignage de la linguistique, n'est pas étrangère à la religion de la communauté aryenne. La linguistique, en effet, constate dans les langues congénères une remarquable concordance du nom donné à l'Être suprême considéré sous cet aspect fondamental. Témoin l'expression sanscrite « Dyâuspitar » le nom grec « Zeus pater », le nom latin « Jupiter », le nom illyrien « Deipaturos », etc. Le rapprochement est frappant et irréprochable. Hirt lui-même, après l'avoir qualifié tel, et tout en reconnaissant les difficultés grandes du problème à résoudre en cette matière, déclare qu'il est injuste d'équivoquer ou de murmurer sur ce point ⁽¹⁾.

La fidélité avec laquelle ce nom s'est conservé atteste à suffisance que la personnalité de l'Être dont la notion est évoquée de la sorte était remarquablement caractérisée avant la dispersion de la communauté aryenne.

La diversité des noms des déités que l'on rencontre d'autre part, soit au sein d'une même branche de la famille aryenne, soit dans les multiples branches de cette famille, n'est nullement inconciliable avec la constatation que nous venons de faire et avec les conséquences qui en résultent. On peut observer, en effet, que chez les peuples de culture rudimentaire, ces dénominations diverses — qui sont loin d'ailleurs d'avoir toujours le même caractère et d'impliquer une multiplication effective d'êtres divins — n'empêchent pas la reconnaissance d'une divinité suprême ayant les caractères que nous avons notés. Ces divergences ne font, au contraire, que rendre plus frappante la persistance générale du fait signalé, en le mettant ce fait dans un nouvel et plein relief.

Les observations d'ordre philologique auxquelles ont

(1) HIRT, *Die Indo-Germanen*, § 18.

donné lieu quelques-uns des termes rappelés, loin d'infirmes ce point capital, tournent à sa confirmation. Que le terme « dyâus » en sanscrit présente originairement la signification de « brillant », cela n'implique nullement que ce terme n'ait désigné que les phénomènes célestes en eux-mêmes. Mais cela explique fort bien comment, en harmonie avec un procédé de sémantique particulièrement fréquent, ce terme a pu être appliqué au Ciel et au Dieu suprême. La représentation de ce Dieu est simplement exprimée par un de ses aspects les plus saillants, « le brillant », celui qui brille par excellence, « celui de la lumière », ou encore « celui du Ciel ». Et l'on peut observer précisément que ce même genre de traduction nominale est fréquent chez les primitifs, parce qu'il n'éveille rien que de naturel et d'élémentaire. On en trouve de nombreux exemples dans la religion des populations de culture rudimentaire actuellement existantes. Remarquons d'ailleurs que chez les Hindous, Dyâus, « Ciel », est aussi Divo Asura, « le Seigneur du Ciel ».

Il importe de ne pas oublier, au demeurant, que dans la synthèse nominale se trouve englobé l'élément « pitar » avec la double signification de maître et de père: fait où se reflètent très vivement ces deux attributs caractéristiques de l'auteur de toutes choses : la paternité et la seigneurie.

En scrutant la sémantique des noms divins et la morphologie divine, on peut montrer comment un même être divin peut être représenté par des termes divers mettant en relief par une épithète significative tel ou tel de ses attributs. Il est particulièrement intéressant d'observer, à ce point de vue, comment dans la grande famille européenne l'Être suprême revêt les traits suivants:

Le dieu brillant de lumière;

Le dieu qui enveloppe le monde par le firmament;

Le dieu qui trône sur les plus hauts sommets terrestres,

sur les montagnes, d'où il envoie l'éclair, les orages et la pluie;

Le dieu des eaux, des forêts et spécialement du chêne;

Le dieu de l'ordre cosmique, qui préside à l'univers, meut les astres, produit les saisons et tous les grands phénomènes naturels;

Le dieu de l'ordre moral, qui sait tout, qui est le sévère gardien de la moralité, de la justice, de la foi jurée et de l'amitié;

Le dieu dispensateur souverain des biens qu'on peut attendre d'un père bon et généreux;

Le dieu conducteur des peuples dans la paix et en temps de guerre.

Touchant ces deux derniers attributs, Schröder ⁽¹⁾ nous fait remarquer que l'Être suprême s'est développé surtout sous le premier aspect en Orient et sous le second en Occident. Ces deux aspects n'offrent d'ailleurs rien d'inconciliable, car si le Dieu suprême est bon et généreux, il demeure un vengeur terrible du mal perpétré, et s'il est le dieu de la force éclatant dans les batailles comme dans les orages, il déploie sa puissance non comme pur destructeur mais comme justicier.

On peut reconnaître sans doute encore, au point de vue morphologique proprement dit, c'est-à-dire de la forme sous laquelle est représenté l'Être divin, — point de vue qui ne se confond pas avec celui des attributs divins, c'est-à-dire des propriétés reconnues de la divinité, soit en connexion avec cette forme, soit indépendamment d'elle, — que le génie des divers peuples de la famille indo-germanique s'est manifesté dans des conditions différentes; que, par exemple, l'art grec, en sa merveilleuse plasticité, s'est montré supérieur aux figures mal dessinées souvent des Romains et d'autres nations.

Il faut, d'autre part, se garder de confondre avec les attributs divins les oripeaux dont l'activité mythogène

(1) SCHRÖDER, *Aryan Religim*, I, pp. 562 ss.

s'est plu à affubler l'Être divin et généralement tous les participants de la nature divine dans les récits de croyance populaire concernant notamment l'origine des choses et autres problèmes analogues.

Ce qu'il y a lieu d'observer, en tout cas, c'est que si dans la religion aryenne la séparation entre l'élément divin et les phénomènes où se manifeste la puissance divine paraît moins vive que dans certaines autres religions, comme, par exemple, dans la religion sémitique, la divinité n'en demeure pas moins indépendante des phénomènes où s'actualise son activité.

§ 2. *Le monde divin. Les Êtres participants de la dignité divine.*

La religion aryenne n'exclut pas la participation à la dignité divine d'autres êtres que l'Être suprême, le Dieu Père. Il faut considérer comme faisant partie du système religieux de la communauté indo-européenne de multiples participants de la divinité, des déités dont l'existence est associée à celle du Dieu suprême, suivant des représentations de forme plus ou moins réalistes, en des sphères plus ou moins étendues et dans des conditions diverses.

Ces déités investies d'attributs et de fonctions variables, dont les fortunes peuvent varier aussi, et où nous voyons alterner les sexes, donnent au système des éléments constitutifs du monde divin dans la communauté aryenne le caractère d'une mobile hiérarchie au sommet de laquelle apparaît le « Père des hommes et des dieux », *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*.

A ce point de vue on constate comme phénomène très général remontant à l'époque de la communauté le culte des grandes puissances lointaines: du soleil, de la lune, comme aussi de l'aurore, dont la gracieuse figure, distincte de celle du soleil, annonce le réveil de la nature, sourit aux hommes et traverse l'horizon sur un char étincelant. La morphologie du soleil est particulièrement curieuse à

observer : c'est un œil rayonnant, un bouclier, une pomme d'or, une roue de feu, une cavale blanche, un char tiré par des coursiers ailés, un bateau voguant sur la mer céleste. La lune, de son côté, apparaît, entre autres représentation, comme un vase rempli d'une boisson sacrée, d'un breuvage de vie et de fécondité.

Il y a, d'autre part, le culte des puissances plus rapprochées de nous, comme la terre mère et l'eau fécondante.

Un même élément, considéré sous divers aspects, peut être à son tour l'objet de cultes divers : tel le feu, qui a trois formes principales : le feu du ciel (éclair, soleil), le feu des eaux (éclair), le feu de la terre (foyer). Le vent, à la fois voyageur, capricieux et inspirateur, joue de son côté un rôle varié souvent trop peu remarqué.

Certains phénomènes célestes — comme le tonnerre, — des phénomènes humains — comme la guerre, — tantôt demeurent concentrés dans la main du Dieu suprême, tantôt sont décentralisés en quelque sorte dans le chef d'une déité spéciale occupant un rang plus ou moins élevé.

La personnalité du Dieu suprême peut en fait s'éclipser plus ou moins au bénéfice d'entités divines possédant des fonctions ou des attributs particulièrement appréciés par les hommes dans telle situation ou telle condition.

Quant au fétichisme proprement dit, Hirt reconnaît qu'il ne joue pour ainsi dire aucun rôle dans la religion de la communauté aryenne ⁽¹⁾.

De son côté, Edw. Meyer nous fait justement remarquer qu'il ne faut pas s'étonner si la religion aryenne présente à l'époque antique une physionomie polythéiste moins exubérante qu'ultérieurement. « La religion ne se développe en constructions compliquées qu'avec le développement de la culture ». Il ne faut donc pas considérer comme un pur accident le fait que nous ne pouvons reconnaître que relativement peu de divinités dans les temps aryens.

Nous trouvons d'ailleurs une précieuse confirmation de

(1) HIRT, *Die Indo-Germanen*, II, p. 521.

l'exactitude de l'image que nous acquérons de la religion aryenne dans la concordance de cette image avec les peintures anciennes concernant la religion des Scythes (Hérodote, IV, 59), des Germains (César, VI, 21), des Slaves (Procope, Goth. III, 14, 22 ff.). Il convient seulement de tenir compte des imperfections de description pouvant résulter de la mentalité religieuse des auteurs et des conditions dans lesquelles ils ont écrit.

§ 3. *Le monde des mânes.*

La croyance à l'existence d'une autre vie est générale chez les Indo-Européens, et la communauté des rites funéraires est non moins générale chez eux. Nous pouvons arriver ainsi à reconstituer ces cérémonies dans des conditions analogues à la reconstitution des cérémonies concernant le mariage. Insistons un instant sur ce point en raison de ses rapports avec le phénomène religieux.

Aussitôt rendu le dernier soupir du trépassé, une petite ouverture était pratiquée dans le mur en vue de permettre à l'âme de s'échapper ⁽¹⁾. Le cadavre était exposé vêtu, les pieds tournés vers le seuil. Alors commençaient les « déplorations » de la famille et des voisins, avec interpellations au défunt. Le corps était transporté le troisième jour au lieu de l'ensevelissement. Cette dernière cérémonie était suivie d'ablutions et du repas funèbre, auquel était souvent censé participer le défunt. Quelques jours après, nouvelles agapes au tombeau avec invitation itérative au mort d'y assister. La tombe avait d'ailleurs été munie d'objets ayant appartenu au trépassé et dont on croyait qu'il pouvait avoir besoin dans l'au-delà. Il est avéré que, dans bien des cas, on ensevelissait avec le défunt sa femme, ses esclaves ou ses chiens. Si l'arrivée des fils dans la famille était ardemment souhaitée, c'est que seul un fils légitime pouvait accomplir heureusement les cérémonies

(1) SCHRÖDER, *Indo-Germanen*, p. 103. *Sprachvergleichung Urgeschichte*, pp. 425-430. — ALBERT CARNOY, *op. cit.*, pp. 222 ss.

nécessaires au repos des ancêtres, c'est-à-dire du père, du grand-père et du bisaïeul. Un culte spécial pouvait être réservé au fondateur d'une famille, d'une cité, à des héros célèbres ayant existé ou mythiquement évoqués.

Quant au sort général des trépassés, pendant que les superstitions populaires admettaient certaines réincarnations, deux types de représentations, parfois assez emmêlés, se partageaient les croyances des Indo-Européens. Généralement les ombres des trépassés étaient considérées comme menant sous terre une vie sombre et diminuée. Mais, il y avait une sorte d'aristocratie des morts, qui, transportés dans le Ciel, pouvaient y passer, en des prairies verdoyantes et de magnifiques palais, une existence idéalisée. « Bien que dans l'opposition entre ces séjours de joie et le sombre royaume des morts se trouve le germe d'un paradis et d'un enfer, l'idée d'une rétribution ne se montre que fort imparfaitement à travers ces conceptions, sauf chez les Iraniens (1). »

§ 4. *Le monde des génies. — Le destin.*

Sans essayer d'entrer dans des détails qui dépasseraient trop la sphère des inférences d'ordre linguistique, constatons qu'on peut considérer encore comme se rattachant au fonds de la religion aryenne avant la dispersion, la conception de génies dispensateurs de faveurs surhumaines, en rapport avec de nombreux offices nécessaires ou utiles à la vie; génies qui peuvent, dans certains cas, s'élever à une fortune extraordinaire, supérieure au rang subalterne de leur origine, par suite de l'importance et de la popularité, de la protection ou de l'assistance procurées par eux à tel ou tel groupe de population.

Il y a aussi la conception, à côté de génies du bien, de génies du mal dont les agissements sont aussi divers que pernicious et dont l'origine se perd dans les légendes. C'est surtout dans l'Iran que cette conception se trouve

(1) ALBERT CARNOY, *op. cit.*, p. 230.

accentuée et est même placée par l'activité mythogène au début de l'origine des choses.

Il existe enfin une conception du destin comme présidant à la bonne ou à la mauvaise fortune des hommes, destin aux décrets duquel les dieux eux-mêmes ne parviennent pas complètement à échapper.

§ 5. *Le culte, la magie, les sacrifices humains.*

La prière, les offrandes, les sacrifices sont des formes très antiques du culte extérieur mises en œuvre par le père de famille au foyer domestique; elles s'étendent aux sphères plus vastes de la vie sociale, où elles se trouvent liées à des organes attitrés pour l'accomplissement de la fonction cultuelle.

Il ne pouvait être question de temples à ces époques reculées, mais il y avait des endroits particulièrement affectés aux offrandes et aux sacrifices. L'étymologie des mots employés plus tard pour désigner les sanctuaires (espace réservé, enclos, bosquet sacré, etc.) rappelle assez exactement la situation ancienne. Il y avait aussi des fêtes religieuses, encore qu'il ne soit pas toujours également facile de les reconnaître au sein des solennités nombreuses que l'on rencontre chez les divers peuples.

Les pratiques magiques étaient nombreuses chez les Indo-Européens. Sur divers points, très distants, de l'expansion aryenne nous pouvons relever l'existence de professionnels de la magie.

Parmi les pratiques archaïques, on signale celles qui consistent à offrir à la divinité, dans certaines circonstances, non seulement des objets servant naturellement à l'agrément et à l'utilité de la vie, comme les fleurs, les primeurs des fruits, certains animaux, mais encore des sacrifices humains. Les témoignages sont nombreux et incontestables. Ils ont été rappelés notamment par Hirt avec documents à l'appui. Ce n'était pas là, comme d'autres l'ont prétendu, un reste de cannibalisme. C'était

plutôt, en ordre expiatoire spécialement, une manière de reconnaître le souverain domaine de la divinité par voie d'immolation de ce qu'on possédait de plus précieux, et un hommage de ce qui attestait au plus haut point la puissance et la force de l'homme. Il semble qu'on n'offrait ainsi en sacrifice que les êtres sur lesquels on avait droit de vie et de mort, comme les esclaves, les prisonniers, les criminels. D'autre part, pour les populations qui se représentaient si largement la divinité par voie d'analogie avec l'humanité, cette pratique pouvait se rattacher à la persuasion que les êtres sacrifiés envoyés dans l'au-delà augmentaient la puissance et la force de celui à qui on les offrait et étaient de nature à le rendre favorable. C'est au fond la même persuasion qui dominait dans les sacrifices humains en l'honneur des morts.

CHAPITRE XII

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX À LA LUMIÈRE DE L'ETHNOLOGIE COMPARÉE

L'Ethnologie, dans sa notion simple et la plus large, est l'étude des mœurs et des institutions des hommes vivant en société. Elle s'étend à ce point de vue à tous les stades de la vie sociale et à tous les degrés de culture humaine qui peuvent s'y manifester dans l'espace et dans le temps.

En ordre de division du travail scientifique, elle s'occupe principalement, voire exclusivement, des populations de culture rudimentaire qu'on appelle primitives, en vue de scruter les lointains débuts et les phases reculées de la civilisation.

Les investigations de l'Ethnologie portent naturellement, à titre général, sur tous les départements qui rentrent dans l'orbe de la vie de l'humanité tels que nous avons essayé de les grouper dans une adéquate synthèse. Le département de la vie religieuse forme une partie inté-

grante de cet ensemble et constitue l'objet spécial de l'Ethnologie religieuse.

Ratzel nous signale en ces termes l'importance et l'opportunité des études ethnologiques : « On est habitué depuis longtemps à ne considérer attentivement que les peuples les plus avancés et jouissant de la plus haute culture, de sorte qu'eux-mêmes semblent nous représenter l'humanité et produire l'histoire du monde. De là naît pour l'Ethnologie le devoir de s'occuper plus fidèlement des couches inférieures et négligées de l'humanité. Ce qui doit en outre la porter à cette occupation c'est le désir de ne pas prendre le concept d'humanité d'une manière purement superficielle tel qu'il s'est formé à l'ombre des peuples civilisés dominant tout ; c'est aussi le désir de rencontrer dans ces couches inférieures les points de transition qui ont conduit au développement supérieur de nos jours (1). » Il y a manifestement quelque chose d'opportun et de fécond dans des études comparatives sur un terrain ainsi précisé. Il ne s'agit que d'asseoir ces études sur une base solidement scientifique et de les développer scientifiquement. Les travaux ethnologiques, malgré de remarquables mérites, se sont malheureusement trop écartés de ces sages et nécessaires exigences. Ce n'est que depuis peu de temps qu'une énergique réaction s'est dessinée contre d'étranges licences trop généralisées.

Les procédés caractéristiques d'une époque relativement récente étaient si défectueux que des maîtres en Ethnologie comparée comme H. Pinard de la Boullaye pouvaient contester à tant de travaux élaborés en cette matière le caractère de science (2), et que des savants de premier ordre comme Fritz Graebner n'hésitaient pas à déclarer qu'une méthode générale n'existait pas encore en Ethnologie (3).

(1) RATZEL, *Völkerkunde*, 2^e éd. p. 3.

(2) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des Religions*, 1925, II, p. 54.

(3) F. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, 1911, p. 1.

§ 1. *Aperçu des procédés de l'ancienne école ethnologique.*

Les horizons des études ethnologiques se sont singulièrement agrandis. D'immenses matériaux se sont accumulés et s'accroissent encore chaque jour concernant les domaines ouverts à nos investigations. Si nous observons en présence de tant de documents arrivés à pied d'œuvre où en est leur mise en œuvre par nombre de pionniers des études ethnologiques, nous devons bien constater, tout hommage rendu à de remarquables travaux partiels et à des essais de synthèse plus ou moins heureux, que la situation n'est pas précisément brillante. Il semble bien qu'il y ait rupture d'équilibre entre les ressources si grandes et si puissantes dont pourraient faire fruit des travaux opportunément dirigés et les résultats globalement obtenus. Quelles sont les causes de cette regrettable situation? La complexité de la matière à explorer et les difficultés de toutes sortes que rencontrent les travailleurs pour mener à bien une œuvre qui n'a pas encore pris la place qui lui revient dans le haut enseignement scientifique ne doivent pas être méconnues. Mais il faut signaler comme cause qui domine toutes les autres l'emploi trop fréquent d'une méthode scientifique injustifiable.

Allons au fait, et sans insister sur les malentendus qui dégèrent souvent en logomachies, sans parler de confusions évitables et qui ne sont malheureusement pas toujours évitées, sans relever les méprises qui tiennent souvent à une technique étriquée de nos moyens de connaître, essayons de faire toucher du doigt ce qu'on peut appeler les *magni passus extraviam* qui caractérisent de nos jours un si grand nombre de travaux — méritoires par ailleurs — des pionniers de l'Ethnologie, notamment dans le domaine religieux.

Commençons par signaler, sur le terrain de la réalité expérimentale, la plaie vive des observations incomplètes et erronées : d'où il advient que l'on voit trop peu ou que

l'on voit mal et qu'ainsi l'on mutile ou altère la substance des faits. « L'art de l'investigation scientifique, dit excellemment Claude Bernard, est la pierre angulaire de toutes les sciences expérimentales. Si les faits qui servent de base au raisonnement sont mal établis ou erronés, tout s'écroulera ou deviendra faux, et c'est ainsi que le plus souvent les erreurs dans les théories scientifiques ont pour origine des erreurs de fait (1). »

Relevons, d'autre part, les ravages opérés par une dialectique inconsidérée, qui s'ingénie à philosopher ou à spéculer lorsqu'il s'agit avant tout d'observer. On ne construit pas les théories en se fondant sur les faits; on invoque plutôt quelques faits pour étayer tant mal que bien des théories préconçues. Signalant combien un tel procédé altère l'exacte observation, Fustel de Coulanges a fait cette fine remarque: « On croit regarder hors de soi un objet et c'est toujours sa propre idée qu'on regarde ».

Par une tendance naturelle à notre esprit — tendance qui concourt au progrès scientifique et le réalise dans une large mesure — nous cherchons constamment à découvrir non seulement la consistance des faits, mais leur explication à de multiples points de vue. Aussi longtemps que nous restons sur le terrain des déterminants manifestes, nous demeurons dans les termes de l'explication proprement dite. Mais l'esprit humain franchit facilement ces limites pour s'avancer sur le terrain des interprétations non seulement plus ou moins plausibles, mais hâtives, aventureuses et quelquefois absolument fantaisistes. Lorsque le savant ne peut atteindre ce but suprême de toute recherche : le repos de l'esprit dans la lumineuse possession du vrai, la probité scientifique lui impose le devoir de le constater loyalement et de savoir distinguer ce qui est certitude et ce qui est opinion plus ou moins probables (2).

(1) CLAUDE BERNARD, *L'étude de la méthode expérimentale*, p. 271.

(2) Sur les hypothèses autorisées, voir H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, II, p. 26.

A côté des écueils que nous venons de signaler et où viennent se briser tant de théories qui jouissent parfois d'une vogue momentanée, il faut ajouter un autre écueil non moins grave, qui affecte directement l'ethnologie comparée et surtout d'une manière générale la science comparée des religions : c'est l'écueil des comparaisons superficielles et désordonnées qui ne peuvent rien apprendre de réel, mais qui peuvent souvent fourvoyer singulièrement le savant. « Si l'on observe, dit justement à ce sujet H. Pinard de la Boullaye, que la comparaison nous est en quelque sorte instinctive parce qu'elle répond à un besoin intime de notre esprit, on comprendra aussi comment ont pu se produire depuis l'antiquité jusqu'à nos jours tant de rapprochements superficiels ou désordonnés, et pourquoi l'étude des religions n'a pu encore aboutir à une science; tout le monde compare, fort peu de gens savent comparer (1). »

Mais ce qui jette radicalement hors des voies du progrès les études ethnologiques, c'est le rôle formidable que jouent dans tant de travaux les postulats, les uns déterminateurs du point de départ, les autres régulateurs de toute évolution ultérieure en matière ethnologique.

Le premier de ces postulats est celui de l'origine intégralement animale de l'homme. Le second postulat est celui du déterminisme absolu comme norme invariable de toute l'activité humaine. Et il n'est pas rare que ces postulats soient déclarés intangibles et placés en dehors de toute discussion comme exigences primordiales de tout travail scientifique.

Il ne faudrait pas d'ailleurs se figurer que ces postulats n'exercent qu'une action secondaire dans l'élaboration de la science. Ils prétendent s'imposer à un titre éminent comme vraiment « architectoniques » de tout l'édifice scientifique. C'est en se plaçant au premier point de vue que l'on entend ramener d'autorité le point d'émergence de

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, II, p. 54.

l'activité humaine à un état d'où se trouve exclu le fonctionnement de toute énergie rationnelle, c'est-à-dire de ce qui caractérise fondamentalement l'homme comme tel. C'est en se plaçant au second point de vue que l'on entend appliquer également d'autorité au devenir humain un système *ne varietur* de séries évolutives établies d'après des jugements subjectifs de valeurs, auxquels les faits devront *juris et de jure* s'accommoder sous peine d'être tenus pour inexistantes.

Les vieux errements, nous l'avons plus d'une fois constaté, n'abdiquent pas ordinairement d'un coup et laissent souvent pendant longtemps, dans de multiples directions, des traces de leur ancien empire. Il advient ainsi que même chez des auteurs qui semblent avoir rompu avec de vieilles pratiques surannées, on peut relever de curieuses survivances des procédés périmés. Nous voudrions essayer de montrer une bonne fois et péremptoirement sur quels fondements ruineux l'on entend faire reposer les études ethnologiques lorsque, d'une part, on se place en dehors de l'humanité pour saisir la réelle humanité, et lorsque, d'autre part, on assigne à cette humanité un devenir impliquant la négative de toute liberté comme de toute propriété, faisant ainsi litière de prérogatives foncièrement naturelles à l'homme doué de raison.

Que l'on nous entende bien ici. Nous ne contestons nullement que l'état social des populations de culture rudimentaire soit simple et élémentaire. Nous nous refusons simplement de confondre simplicité et bestialité et nous nous réservons le droit d'établir en toute lumière positive à quel point pareille confusion est contredite par les faits les plus universellement avérés. Nous ne contestons pas davantage — nous l'avons reconnu en parlant de la civilisation — l'existence d'un génie progressif au sein de l'humanité. Nous nous bornons à constater en fait, à la lumière de l'expérience, les manifestations de ce génie, rejetant un déterminisme artificiellement niveleur qui

soumet les êtres doués de raison, encore qu'à des degrés variables, à la même mesure que les êtres radicalement privés de ce merveilleux instrument d'affranchissement et de lumière. Une telle confusion, contredite de son côté par les faits, est à son tour contre-nature.

En vue d'assurer la constitution des études ethnologiques sur une base scientifique favorable, voici les points sur lesquels nous voudrions essayer de faire un peu plus de lumière: humanité et animalité, liberté et nécessité, propriété et collectivité, caractéristique générale comparée de la mentalité des primitifs. Nous pourrions alors aborder de plain-pied la question capitale de la méthode nouvelle appelée à diriger les travaux et à préparer les succès d'une jeune science pour qui le moment est venu de réclamer la place qui lui est due dans l'ensemble des disciplines scientifiques contemporaines: l'Ethnologie générale dont fait partie intégrante à un point de vue organique l'Ehnologie religieuse.

Rappelons ici qu'au début de notre travail nous avons étudié en une triologie ayant pour titre: psychologie générale, ethnologie primordiale et sociologie fondamentale les trois grands problèmes suivants : la genèse mentale du phénomène religieux, sa première apparition naturelle dans le monde et le théarchisme familial.

ART. 1^{er}. — **Humanité et Animalité.**

On connaît le mot de Darwin : « Si l'homme n'avait pas été son propre classificateur, il n'eût jamais songé à fonder un ordre séparé pour s'y classer. » Nous répondons nettement que le fait pour l'homme d'être son propre classificateur ne peut l'empêcher de reconnaître le règne auquel lui donnent droit l'expérience, l'histoire et la raison. Il n'est nullement question d'invoquer quelques « privilèges usurpés » ou de se draper dans une « majesté senti-

mentale ». Il suffit de se placer au point de vue objectif intégral, en distinguant d'ailleurs deux problèmes qui se posent naturellement ici : le problème du critère de distinction entre l'humanité et l'animalité étudiées l'une et l'autre sur le vif des existences qui nous sont directement accessibles, et le problème des rapports de congénérat qui peuvent éventuellement rattacher la première à la seconde. Les deux problèmes ne sont pas, il est vrai, sans affinité. Il importe cependant de ne les point confondre complètement. Et il semble bien qu'il convienne en bonne méthode de tirer au clair le premier, qui peut être élucidé à l'aide de faits nettement saisissables, avant de s'aventurer dans le second, qu'il est en tout cas plus malaisé de résoudre sur une base positive nettement contrôlable. Mais il advient fréquemment qu'on se jette d'emblée et à corps perdu dans l'exploration de ce dernier problème sans avoir tâché d'approfondir à suffisance le premier, et que l'espérance conçue par d'aucuns, la crainte appréhendée par d'autres, d'arriver à telle ou telle conclusion, menacent perpétuellement d'altérer, au grand détriment du progrès scientifique, la pure substance des faits.

Remarquons immédiatement, touchant les critères de distinction entre l'homme et l'animal, que la première condition nécessaire pour atteindre sur ce terrain un résultat scientifique est d'adopter une méthode vraiment intégrale envisageant les êtres en présence dans la totalité de leurs éléments fondamentaux constitutifs et opératifs. Ce n'est pas en effet la possession de certains éléments communs qui doit servir de norme définitive de solution : c'est la possibilité ou l'impossibilité avérée d'identifier des perfections différentielles capitales dûment attestées : Ce n'est donc qu'après avoir confronté sur toute la ligne les attributs physiques et psychiques de l'être humain avec les attributs relevés chez l'animal qu'il y a lieu en cette matière de porter un jugement objectif pleinement probant.

I. — LE CRITÈRE DE DISTINCTION ENTRE L'HOMME
ET L'ANIMAL

Commençons par observer les rapports entre l'homme et l'animal au point de vue proprement somatologique, c'est-à-dire du foyer corporel qu'ils possèdent l'un et l'autre. Il ne peut être question à ce point de vue de contester les nombreux et très remarquables phénomènes de ressemblance existant entre tous les êtres vivants et ceux qui s'accusent spécialement entre l'homme et l'animal, phénomènes topiquement précisés de nos jours par l'anatomie et la physiologie comparées et par les sciences plus particulières qui gravitent autour d'elles, comme la cytologie, l'histologie, l'embryologie comparées. On peut à la vérité signaler au point de vue morphologique certains traits considérés comme caractéristiques de l'être humain : structure adaptée à une attitude verticale, différence anatomique des mains et des pieds, conformation crânienne, etc... Il conste cependant, et il semble bien qu'il doive être universellement reconnu que l'homme ne possède pas corporellement d'organe spécial qui ne se retrouve chez les mammifères, et qu'il peut à cet égard être rangé dans la catégorie des primates, terme créé par Linné pour désigner les mammifères les plus élevés en performance. Rien n'empêche sans doute dans l'état présent de la science de relever ce que peuvent présenter de peu pertinent et de non relevant certaines comparaisons hâtivement proposées. Mais c'est, à notre sens, se mouvoir sur un terrain assez périliclitant que d'entendre se prévaloir des caractères d'ordre purement somatologique pour établir sûrement et définitivement une séparation radicale entre l'homme et la bête. Ce qu'il faut reconnaître plutôt, c'est qu'une solution lumineuse ne peut jaillir que d'une confrontation sur toute la ligne des éléments non seulement somatologiques, mais fondamentalement énergétiques des êtres en présence.

Or, lorsque nous essayons de saisir sur le vif l'activité de

l'être humain, nous observons qu'indépendamment des phénomènes d'énergie physico-chimique du corps en tant que matière distincte dans l'univers, et des phénomènes d'énergie vitale élémentaire, deux ordres distincts de faits s'offrent principalement à nous : faits d'activité qu'on peut appeler sensorielle, comme procédant d'un être doué de sens ; faits d'activité qu'on peut nommer rationnelle en tant qu'émanant d'un être doué de raison. Et nous devons rechercher, d'autre part, si l'activité de la gent animale gravite au delà de l'orbe de la vie des sens envisagée dans toute son ampleur. C'est sur ces points de portée capitale qu'il y a lieu de faire avant tout la lumière, une lumière complète, à l'aide d'une exacte technique de la connaissance et des phénomènes qui l'accompagnent. Il arrive malheureusement que la méthode suivie à cet effet demeure souvent fort défectueuse. La vieille division des facultés humaines en sensibilité, intelligence et volonté est pleine d'enchevêtrements qui, si l'on n'y prend garde, menacent de compliquer la question plutôt que de l'éclaircir. Ajoutons que dans l'établissement des similitudes et des dissimilitudes énergétiques entre le genre humain et la gent animale on procède généralement suivant une méthode abstractive et fragmentaire, faisant de préférence état de tel ou tel attribut — intelligence, notions générales, idées abstraites, langage — dont on s'efforce de faire fruit plus ou moins habilement pour affirmer ou nier l'assimilation entre l'homme et l'animal. Le critère spécial de distinction adopté est d'ailleurs loin d'être toujours bien choisi par d'aucuns, et le procédé employé ne laisse pas en tout cas de présenter en lui-même de sérieux inconvénients, non seulement en raison de son caractère fragmentaire qui ne satisfait qu'incomplètement l'esprit, mais parce qu'il donne lieu à de trop faciles équivoques. Il y a en effet intelligence et intelligence, généralisation et généralisation, et le reste. Dans ces conditions les adversaires d'une opposition radicale entre l'homme et l'animal ne

sont pas sans ressources pour soutenir que si quelque variante existe partiellement sur tel ou tel terrain, — d'ailleurs assez maladroitement choisi parfois, — il y a là simplement différence de degré, non de nature.

Ce qui peut facilement faire prendre le change en terme d'élucidation, c'est, d'une part, la solidarité qui existe dans le chef de l'être humain entre la vie sensorielle et la vie rationnelle; c'est, d'autre part, une notion inadéquate soit de l'une, soit de l'autre de ces vies.

Tout s'éclaire pourtant lorsqu'on étudie à fond, en expérience intégrale suivie, la dynamique de la sensation et la dynamique de la pensée. Il n'est pas d'ailleurs trop difficile de tracer en un panorama adéquat et saisissant le diptyque de cette double dynamique.

Allons au fait. Essayons d'abord de saisir en leur objectivité vivante les moments fondamentaux caractéristiques du devenir de la vie sensible. Les êtres vivants sont des réalités qu'il faut suivre à la trace dans leur développement intégral. C'est, à notre sens, réaliser un grand progrès scientifique que de remplacer les classifications trop abstraites par les catégories actualisatrices de la vie et les facultés par les moments fondamentaux de l'énergie. Or, lorsque nous essayons de saisir à l'œuvre l'énergie sensible nous trouvons que les moments fondamentaux de cette énergie se présentent à nous sous les grands aspects suivants, s'harmonisant avec le jeu fondamental des instincts sensibles :

I. Le moment des impressions sensibles exercées par des éléments d'ordre matériel.

II. Le moment de la connaissance sensible en tant que simple représentation des objets impressionnants.

III. Le moment de la conscience sensible où nous éprouvons comme nôtres les phénomènes de la vie sensible.

IV. Le moment du retentissement particulier, dans l'être doué de sens, de ce phénomène qu'on appelle l'émotion sensible.

V. Le moment de la remembrance ou mémoire des faits d'ordre sensible, et des associations imaginatives auxquelles elle peut donner lieu.

VI. Le moment des habitudes d'ordre sensible contractées soit à la suite d'états persistants, soit en vertu de la répétition des mêmes actes.

VII. Le moment des comparaisons et des estimations d'ordre sensible où les faits de cet ordre sont appréciés sous l'aspect et dans le ressort naturels accessibles aux sens. La distinction du bien et du mal sensibles est puissamment liée à ces appréciations. L'énergie des sens comme telle ne connaît pas de distinction supérieure à celle-là dans l'ordre de la mobilisation de son activité.

VIII. Le moment des déterminations résultant dans le même ressort soit des impulsions identifiées avec les penchants innés d'ordre sensible, soit de réflexes immédiats sur impressions éprouvées, soit de volitions sensibles sur présentation de biens faite par les connaissances acquises par les sens.

IX. Le moment de la mobilisation des forces réalisatrices de l'action proprement dite, résidant dans l'arsenal de l'énergie sensible et lancées par les déterminations dont nous venons de parler, à la poursuite des éléments de perfection relative que peuvent procurer les biens sensibles.

X. Le moment de la jouissance sensible que peut engendrer la possession des biens de la vie sensible.

Enfin si l'on suppose l'énergie sensible réalisée dans un être naturellement sociable, il faut ajouter un moment de communication, d'échange et, éventuellement, de poursuite en commun, sous des formes variées, des biens de la vie sensible.

C'est en se représentant tout ce que peuvent produire la mise en œuvre et la combinaison de tous ces éléments énergétiques qu'on est en mesure de saisir dans toute son ampleur la virtualité de la vie sensible pure et de donner ainsi une base solide aux études que peut faire naître

l'observation comparée de la vie animale et de la vie humaine.

Or, lorsque nous essayons de saisir sur le fait l'énergie animale à l'œuvre, nous observons que cette énergie gravis naturellement dans l'orbe de la vie sensible adéquatement envisagée et que, partant, elle peut nous aider beaucoup à saisir jusqu'où peut aller une énergie évolutive livrée aux impressions et aux réactions d'ordre sensible.

Tous les comportements animaux, exactement observés et justement expliqués, relèvent au fond, en quelque manière, de la vie sensible.

La vie sensible pure se trouve être ainsi en toute réalité reconnue l'élément fondamental commun à toute la gent animal, comme la double vie ascendante des sens et de la raison est, nous le montrerons, l'élément essentiel commun à tout le genre humain.

Ce qui peut faire prendre le change sur la pertinence du critère général que nous venons de signaler, c'est, selon nous, une conception beaucoup trop étriquée de la très remarquable envergure de l'énergie de l'être doué de sens. En réalité, la vie sensible caractérise adéquatement, en même temps qu'elle cantonne la vie animale dans son ressort naturel. Et le dressage des animaux est loin de porter atteinte à l'exactitude de cette observation. Les procédés si distincts du dressage et de l'éducation sont, au contraire, de nature à nous faire saisir sur le vif, dans leur fondement et dans leur virtualité, la différence entre les moyens respectivement applicables avec succès aux êtres purement sensibles et aux êtres doués à la fois de sens et de raison.

Certaines questions de frontières concernant notamment la reconnaissance de la mesure en laquelle l'abstraction, la généralisation et le langage peuvent relever du fonctionnement d'une énergie purement sensible ont donné lieu à des controverses entre partisans et adversaires de la différence radicale entre l'homme et la bête. Rencontrons-les brièvement en vue d'une exacte appréciation.

Il est d'expérience que l'énergie sensible exerce son activité dans l'ordre matériel sur des réalités concrètes qui affectent les sens. Faut-il conclure de là que, tout procédé d'abstraction ou de considération à part, tout discernement — pour employer un terme plus heureusement expressif peut-être que le terme d'abstraction — soit étranger au mode de réaction de l'énergie sensible sur la réalité matérielle concrète? Il ne serait pas exact de formuler une telle affirmation. La perfection complexe des êtres auxquels s'applique l'énergie sensible et l'imperfection de celle-ci lorsqu'il s'agit d'embrasser ces êtres obligent cette énergie à multiplier divisément ses actes d'appréhension concernant un même objet, pour arriver ensuite à une appréhension d'ensemble. Souvent, d'ailleurs, il faut faire intervenir, touchant un même objet, plusieurs sens recueillant des sensations à part, appelées à être conjuguées. Il convient donc de reconnaître que l'abstraction, consistant dans l'emploi de la division du travail pour arriver à une connaissance plus complète d'un objet partiellement saisi de prime abord, est naturelle à l'énergie sensible opérant dans son ressort. Seulement il y a loin du discernement analytique naturellement appliqué de cette manière à des fragments de réalité, aux formes caractéristiques d'abstraction qui sont propres à l'énergie rationnelle.

Il est encore d'expérience que l'énergie sensible, aux prises avec les choses matérielles concrètes, recueille et élabore leurs impressions comme faits qui l'affectent, en contingence et singularité, c'est-à-dire sans saisir ce qu'il peut y avoir de parfaitement universel impliqué en elles. Est-ce à dire que tous procédés de généralisation lui soient également étrangers? En contact avec les choses qui ont des aspects semblables, l'énergie sensible peut sans doute se former de ceux-ci une image sous laquelle ils peuvent être groupés, et reconnaître d'après cette image les objets similaires qu'elle est ultérieurement dans le cas de rencontrer. Il ne paraît pas possible, sans donner la contradiction

à l'expérience, de contester ce travail partique de comparaisons, de reconnaissances, d'inférences et de condensations, éventuellement accompli par l'énergie sensible sur le terrain des impressions recueillies par elle. Ce qu'on doit observer seulement, c'est que l'énergie sensible réalise ce travail dans son ressort, à sa manière, par voie de rapprochement des images singulières en une image composite qui traduit simplement la participation de fait de plusieurs objets à certaines déterminations permettant de reconnaître ces objets et de les distinguer. Il convient alors de confronter les vues généralisées et les inférences occasionnelles de l'énergie sensible — dont il importe de ne méconnaître ni l'existence ni la portée — avec les procédés universalisateurs et inductifs de l'énergie rationnelle.

Touchant la question de savoir si l'énergie sensible est capable de donner naissance à cette œuvre sociale, le langage, il faut s'entendre. Il n'est pas en dehors de la compétence de l'énergie sensible de saisir dans son ordre un rapport, même artificiel, socialement établi, entre un signe et une chose signifiée. En réalité, rien ne s'oppose et tout concourt à l'avènement, dans une société d'êtres sensibles, à la formation d'un certain langage. Ce qu'on doit reconnaître, c'est que ce langage demeurera restreint dans sa portée aux objets et aux rapports accessibles à une énergie de nature sensible, comme aux conditions élémentaires de vie sociale d'une telle énergie. C'est aussi qu'il demeurera rudimentaire dans sa formation comme répondant à une activité industrieusement peu féconde. C'est qu'il s'arrêtera à la limite de besoins peu développés et peu variés. C'est qu'il demeurera, au point de vue instrumental, étranger aux ressources, encore qu'existantes, dont une conscience de soi, supérieure à une conscience toute sensible, peut seule prendre possession comme moyens perfectionnés d'expression. Le langage que se composent certains ani-

maux nous offre l'exemple de ce que peut produire dans cet ordre une énergie purement sensible.

Reste à caractériser et à fixer le ressort naturel de la vie rationnelle, en comparant celle-ci sur toute la ligne à la vie sensible, afin de discerner s'il peut n'être question que d'une différence de degrés ou s'il s'agit de différenciations radicales quant aux actes et quant aux facteurs dont ils émanent. Il n'est nullement nécessaire à cette fin de méconnaître la solidarité fondamentale qui relie dans l'être humain le fonctionnement de la vie rationnelle au fonctionnement de la vie sensible. Il suffit de remarquer comment ce qui est un terme dans le monde de la sensation devient la base d'opération d'une manifestation originale dans le monde de la pensée. La vie rationnelle humaine dans sa réalité avérée est proprement la vie de l'être doué de sens et de raison, possédant à titre commun avec les êtres doués de sens les prérogatives de la vie sensible, et à titre propre le pouvoir de saisir en vérité ce qu'il y a d'intelligible dans les données des sens et de procéder en maîtrise à toutes les opérations que comportent cette intelligibilité et ses applications au gouvernement de la vie. C'est en se fondant sur cette caractéristique que l'on peut dresser le tableau évolutif de l'énergie rationnelle comparée à l'énergie sensible et synthétiser les étapes autonomes parcourues par l'activité humaine du chef de l'avènement de la raison dans l'être humain. Voici, à grands traits, cette synthèse :

I. Prise de possession de la vérité comme patrimoine propre et exclusif de la raison. Là apparaissent la formation et le développement des connaissances rationnelles abstraites, la découverte des lois expérimentales, l'acquisition des notions universelles, celle des vérités à tous égards nécessaires telles que les premiers principes, et celle des certitudes respectivement constitutives du savoir et de la croyance.

Ajoutons, comme couronnement de cette prise de posses-

sion, l'avènement de la parole articulée à titre de projection exclusive et de mode social propre de communication de la pensée.

II. Acquisition à titre propre et exclusif par l'être humain d'une véritable conscience de soi, nettement distincte d'une simple sensation de soi-même.

III. Conquête de ces deux grandes prérogatives exclusivement propres à l'être humain : la liberté comme puissance de nous déterminer en maîtrise et par choix sur présentation de biens faite par notre raison à notre volonté — nous insisterons bientôt sur ce point — et la personnalité en tant que propriété d'une substance individuelle de nature raisonnable.

IV. Conquête à titre propre et exclusif de ces deux autres grands trésors : l'immatérialité et l'immortalité du principe pensant, découvertes à la lumière des actes caractéristiques de l'énergie rationnelle.

V. Rayonnement en maîtrise propre et souveraine de l'être humain dans l'ordre de la vie matérielle par les plus merveilleuses découvertes et inventions de la raison industrielle.

VI. Rayonnement en maîtrise propre et exclusive de l'activité humaine dans la sphère de la vie intellectuelle, scientifique et littéraire, comme dans la voie d'une éducation des générations humaines hors de pair avec le dressage animal.

VII. Accès propre et exclusif de l'être humain à la vie morale et juridique, où apparaissent le perfectionnement pratique de la volonté raisonnable suivant la loi du devoir et les mesures rationnellement régulatrices des actes humains dans leurs rapports avec l'économie normale de la vie sociale sur la terre.

VIII. Accès propre et exclusif de l'être humain au domaine de la vie esthétique, en rapport avec la vision, la jouissance et la production artistique du beau.

IX. Accès propre et exclusif de l'être humain au domaine

de la vie religieuse, à laquelle l'homme est capable de s'élever par la raison appliquée à la connaissance de l'existence de l'Être divin et des devoirs qui relient les hommes à Dieu en vertu de leur nature.

X. Expansion enfin à titre propre et exclusif de ce remarquable génie progressif humain qui va fécondant tous les départements de la civilisation : vivante antithèse des mares stagnantes où tournent perpétuellement sur eux-mêmes les représentants de la gent animale, dans un circuit étranger à tout véritable progrès.

Reconnaissons donc une bonne fois, sans ambages et sur les ruines de l'argument *ad hominem* de Darwin, reconnaissons à tant de signes distributivement lumineux et collectivement écrasants l'existence d'un règne humain radicalement supérieur à toutes les autres catégories de vie sur la terre.

On peut sans doute tenter d'étriquer le problème à résoudre, ou le défigurer par d'impossibles métamorphoses. On peut arriver à rejeter des faits, qui semblent clairs comme le jour, par esprit de système ou sous l'empire de préjugés d'école. Mais lorsqu'on adopte en la question que nous essayons d'élucider la seule méthode scientifique acceptable, c'est-à-dire celle qui, sur la base d'une comparaison suivie entre la vie sensible et la vie rationnelle, instaure une enquête sauvegardée dans la réalité de sa teneur et expérimentalement étendue à tout fait dûment attesté, on doit finir par admettre que la distinction entre l'humanité et l'animalité coïncide objectivement avec la distinction entre la sensation et la pensée, et qu'elle emporte toutes les conséquences indéclinablement liées à cette coïncidence.

Ce qu'il ne faut pas laisser de mettre en relief dans la confrontation générale entre l'humanité et l'animalité, c'est ce triple trésor dont l'homme est redevable à l'énergie rationnelle et qui demeure fermé à l'énergie sensorielle comme telle : la maîtrise de la liberté, — nous reviendrons

bientôt sur ce point capital, — la conquête de la vérité, telle que nous l'avons définie, la possession de la personnalité avec son merveilleux rayonnement dans l'évolution civilisatrice.

Et ce qu'il importe de rappeler toujours, c'est que l'énergie rationnelle, qui est le principe informant de tout l'être humain, est en même temps l'élément de détermination de ces grandes tendances dont les développements creusent autant d'abîmes entre l'homme et l'animal: la tendance au *vrai* qui crée la *science*, par laquelle l'homme domine la matière; — la tendance au *beau* qui crée l'*art*, par lequel l'homme transfigure la matière; — la tendance au *bien* qui crée la *vertu*, par laquelle l'homme sait s'affranchir des forces de la matière, et la tendance au *divin* qui donne naissance à la *religion*, par laquelle l'homme cherche des destinées au-dessus de la matière (1).

L'anthropologie générale n'a pas tort sans doute de tenir au premier élément de l'antique définition de l'homme en tant qu'« animal raisonnable ». Mais l'ethnologie générale a, de son côté, d'autant plus de motifs d'insister sur le second élément, qu'il nous fait saisir à quel point la différence entre l'humanité et l'animalité est, comme le rappelle énergiquement Bergson, une différence non de degré, mais de nature (2).

Cette nature d'ailleurs, malgré que d'aucuns en puissent avoir, n'est pas seulement matérielle, et nous aurons précisément à rencontrer ce point en traitant la question d'un prétendu congénérat.

II. — LE PROBLEME DU CONGENERAT.

Les observations d'ordre anatomique, physiologique, embryologique accumulées par tant de savants posent énergiquement le problème de la descendance animale de l'homme. Et des considérations de convenance ou de senti-

(1) A. CASTELEIN, *Psychologie*, p. 617.

(2) BERGSON, *L'Evolution créatrice*, p. 267.

ment sont d'autant moins de nature à contrecarrer l'examen de ce problème qu'il ne paraît pas permis d'oublier par quelles humbles phases passe l'être humain au cours de son évolution individuelle.

Sans doute, il ne faut pas méconnaître le lien qui rattache, dans le composé humain, l'élément noologique à l'élément somatologique, et il faut admettre, notamment, qu'il y a un minimum de développement corporel, spécialement cérébral, au-dessous duquel ne peut fonctionner une énergie de caractère rationnel. Il importe de constater encore que la base naturelle d'opération de cette énergie, ce sont les données de la vie sensible. Mais de nombreux faits d'énergétique humaine, observés à la lumière du principe de la proportionnalité des déterminants, nous amènent à reconnaître, d'autre part, que la différence radicale qui existe entre l'homme et l'animal ne tient pas à des facteurs d'ordre simplement somatologique; qu'il y a lieu, en conséquence, dans toute étude sur le congénérat éventuel de l'homme et de l'animal, de ne pas perdre de vue cet aspect du problème.

Il importe au demeurant de se rappeler qu'autre chose est, en ordre scientifique, dégager certaines possibilités, autre chose atteindre des réalités.

Il convient, en outre, de noter que dans la recherche des degrés de parenté qui peuvent relier somatiquement l'homme à l'animal, s'il n'est pas interdit de poser des jalons indicateurs, il n'est cependant pas permis de confondre d'emblée ce qui paraît intermédiaire morphologique et ce qui serait degré généalogique.

Enfin, au point de vue de l'état actuel des recherches, force nous est de relever que nous nous trouvons en présence de nombreuses théories plus aventureuses les unes que les autres et souvent fort opposées les unes aux autres, comme le prouvent tant d'arbres généalogiques très divers ⁽¹⁾.

(1) Voir quelques-uns des plus récents arbres généalogiques dans P. LEMONNIER, *op cit.*, pp. 90 et suiv.

Dans cette situation, ceux que les limites de leur compétence autorisent moins à résoudre sous tous ses aspects le problème posé qu'à se rendre compte de la phase scientifique actuelle de la question, ne peuvent, après avoir suivi avec intérêt les efforts déployés dans cette voie, que demeurer présentement dans une sage réserve, en faisant remarquer aux savants qui s'occupent, à titre professionnel, de la naturelle évolution biogénétique humaine, que s'ils arrivent un jour à mettre sur pied, en ordre physique proprement dit, l'hypothèse de la descendance animale de l'être humain, il leur restera toujours à trouver, en ordre ethnique, le facteur topique déterminant, le seul facteur adéquatement satisfaisant de la confrontation scientifique de l'homme et de la bête. Et il est à prévoir, à ce point de vue, que plus on parviendra à relever que l'organisme humain ne diffère pas de celui des animaux, plus on sera obligé de placer dans un élément différent le principe d'une puissance supérieure du tout au tout quant à des résultats dont l'effectivité est attestée.

Sans compter que même en supposant résolue la question des éléments énergétiques, la question des éléments intégralement constitutifs des deux êtres en présence réclame à son tour une exacte solution. Car enfin, si des faits dont il ne paraît pas possible de contester la réalité nous forcent à reconnaître que la vie chez les êtres inférieurs à l'homme ne se traduit pas par l'existence dans leur chef d'un principe simple et immatériel, il en est autrement de l'être humain. Dans ces conditions, la thèse de la production de l'immatériel par ce qui est sans aucune proportion génératrice avec lui se heurte manifestement au lumineux principe de la proportionnalité même des déterminants. « Il est impossible, nous fait observer sur ce point le Cardinal Mercier, que des organes corporels donnent naissance à une substance spirituelle (1). »

(1) Cardinal MERCIER, *Psychologie*, II, pp. 327 ss. Voir les développements donnés par l'auteur à l'appui de cette thèse.

Ces observations, formulées dans le seul souci d'aider à l'avancement de la science, ne peuvent au demeurant nous empêcher d'accueillir volontiers la constatation de tous faits dûment établis et justement interprétés. En reprochant à certaines théories, non pas de ne rien voir d'exact, mais plutôt de ne pas tout voir, nous aimons à nous rappeler cette pensée conciliante de Pascal: « Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas s'être trompé (1) ».

III. — CONCLUSION ETHNOLOGIQUE.

A la lumière des observations que nous venons de faire, il n'est pas difficile de saisir sur quel fondement ruineux on essaie de construire l'édifice scientifique lorsqu'on pose comme base nécessaire de l'ethnologie générale et spécialement de l'ethnologie religieuse la descendance animale intégrale de l'homme et lorsqu'on prétend confondre le point de départ de l'activité humaine avec un état de l'humanité d'où sera exclu le fonctionnement de toute énergie rationnelle, c'est-à-dire de ce qui caractérise essentiellement l'homme comme tel.

Nous avons déjà constaté que les tentatives faites pour découvrir dans les races humaines des types inférieurs à ce que l'on a appelé l'*homo sapiens* sont loin d'avoir produit les résultats escomptés par d'aucuns.

Nous sommes en mesure, en tout cas, de relever un ensemble de faits nous permettant, par voie de comparaison générale, d'établir d'une manière réelle le caractère de l'énergie des populations de culture rudimentaire, en

(1) PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, I, p. 22.

saisissant nettement de quelle manière elle répond à une activité fondamentale vraiment humaine, et en quoi elle se distingue soit de l'énergie des êtres qui ne font point partie de l'humanité, soit de l'énergie plus évoluée des adultes de notre race. Nous mettrons précisément ce point en une lumière que nous croyons décisive et caractériserons l'énergie comparée des primitifs au point de vue mental, individuel et social.

C'est à bon escient que Depéret, dans son étude topique sur *Les transformations du monde animal*, nous met en garde contre « ces synthèses hâtives et généralement fausses, construites par un désir immodéré d'élever un édifice grandiose à tout le règne animal ». Et ce n'est pas sans raison qu'il constate, touchant l'hypothèse darwinienne, « la faiblesse vraiment décevante des arguments positifs et des faits précis relatifs à la reconstitution réelle du rameau humain ⁽¹⁾ ». Le règne humain, doublement fondé sur la nature et sur les faits, n'a rien à craindre, à notre sens, pour sa précellence irréductible dans l'avenir comme dans le présent et dans le passé. La nouvelle méthode ethnologique agit sagement et procède scientifiquement en se maintenant sur le terrain de la réalité positivement constatée, sans prétendre placer l'essence de l'humanité où elle n'est pas, c'est-à-dire dans les flancs de la simple animalité.

ART. 2. — Liberté et Nécessité.

Un jour la Liberté, traquée comme un fauve dans la vie sociale, chercha un asile dans un temple consacré à la Vérité. Or il advint que les gardiens de ce sanctuaire conspirèrent à leur tour contre elle. Déjà ils étaient sur le point de « chasser l'intruse » de son dernier refuge, lorsque l'un d'eux arrêta leur emportement en leur disant : « Ne commettons pas ce crime suprême envers elle et cette suprême faute envers nous-mêmes. Nous ne vivrions plus de vérité si nous ne vivions de liberté ». Et la Liberté ne

(1) DEPÉRET, *Les transformations du monde animal*, pp. 32, 39 ss., 120.

fut point proscrite. Mais ses adversaires lui gardèrent rigueur et ils ne renoncèrent à la bannir qu'à la condition de l'ignorer. — La Liberté ne peut être ni bannie ni ignorée par la science.

Dissipons immédiatement toute équivoque concernant un problème à coup sûr d'importance capitale et posons nettement la question qu'il faut éclaircir. Il ne s'agit pas de méconnaître les multiples influences internes ou externes dont l'activité humaine peut, à des titres divers, se révéler tributaire. Il s'agit de saisir leur exacte portée dans ses rapports avec l'élucidation fondamentale de ce point : existe-t-il ou n'existe-t-il pas des actes humains marqués d'un manifeste caractère de liberté?

Nous n'entendons nullement soutenir que l'énergie rationnelle en ses comportements soit toujours libre. Le système que nous croyons pouvoir frapper au cœur, c'est celui qui prétend qu'elle ne l'est jamais. Lorsque les progrès de la science auront dissipé les flots de poussière soulevés par l'ardente mêlée des idées contemporaines, autant l'on admirera la puissance et la fécondité des efforts déployés pour mesurer les responsabilités que peuvent comporter les actes humains dans toutes les circonstances de la vie⁽¹⁾, autant l'on sera étonné, à notre sens, de l'inanité des arguments souvent invoqués pour combattre radicalement le fait de la liberté humaine. Et l'on se demandera, non sans quelque surprise, comment on a pu arriver dans tant de milieux savants à attacher à certaines allégations une sorte de privilège d'intangibilité et à faire litière d'une prérogative naturelle de l'humanité douée de raison.

I. — L'ASSAUT LIVRÉ DANS LES SCIENCES A LA LIBERTÉ.

C'est en dénaturant les questions que fréquemment on rend impossible leur lumineuse solution. Il faut reconnaître que la philosophie a trop souvent défiguré la physio-

(1) Voyez le très remarquable *Essai de contribution à l'évolution du droit pénal*, par LOUIS BRAFFORT, président de l'École des sciences criminelles de Louvain.

nomie de la liberté en représentant celle-ci comme une spontanéité radicale, une sorte d'entité éthérée, planant au-dessus de la nature et de la vie et ne relevant que de sa fantaisie.

La théodicée et la théologie positive ont fourni à leur tour des armes contre la liberté par la manière dont certains de leurs représentants ont interprété la doctrine de la prescience divine et celle de la grâce. Et elles n'ont pas peu contribué à faire considérer la question du libre arbitre comme un problème abstrus et d'une extrême complication.

Quand les sciences naturelles eurent pris leur essor, elles furent portées par l'ascendant de leur méthode à décliner l'action à tous égards d'un facteur dépassant la portée des sens et se présentant avec le caractère mystérieux et capricieux dont on avait tenté de le revêtir. C'est ainsi que le combat contre la liberté humaine fut représenté comme un épisode de la lutte générale contre les forces occultes qui avaient pendant trop longtemps entravé le progrès scientifique.

L'avènement d'une véritable psychologie expérimentale, en mettant en plus vive lumière la solidarité qui existe entre les phénomènes d'ordre psychique et les phénomènes d'ordre physiologique, sembla porter de nouveaux coups aux actes humains prétendument libres. Et quand il fut établi que certains phénomènes incomplètement étudiés jusqu'alors et rangés dans la sphère des actes de liberté ne rentraient pas précisément dans cette sphère, d'éminents savants n'hésitèrent pas à prophétiser la totale déchéance d'un pouvoir partiellement convaincu d'usurpation.

L'orientation nouvelle imprimée aux sciences concernant la vie de l'homme en société, la tendance à absorber l'individu dans l'engrenage social et dans l'évolution des masses, l'apparition de la statistique scientifique avec ses constats de régularité dominant l'activité morale de l'être

humain ont pu paraître un instant avoir chassé la liberté humaine de ses derniers retranchements extérieurs et l'avoir refoulée dans les profondeurs de l'inaccessible, d'où elle n'aurait, apparemment, jamais dû sortir pour troubler le travail des savants. On lui fit alors la grâce de l'ignorer, non seulement dans les sphères où elle n'a pas à intervenir, — ce qui est légitime, — mais dans les domaines où il ne peut être indifférent de relever sa présence ou son absence.

Elle resurgit pourtant comme un fait évident, incompressible, fort des liens qui le rattachent à l'énergie rationnelle dont il est le couronnement, puissant par les alliés qu'il possède dans toute conscience, dans la vie même de ceux qui le nient, riche des solidarités qui le rattachent aux conceptions intégrales de responsabilité, de morale, de droit, digne en vérité d'être considéré comme un instrument fécond du travail scientifique en harmonie avec tous ses développements et comme le grand et nécessaire ressort du progrès humain.

Mais pour mettre ce fait en vive lumière il importe de lui appliquer une méthode qui le dégage des faux aspects que lui ont donnés des défenseurs peu avisés, de le représenter dans sa genèse énergétique et dans sa vivante réalité, de préciser ses limites en faisant fruit des travaux importants de ceux-là mêmes qui le combattent, et de confronter ses titres à une reconnaissance générale avec les objections qu'on lui oppose au point de vue scientifique.

II. — LA MÉTHODE ABSTRACTIVE ET LA MÉTHODE ÉVOLUTIVE. LA GENESE DE LA LIBERTÉ.

Deux méthodes peuvent être suivies dans l'étude du phénomène de la liberté : la méthode abstractive et la méthode évolutive.

La première va droit à l'essence de l'acte libre : l'auto-détermination. Mais dans cette voie les esprits ne tardent pas à se partager.

Les uns, relevant le caractère spontané de l'acte libre, voient dans l'indépendance de cet acte à l'égard de tout ce qui n'est pas lui la force qui assure à l'homme l'empire sur tous les êtres de l'univers. L'être humain pour eux est semblable à ce guerrier qui, ne relevant que son épée, frappe où il veut, dès qu'il veut, comme il veut, par cela seul qu'il veut.

Les autres mettent en relief le caractère capricieux d'une telle prérogative et signalent en elle la négation de toute loi stable concernant les actions humaines. Dressant alors en face d'elle toutes les forces qui dans la nature et dans la société conspirent incessamment contre sa prépotence, ils accablent cette superbe de tout le poids de ces forces accumulées.

Plus lente en son investigation, plus modeste en ses procédés, — mais combien plus lumineuse en ses résultats, — la méthode évolutive s'attache à la genèse de l'énergie humaine, la saisit à son point de départ, la suit jusqu'au moment où peut se poser la question de liberté, et s'efforce de résoudre cette question sur le terrain expérimental sans isoler d'aucun de ses tenants le phénomène à élucider, en faisant leur juste part à tous les facteurs qui entrent en lice sur ce terrain.

Cette seconde méthode, évolutive et réaliste, sera la nôtre.

Si nous observons l'énergie humaine à son point de départ, nous remarquons qu'elle présente un caractère déterministe absolu, en ce sens que l'effort au bien est le moteur initial et nécessaire de toute notre activité évolutive. Cette tendance primordiale s'accuse nettement dans la période formative de l'être humain. Elle traverse sans se démentir la phase de notre vie rationnelle. Nous ne sommes pas libres de vouloir notre bien : l'effort au bien demeure la forme même de notre puissance de vouloir.

Du côté des objets avec lesquels nous entrons en rapport, la contre-partie de cette tendance générale et néces-

saire se traduit par la règle suivante, marquée également d'un caractère de nécessité : aucun objet ne peut agir sur notre volonté qu'en tant qu'il offre quelque attrait de bonté, qu'il se présente à elle sous les espèces d'un bien. En d'autres termes, nous ne pouvons vouloir « en blanc », nous avons besoin d'un motif, c'est-à-dire d'un bien qui nous sollicite à vouloir et nous permette de nous attacher distributivement à ce qui, d'ensemble, a seul de l'attrait pour nous. Tout s'éclaire sur un point où l'on prend trop souvent le change lorsqu'on rapproche la notion de motif de la simple notion de bien.

L'avènement de la vie sensible donne naissance dans l'être humain à un mode de détermination très caractéristique : la mobilisation de l'effort au bien sur présentation des biens sensibles dont nous acquérons quelque connaissance. L'énergie humaine, n'arrivant pas à une pleine conscience d'elle-même, ne se possède pas au point de pouvoir prendre les rênes de son propre gouvernement. Elle se trouve livrée à l'influence des nombreux mobiles sensibles qui la peuvent solliciter. Elle est entraînée à leur remorque, subissant l'attrait du mobile le plus fort. C'est ainsi que l'énergie sensible pure demeure soumise à la loi du déterminisme absolu, non seulement quant à l'effort général au bien, mais quand aux biens divers qui peuvent donner satisfaction à cet égard.

L'avènement de l'énergie rationnelle ne renverse pas de fond en comble cette situation, comme l'imaginent les idéalistes de la liberté. Mais elle la modifie dans le sens que nous allons préciser.

Sans doute la conscience rationnelle de nous-mêmes, dans la mesure où elle nous confère la maîtrise de notre être, peut faire échec à ce qu'il y avait antérieurement d'irrésistible dans l'entraînement des mobiles. Mais il faut constater d'abord qu'elle ne supprime pas la solidarité organique qui relie à l'énergie sensible l'énergie rationnelle. Il importe de remarquer en outre que si cette der-

nière énergie n'est plus abandonnée, elle demeure exposée à tous les assauts des mobiles sensibles. Il faudra donc tenir compte, pour apprécier le jeu de notre activité durant cette période, non seulement des orientations organiques ou biologiques combinées avec les influences externes qui peuvent agir sur nous, mais du degré de maîtrise de notre être, acquis et conservé par nous. Tout ce qui peut nous ravir d'une manière permanente ou temporaire cette maîtrise rend en tout cas impossible tout acte libre : c'est le cas pour certains troubles organiques, pour toutes les passions « qui nous mettent hors de nous ». Tout ce qui infirme cette même maîtrise doit être porté à ce qu'on peut appeler le passif de la liberté : c'est souvent le cas pour bien des habitudes. L'erreur d'appréciation commence au moment où prenant texte de ces réserves, on prétend soutenir que jamais l'homme normal ne peut être maître de lui-même. L'expérience contredit cette affirmation.

Notre effort fondamental au bien, libéré de son antérieure servitude par la possession consciente de nous-mêmes, peut se trouver en face d'une ampleur de présentation de biens qui ouvre le plus vaste horizon à son action. Interrogeons cet horizon.

Pourquoi notre volonté peut-elle, non pas vouloir et ne pas vouloir à la fois, — ce qui ne se conçoit point, — mais vouloir tel ou tel terme d'une alternative à un moment déterminé? Parce que notre raison peut considérer dans chacun de ces termes tel aspect désirable et tel autre qui ne l'est pas.

Pourquoi notre volonté peut-elle vouloir une chose ou suspendre son acte? Parce que notre raison peut considérer dans l'acte du vouloir, d'une part, tel motif de bonté et, d'autre part, tel bien attaché à l'abstention, en signalant, par exemple, le côté difficile, inutile, inopportun de tel acte à tel moment.

Nous entendons bien : l'ampleur des présentations que

la raison peut faire à la volonté devient l'élément médiateur qui permet à celle-ci de procéder par choix. Mais un doute doit encore être levé: pourquoi le choix demeure-t-il libre? Parce que la qualité des biens que la raison peut présenter à la liberté exclut en soi toute action nécessitante.

C'est ainsi que l'ampleur des biens que peut présenter la raison à la volonté et la qualité fragmentaire et imparfaite de ces biens concourent, avec la maîtrise que nous acquérons sur nous-mêmes, à l'explication foncière du phénomène de la liberté.

La liberté, dans sa physionomie véritable, est donc un pouvoir de choisir informé par la raison. C'est *le pouvoir de nous déterminer par choix sur présentation de biens particuliers faite par notre raison à notre volonté*. Cette définition est vraiment fondamentale et touche au roc d'une formule définitive, parce qu'elle comprend les deux éléments à la fois nécessaires et suffisants pour constituer la liberté — la présentation de biens divers et notre détermination par choix entre ces biens — et que ces deux éléments sont irréductibles, c'est-à-dire qu'on ne trouve pas d'éléments plus simples auxquels on puisse les ramener.

Il n'y a donc rien de mystérieux en soi ni dans la dynamique, ni dans la définition de ce phénomène, dès là qu'on les étudie suivant la méthode évolutive appliquée à l'énergétique humaine. Sans doute des objections peuvent encore être faites à des points de vue divers. Nous les rencontrerons. Mais avant d'y venir, nous voulons, pour mettre le phénomène de la liberté en nouvelle et pleine lumière, placer, à côté de l'explication fondamentale qu'il réclamait, l'attestation fondamentale qu'il peut justement invoquer.

III. — LA CONSCIENCE DE LA LIBERTÉ.

Il importe de maintenir le débat sur le terrain où il se pose naturellement. Il s'agit bien, ce semble, de constater un fait positif d'ordre interne pour chacun de nous.

Il n'est d'ailleurs pas question de soutenir, comme nous l'avons déjà signalé, que dans tous nos actes nous soyons toujours libres. Il s'agit, à l'encontre de la thèse qui prétend que jamais, dans aucun de nos actes, nous ne sommes libres, de constater qu'il est des actes humains marqués d'un manifeste caractère de liberté.

Pour serrer de près le problème à résoudre à ce sujet, remarquons que le fait autour duquel se concentre la controverse se produit au moment — qu'on peut appeler à tous égards psychologique — où après avoir délibéré sur divers biens particuliers qui sollicitent à des titres divers notre volonté, nous coupons court de notre chef à la délibération et décidons de notre choix, fixant notre option sur l'un des biens considérés, ou refusant de nous attacher à aucun d'eux.

Or à ce moment, il y a quelqu'un qui nous atteste que cet acte électif est bien un acte libre, c'est-à-dire un acte dont nous sommes vraiment les maîtres, auquel nous nous déterminons de notre gré et que nous n'hésitons pas à nous imputer à nous-mêmes à titre d'auteurs responsables.

Ce fait nous est attesté sans intermédiaire par le moi, en d'autres termes par l'être qui est placé au siège de l'opération, qui en est le propre agent et qui dans l'acte délibéré peut saisir non seulement son existence, mais sa maîtrise à l'égard des biens qui le sollicitent.

Ce fait nous est attesté par le moi, non seulement en pleine compétence, mais à toute évidence. Nous avons, en effet, la claire perception de notre activité à l'œuvre et du rôle que nous jouons souverainement dans la décision à laquelle nous nous arrêtons.

Nous percevons clairement, d'autre part, le rôle que jouent dans notre acte les motifs d'action. Les motifs proposent et le moi dispose. Il y a, en effet, dans la décision quelque chose de plus que les motifs : il y a le consentement de la volonté à un motif élu par elle et qui n'est le plus fort, remarquons-le bien, qu'en vertu de cette élection.

Dès avant la décision d'ailleurs, au cours de la délibération, nous manifestons à l'égard des motifs un pouvoir d'accueillir et de congédier, attestant que si nous entendons leur donner audience nous n'entendons pas nous abandonner en fin de compte à leur merci. Et après la décision, en nous rappelant ce que nous avons fait, nous reconnaissons un acte qui a été et demeure pleinement nôtre, à ce point que nous ne pouvons, en conscience, en décliner la responsabilité.

C'est ainsi que l'acte par excellence de la volonté maîtresse d'elle-même et de ses choix s'affirme libre aux trois stades de son évolution : la délibération qui prépare cet acte, la décision qui le constitue et le souvenir qui le fait revivre en nous.

Ces faits d'observation interne, dont nous venons de donner une analyse, sont lumineux, indéniables. Ils nous donnent non seulement la persuasion, mais la conviction, la claire vue de notre liberté. Nous ne disons pas que ceux qui déclarent ne les point saisir avec cette portée manquent à leur égard de tout esprit d'observation, mais nous craignons qu'ils ne les regardent à travers des préoccupations étrangères à leur consistance pure et simple, peut-être sous l'empire de quelque système cher à leur pensée et avec lequel ces faits paraîtraient ne pas cadrer. Nous constatons d'ailleurs — et ce sera l'excuse de la crainte que nous avons émise — que dans l'usage de la vie, eux-mêmes n'en font pas abstraction, mais s'en montrent convaincus avec une sincérité pratique qui ne laisse pas d'avoir son prix.

On parle d'illusions possibles. Mais indépendamment de la lumière d'évidence en laquelle se manifeste à nous, dans certains cas, le phénomène de la liberté, deux faits peuvent être relevés qui écartent davantage encore tout soupçon de mirage décevant.

Voici le premier de ces faits : le phénomène de la liberté n'est pas de ceux qu'on ne puisse saisir qu'au passage dans

la trame de notre vie. Chacun peut toujours et sur l'heure en faire et en renouveler l'expérience dans des conditions dont la force probante résiste à tous les faux-fuyants et à toutes les cavillations. L'expérimentation peut donc ici se joindre incessamment à l'observation proprement dite. La preuve par expérimentation contradictoire au moyen du défi jeté au contradicteur quant au choix éventuel ne peut être infirmée que lorsque sa portée est imparfaitement saisie. L'expérimentateur n'entend nullement émettre une volonté sans motif. Mais, ayant pleine conscience de sa maîtrise, il érige en motif son propre vouloir, en donnant à son acte éventuel cette signification : « Je me déciderai, parce que je voudrai ». Le défi n'a jamais été relevé, parce qu'il est péremptoire. L'expérimentateur n'entend d'ailleurs nullement affirmer que la volonté raisonnable de l'homme se détermine ordinairement de cette manière. Mais en face d'une négation radicale de sa maîtrise, il entend faire de cette maîtrise un usage extrême possible pour confondre par le fait son contradicteur.

Voici le second fait qu'il importe de noter : la perception de notre libre activité tient si peu de l'illusion qu'elle se fortifie, loin de s'affaiblir, à la lumière de la réflexion. Jamais nous ne sommes plus convaincus de notre liberté qu'aux heures où nous avons délibéré longuement sur quelque parti à prendre et où nous prenons enfin parti.

Certes, la conscience ne nous apprend pas toujours tout ce que notre curiosité inquiète voudrait savoir. Mais il y a des vérités qu'elle nous atteste dans une irréfragable évidence. Peu habiles parfois à dénombrer les multiples raisons qui nous sollicitent, nous ne conservons aucun doute dès que nous envisageons le principe qui se détermine finalement en nous. Nous savons que, dans l'acte délibéré, c'est nous-mêmes, en véritable maîtrise.

En réalité les tentatives de savants qui entendent appliquer le déterminisme absolu à l'esprit humain ne constituent que d'injustifiables synthèses affirmant, sans exa-

men suffisant. que les phénomènes de l'esprit sont régis par les mêmes lois que celles qui gouvernent la matière. Que d'erreurs proviennent d'un esprit synthétique prenant son essort sans base suffisante d'analyse!

IV. — LES CONFINS DE LA LIBERTÉ.

Notre conscience expérimentale constate l'existence de trois grands degrés d'influence dont l'incidence est fort distincte sur nous :

Les influences absolument nécessitantes, c'est-à-dire telles que l'énergie rationnelle et morale ne peut pas leur résister;

Les influences ordinairement primantes, c'est-à-dire telles que l'énergie libre, sans être absolument déterminée par elles, ne leur résiste pas généralement, en raison des difficultés à surmonter;

Les influences simplement sollicitantes, c'est-à-dire telles que l'énergie libre peut d'ordinaire, et sans difficulté grande, leur résister.

La réaction éventuelle de notre activité rationnelle et morale sur ces diverses influences peut être caractérisée par les traits suivants :

A l'égard des premières, la réaction est forcément inopérante : le résultat est fatal, de nécessité absolue.

En ce qui concerne les secondes, la réaction ne s'exerçant qu'exceptionnellement, le résultat est d'une stabilité générale moralement nécessaire.

Touchant les dernières, le champ du devenir, ouvert à l'action de l'énergie rationnelle et morale, paraît à première vue indéterminable. Le mouvement de dispersion qui semble en théorie devoir résulter de cette situation tend cependant à se régulariser, à suivre un cours ordonné sous l'empire des normes d'actions qui dirigent ordinairement l'énergie humaine. Lorsque, en effet, on se représente dans leur vivante réalité ces centres propres d'énergie qu'on appelle les personnes humaines, on remarque cer-

tains faits qui concourent à normaliser leurs opérations. Ces centres d'activité trouvent dans leur identité de nature un ensemble de besoins et de tendances normalement sollicitatrices de leur activité. Et ils possèdent, au point de vue de l'action proprement dite, un pouvoir normal de direction : la raison ordonnatrice. C'est dans ces conditions positives qu'il faut se représenter le fonctionnement de l'énergie à la fois raisonnable et libre, qui est l'énergie propre à l'homme comme tel.

Sans doute l'énergie rationnelle ordonnatrice s'individualise diversement dans les hommes. Le fait du *Video meliora proboque deteriora sequor* est aussi ancien que l'humanité. Mais si la circonstance que notre activité raisonnable et libre peut se livrer à des combinaisons où l'ordre connu par la raison est primé par l'ordre des passions ou des intérêts, nous révèle le caractère imparfait de l'énergie humaine, il n'altère pas sa nature d'énergie élective des moyens ordonnés à ses fins dans des conditions qui ne permettent pas de la confondre avec un pouvoir capricieux. L'arbitre pur, ou détermination de la volonté agissant dans un cas déterminé, non pas sans motif, ce qui n'est pas réalisable, mais contre le cours observable des actions humaines, ne peut pas être absolument nié, mais un tel acte demeure en dehors de l'usage normal et constant de l'énergie rationnelle et morale de l'homme. C'est une possibilité extrême sans influence désorganisatrice du cours réel de la liberté.

V. — LA VALEUR DES ARGUMENTS CONTRE LA LIBERTÉ.

Qu'oppose-t-on à la preuve de la liberté humaine par la vivante mise en lumière de la genèse de notre activité élective, par l'irréfragable témoignage de la conscience, par la constante expérimentation qui est à notre portée, par l'exacte détermination de la sphère de gravitation de cette énergie maîtresse? Rendons cette justice aux déterministes

absolus qu'il n'est pas de domaine qu'ils n'aient exploré pour y chercher des arguments favorables à leur thèse.

Ils ne dédaignaient pas autrefois de pénétrer sur le terrain théologique. Ils nous demandaient notamment de nous élever avec eux jusqu'à l'essence divine et de remarquer ce qu'il semble y avoir d'inconciliable entre des actes prétendument libres et la prescience qu'on doit attribuer à l'Être divin. Ils ne prenaient pas garde que la parfaite science divine ne se modèle pas précisément sur la science humaine, qu'elle ne prévoit pas les choses à l'instar de celle-ci, mais qu'elle les voit d'un regard indépendant de toute succession, sous un aspect d'éternité. N'insistons pas sur une objection surannée. Ne parlons pas non plus des systèmes plus ou moins liberticides concernant l'action de la grâce divine. Aujourd'hui, les oppositions à la liberté se produisent généralement dans des régions moins transcendantes.

On nous donne d'abord rendez-vous sur le terrain physiologique pour nous faire assister à l'effondrement de la liberté. Dans les profondeurs de l'organisme humain s'opère un travail, dont la volonté ne serait qu'une simple traduction. Les choix, d'apparence libre, se présenteraient à nous comme le résultat de réactions nerveuses plus compliquées sans doute que les simples réflexes, mais en somme de même nature qu'eux. Notre état physiologique transformé en acte expliquerait tout et tiendrait lieu de tout. — Il ne faut pas méconnaître la mesure en laquelle l'exercice de notre énergie rationnelle est conditionné par le jeu de notre énergie sensible, laquelle, étant organique, dépend comme telle de l'intégrité et du fonctionnement de nos organes. C'est un des mérites de la science moderne d'avoir mis en meilleure lumière ces solidarités énergétiques. Mais entre l'exposé de tels rapports et la thèse que l'homme ne serait jamais libre, il y a un abîme que la constatation de faits avérés ne permet pas de franchir. Faire sombrer le conscient lumineux dans l'inconscient n'est

pas un procédé scientifiquement justifiable. Et il ne suffit pas, pour l'étayer, d'alléguer que lorsque nous croyons vouloir, c'est que nous ne savons pas pourquoi nous agissons. Car, précisément, il est des cas notoires où nous voulons, sachant nettement pourquoi nous agissons, et où nous avons la claire conscience non seulement d'être les agents de nos actes, mais d'en être les agents responsables.

Quand à l'argument qui consiste à représenter comme irrésistible dans l'être humain la force motrice des images, il repose sur l'assimilation erronée de l'énergie humaine à une énergie purement sensible et il méconnaît le pouvoir que possède notre volonté libérée par la raison de susciter des images multiples et concurrentes. Celles-ci, ne nous laissant plus en présence d'une image isolée, ouvrent la voie aux alternatives où peut évoluer la liberté.

Après nous avoir conduits sur le terrain physiologique, les déterministes absolus nous convient à les accompagner sur le terrain psychologique, pour y constater l'effacement de la liberté devant ce facteur ultime des déterminations humaines qu'ils appellent le caractère, expression psychique d'une organisation individuelle. On ne tient pas suffisamment compte, nous dit à ce propos Wundt, « du poids tout entier de la personnalité de l'individu qui veut et qui est exprimée par l'éducation, par les vicissitudes de la vie, par les propriétés innées que nous appelons son caractère. Ce qui détermine la volonté humaine avant les motifs extérieurs, c'est le caractère ». Si l'intervention toute-puissante de ce facteur passe inaperçue, c'est, nous assure-t-on, parce que nos habitudes se confondent avec notre volonté, ne font qu'un avec elle et l'emportent dans leur tourbillon. — Ici encore, il y a lieu de faire la part d'observations exactes et de conclusions outrées. Que l'être humain dans le développement de sa vie suive d'ordinaire le courant d'habitudes prises et d'associations acquises, sans faire entrer en ligne toutes les ressources de son être, on peut le reconnaître. Ce n'est pas que dans tous ces cas

l'être humain ne soit pas libre. Il serait plus exact de constater simplement qu'il ne met pas en œuvre la dynamique typique de la liberté. Mais il est, d'autre part, des cas où nous pouvons constater à l'évidence cette mise en œuvre. Et fait significatif : c'est précisément quand nous prenons parti après la délibération la plus mûre que notre conviction concernant la liberté de notre acte s'affirme le plus hautement.

C'est vainement d'ailleurs que sur le terrain psychologique on essaie de représenter le mécanisme de nos jugements comme dominé par l'inéluctable choix du meilleur. Car il ne suffit pas pour justifier le déterminisme absolu de constater qu'un motif est préféré par un autre, en d'autres termes qu'on choisit toujours ce qu'on choisit. La question à résoudre ici est précisément de savoir comment on choisit et si le motif est préféré en vertu d'une détermination propre de la volonté, parce qu'il est *son* motif, ou indépendamment d'une telle détermination. L'argument de l'ascendant du motif le plus fort est donc simplement équivoque et ne prouve pas en soi ce qu'il faudrait prouver. En tous cas il se trompe d'adresse s'il entend appliquer à une énergie maîtresse de son activité ce qui n'est applicable qu'à l'énergie sensible pure, non arrivée à la possession d'elle-même.

Ce qui semble devoir être retenu ici, ce n'est pas que l'homme ne soit jamais libre, c'est plutôt l'action exercée par l'avènement de la personnalité humaine sur la conquête de la liberté et l'influence que peut exercer la culture personnelle, intellectuelle et morale sur le développement de nos actes libres. C'est en effet surtout grâce à elle que la direction et l'application de notre libre énergie rationnelle se substituent au jeu habituel des états mentaux successifs qui forment le courant ordinaire de notre activité.

Les déterministes absolus nous convient encore à pénétrer à leur suite dans le monde des idées fondamentales de

l'esprit humain pour y remarquer la contradiction qu'ils prétendent établir entre le concept de cause et le principe de causalité, d'une part, l'idée et le principe de liberté, d'autre part. Mais sont-ils bien sûrs que, dans leur ardeur à produire cette contradiction, ils ne mutilent pas la notion véritable de cause et la teneur vraie du principe de causalité? La cause dans sa notion simple et propre, telle que la saisit l'expérimentalisme intégral, est ce qui produit un fait ou une chose. Nous distinguons clairement l'énergie productrice de tous les déterminants qui ne sont pas elle. Nous ne confondons pas la notion d'efficience avec les notions de succession, même invariable, et de loi. Sans doute des difficultés de frontière peuvent surgir, et nous ne connaissons pas toujours la manière dont chaque cause exerce son action. Cela prouve l'imperfection à certains égards de notre science; cela ne détruit ni la connaissance que nous avons de vraies causes, ni de la claire notion de causalité que nous pouvons expérimentalement acquérir. La cause est l'énergie productrice proprement dite, et c'est au résultat de ses actes que nous donnons, à titre propre également, le nom d'effet. Or, il n'y a rien dans la notion de cause exactement entendue qui s'oppose à ce qu'un agent libre soit cause. Et il n'y a rien dans l'action d'un tel agent qui porte atteinte au lien nécessaire entre le fait et une cause adéquate à sa réalisation.

La cause est sans doute de sa nature antécédente à l'effet et lui est ordonnée suivant une loi de proportion, en ce sens qu'elle doit contenir à suffisance les déterminants productifs de ce qu'il est. Mais c'est une conception étroite et arbitraire que de se représenter comme seul mode de procession qui puisse relier ces deux termes un mécanisme où causes et effets s'engrènent indéfiniment de telle manière que toute cause, fût-elle intelligente, doive inéluctablement produire tout effet sans pouvoir en choisir aucun, et qu'elle se résolve elle-même en un effet produit sous l'empire de la même inéluctabilité. Ce n'est qu'en

défigurant une notion fondamentale de l'esprit humain qu'on peut arriver à noyer *a priori* la liberté dans le courant d'un déterminisme absolu.

Mais voici que du théâtre des notions fondamentales de notre esprit on nous transporte sur la scène de la vie sociale. C'est là, c'est sur ce terrain tout positif que, les documents de la statistique morale à la main, les déterministes absolus s'efforcent de nous faire en quelque sorte toucher du doigt l'impossibilité de concilier l'existence de la liberté avec la subordination attestée des actes humains à des lois expérimentales constantes et générales.

La différence capitale de nature entre les êtres dépourvus d'intelligence et de liberté et les êtres représentés comme possédant ces prérogatives nous amène naturellement à distinguer les inductions physiques et les inductions morales. Ces inductions se vérifient d'une manière constante et générale, avec le tempérament que peut éventuellement comporter la différence des principes de nature qui entrent respectivement en activité et qui peuvent exercer une influence sur le résultat.

Les inductions physiques ont par elles-mêmes une portée rigoureusement invariable.

Les inductions morales, de leur côté, tout en comportant des tempéraments à titre de cas singuliers, laissent subsister des modes d'être et d'agir stables chez les individus et généraux dans les groupes qu'ils peuvent former.

L'assimilation forcée des inductions morales aux inductions physiques est un rêve de l'imagination, non une œuvre de science positive, et elle n'est pas même un beau rêve. Si tout était uniforme, quelle simplification, sans doute, mais aussi quel appauvrissement contre nature!

Cette assimilation ne peut, d'ailleurs, se prévaloir des justes exigences de la science. Autant il est contraire aux faits de « minimiser » les facteurs externes et internes qui peuvent infirmer le fonctionnement de la liberté humaine, autant il est, d'autre part, contraire à la réalité de repré-

senter la volonté humaine informée et libérée par la raison comme exempte de lois scientifiquement observables. Le foyer énergétique humain est un centre d'action opérant normalement d'après des principes stables ancrés dans la nature de l'homme et imprimant un cours régulier à son activité. Si l'énergie humaine était un élément purement capricieux, les résultats généraux de ses comportements seraient désordonnés. Mais comme elle est à la fois raisonnable et libre, il n'y a aucune contradiction à admettre une stabilité générale conciliée avec la possibilité de tempéraments singuliers.

La raison est un élément lumineusement organisateur de la subordination de l'être humain à de véritables lois expérimentales directrices de son activité. Et cela suffit à la science, qui n'a pas pour mission de changer artificiellement la nature des êtres, mais de la constater et de s'y adapter.

Ni la statistique, ni la sociologie n'ont besoin, pour accomplir la tâche propre qui leur incombe, de postulats contraires à la liberté humaine.

Les statisticiens ont heureusement fini par le comprendre et par reconnaître qu'ils ne sont d'ailleurs pas en mesure de résoudre sur leur terrain les conflits qui peuvent s'élever entre le déterminisme absolu et la liberté humaine.

Les sociologues ne sont pas loin, à notre sens, d'aboutir à une persuasion semblable. « La sociologie, dit M. Durkheim, n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. »

Le principe de causalité! Les défenseurs de la liberté humaine le respectent pleinement. Ils admettent sans réserve que toute chose a et doit avoir les déterminants justificateurs de ce qu'elle est. Ils sont dans ce sens parfaitement déterministes. Le seul déterminisme qu'ils n'ad-

mettent point, c'est un déterminisme artificiellement niveleur qui entend soumettre les êtres doués de cet admirable instrument d'affranchissement et de lumière qu'est la raison à la même mesure de détermination que les êtres privés de ce merveilleux outil. Cette assimilation est contre nature.

D'aucuns croient pouvoir proscrire la liberté au nom de la conception matérialiste de l'univers. Ils évoquent la matière éternelle, pénétrée de forces mystérieuses, évoluant, suivant des lois nécessaires, en innombrables phénomènes où apparaissent successivement la formation des organismes et la genèse de la pensée. Et ils se demandent comment ils pourraient accorder à certains phénomènes psychiques une liberté qu'ils doivent refuser aux causes d'où émanent ces phénomènes. Nous n'entendons pas examiner ici si la matière primitive peut arriver d'elle-même à façonner des individus doués de raison. Mais ce que nous saisissons clairement c'est que l'accès de tels individus à la raison leur confère la pensée libératrice et illuminatrice d'où procède le pouvoir de disposer de leurs actes.

C'est ainsi que l'Être humain, dès là qu'on le suppose orienté à la lumière et à la maîtrise de lui-même, se trouve orienté à la liberté.

A coup sûr ce n'est pas une mince tentative que celle des savants qui essaient de démontrer qu'il ne peut y avoir dans l'homme aucun acte libre. Car enfin, ce que porte dans ses flancs une telle entreprise, si elle pouvait réussir, c'est l'expropriation pour l'homme du domaine de ses actes, c'est la destruction de toute responsabilité véritable et partant de tout mérite et de tout démerite; c'est la plus formidable révolution qui puisse se produire dans la morale et dans le droit. Mais nous n'avons pas entendu juger ici l'arbre par ses fruits. A ceux qui, après avoir créé des abîmes artificiels, s'écrient avec sérénité : *dicatur veritas, pereat mundus*, nous avons préféré répondre : *dicitur veritas et salvatur mundus*.

VI. — CONCLUSION ETHNOLOGIQUE.

En examinant sur le fait le fonctionnement de l'auto-détermination humaine, nous avons signalé les facteurs qui doivent être portés à ce que nous avons appelé le passif de la liberté. Ce passif dont nous avons précisé les éléments est naturellement plus considérable chez les primitifs que chez les adultes de la race humaine, et nous ne manquerons pas d'insister sur ce point en caractérisant l'énergie mentale comparée des primitifs et ses projections dans l'ordre individuel et social. Il importe seulement de se garder ici d'une triple erreur qui forme chaîne et qui est de nature à aiguiller l'ethnologie générale et spécialement l'ethnologie religieuse dans une voie fautive, injustifiable au point de vue scientifique.

La première erreur consiste à affirmer à priori que tout acte élicite est fatalement étranger à toute activité des primitifs. La seconde erreur consiste à soutenir, en conséquence, que tout se passe chez eux sous l'empire d'un déterminisme absolu. La troisième erreur consiste à admettre que ce déterminisme sans limite s'identifie avec une série de faits appelés à se dérouler suivant des lois fixées *ne varietur* d'après les jugements de valeur et spéculativement arrêtées. C'est l'erreur grave et la plus répandue : elle subordonne les événements à des préjugés dont l'inanité se trouve surabondamment démontrée par la réalité. Voilà une échelle savamment graduée, mais qui a, à nos yeux, un défaut et un défaut capital ; elle est, il faut le dire bien haut, dût-on paraître sévère, elle est purement artificielle ; elle ne résulte pas des faits, mais leur est imposée... Je ne connais pas une seule religion qui soit dans ce cas ⁽¹⁾.

La méthode ethnologique nouvelle, sans idéaliser la liberté chez le primitif, reconnaît en lui un être humain. Et elle donne à bon escient congé à tous les systèmes a priori.

(1) M. VERNE. *Les abus de la méthode comparative*. Voy. H. Pinard de La Boullaye, II, p. 217.

oristiques qui, après avoir assimilé originairement l'homme à la brute, soumettent initialement son devenir, sous la forme de ce qui est le plus bas, à une loi forcée d'abrutissement.

ART. 3. — **Propriété et Collectivité.**

La question de l'appropriation des biens dans les sociétés de culture rudimentaire est complexe. Elle a donné lieu à de si persévérantes erreurs qu'un essai d'élucidation fondamentale paraît nécessaire.

La thèse qui conteste l'existence, voire la possibilité d'une véritable propriété privée aux phases élémentaires de la vie sociale, a souvent été formulée. Il semble bien pourtant que le fait si foncièrement humain de l'appropriation privée ne soit nullement inconnu des sociétés primitives. Hirt va même jusqu'à dire que « nulle part, le concept de propriété n'est aussi fortement développé que chez les peuples primitifs. Tout ce dont l'homme avait besoin : ses armes, ses instruments, ses vêtements, sa maison, sa femme et son enfant, constituait sa propriété exclusive ». L'auteur nous fait ensuite remarquer la projection de cette institution dans l'au-delà. Comme l'homme continuait à vivre après sa mort, il continuait à avoir besoin de nombre d'objets où s'était actualisée sa propriété durant la vie. Et souvent même la maison qu'il avait occupée lui restait, puisqu'il semble que l'homme, après sa mort, a d'abord simplement été laissé dans son réduit, lequel était évacué par les survivants. Ce n'est qu'aux époques postérieures qu'on a construit pour lui ou qu'il a construit d'avance lui-même une demeure funéraire parfois plus magnifique que celle qu'il avait possédée durant sa vie.

La thèse qui regarde les biens matériels comme ayant été primitivement communs à tous sur toute la ligne n'est pas seulement contraire à la nature : elle est contraire aux faits tels qu'il nous est donné de les saisir à suffisance.

Au lieu de considérer la propriété privée comme inexistante d'abord, puis comme se dégageant ultérieurement de l'étreinte d'un collectivisme universel, il est plus conforme à la réalité de reconnaître l'existence à l'origine de la propriété privée, individuelle ou familiale; puis, considérant le sort ultérieur de cette institution dans la vie humaine élargie, de remarquer la coexistence, dans des conditions diverses et dans une mesure variable, d'une propriété soit individuelle, soit collective répondant à certaines exigences de la vie des hommes sous son double aspect individuel et social, et d'une propriété publique correspondant aux rapports de la vie publique et aux exigences qui peuvent s'y faire jour.

Il n'est pas trop difficile alors, pour peu qu'on tienne un juste compte de la distinction des biens matériels, de la diversité des états sociaux et des modifications que ceux-ci peuvent subir, de résoudre en vive lumière la question, si controversée et si persévérément embrouillée, des formes primitives de la propriété et de leur évolution. On saisit, en effet, comment au stade de la vie familiale la propriété, restreinte dans son objet et tout en comportant déjà certains tempéraments d'après la nature des biens meubles ou immeubles, leur destination et la position de la femme et des enfants dans la famille, se concentre normalement dans le chef du père de famille; comment, après la disparition de celui-ci, le patrimoine familial, encore que tendant à la dispersion, peut demeurer commun aux membres de la famille groupés au foyer paternel; comment la propriété commune, dans les autres groupes humains qui tiennent plus ou moins de l'organisation familiale, peut se maintenir et trouver quelque consolidation dans le genre de vie de ces groupes; comment, au sein des nouveaux groupements qui peuvent se former d'une manière plus autonome dans l'ordre des associations privées, la propriété privée des membres qui les composent peut alterner ou se combiner plus ou moins avec une propriété

commune selon les besoins et la part d'activité de l'ensemble; comment, à l'avènement d'une vie véritablement publique, il se forme, à côté de la propriété privée, une propriété publique répondant à son tour aux exigences de l'existence nouvelle, sans supprimer pour cela les éléments de propriété privée antérieurs à elle.

D'aucuns, se fondant sur le développement de signification de certains mots, ont cru pouvoir rattacher la naissance de la propriété à l'époque où l'on commença à domestiquer le bétail. Ils font remarquer que le mot *pecunia*, fortune, dérive de *pecus* (troupeau), que le mot allemand *Schatz* (trésor) est identique avec le mot slave *scotu*, qui ne signifie autre chose que « bétail ». Mais ces mots nous indiquent plutôt l'évolution du concept de la fortune que l'origine de la propriété.

Ce qu'il importe d'éviter dans l'examen de cette question, ce sont les vues exclusives et les conclusions tendancieuses.

Les vues exclusives! Il faut, en effet, toujours tenir compte de la distinction des biens, de la diversité des groupes sociaux et des conditions de leur évolution.

Allons au fait. Que des groupes de chasseurs ou de pasteurs puissent se passer originairement de la propriété individuelle du sol, alors que leur population est faible et que sont à leur disposition d'immenses terrains de chasse ou de pâture, cela ne fait pas de doute.

Mais que, même dans cette hypothèse, il n'y ait point dans ces groupes de propriété individuelle ou familiale, des armes dont on se sert, du gibier abattu, des troupeaux entretenus et multipliés, des tentes et des huttes construites, des puits creusés, c'est ce qui contredirait les tendances les plus naturelles et les plus invincibles de l'homme.

« Quant aux hordes guerrières qui marchent à la conquête d'un pays, elles ne chercheront pas la propriété foncière avant de s'être fixées définitivement sur les terri-

toires qu'elles convoitent. — Si, après s'y être établies, elles se voient encore menacées par des ennemis, on conçoit qu'une portion du sol soit cultivée en commun, pendant que l'élite des guerriers défend les frontières. — Mais si des peuples paisibles se livrent à l'agriculture au début de leur état social, la propriété individuelle du sol est celle qui leur offrira le plus d'avantages (1). »

Pour démontrer que la propriété collective a d'abord existé seule et que c'est d'elle qu'est née la propriété individuelle, il ne suffit pas de montrer dans certains pays, à certaines époques, des institutions régies par le principe de communauté. « Je ne conteste pas, dit à ce propos Fustel de Coulanges, que la méthode comparative ne soit fort utile en histoire... mais l'abus en est dangereux. Vous apercevez de certaines communautés de village dans l'Inde; vous rencontrez quelque chose d'analogue dans le *mir* russe et dans les petits villages de la Croatie; il vous semble à première vue que les *Allmenden* de la Suisse et de la Néerlande présentent les mêmes traits caractéristiques; vous rapprochez de tout cela deux lignes de César sur les anciens Germains, une phrase de Diodore sur un petit peuple des îles Lipari, et quelques fantaisies de poètes latins sur l'âge d'or. Vous avez ainsi accumulé un assez bon nombre d'indices, mais hâtivement recueillis, imparfaitement étudiés, pris çà et là en mêlant les époques et en confondant les peuples. Est-ce assez de cela pour déduire une loi générale de l'humanité? Une telle méthode manque de rigueur (2). »

En présence des anciens documents historiques qui nous montrent tantôt l'existence simultanée de la propriété privée et de la propriété collective, tantôt — là où une institution prime l'autre — le communisme existant bien plus rarement que la propriété privée, c'est verser en une

(1) A. CAPART, *La Propriété individuelle et le Collectivisme*.

(2) FUSTEL DE COULANGES, *Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 1891, pp. 3 s.

série grave d'erreurs que de transformer en norme un fait exceptionnel, de faire dériver de l'exception ce qui est plutôt la règle, et d'admettre une telle dérivation en opposition avec les instincts les plus naturels de l'homme.

Vues tendancieuses d'ailleurs et qui n'aboutissent pas au but où semble orientée la tendance. Car de ce qu'à l'origine la propriété aurait été commune et qu'elle aurait été ultérieurement supplantée en quelque sorte sur toute la ligne par la propriété privée, on peut conclure, ce semble, surtout en appliquant ce qu'on appelle la grande loi de l'évolution, que le communisme, fût-il originel, a définitivement fait place, en ordre de progrès social, à l'expansion universelle de la propriété individuelle, dont la consécration apparaît reconnue par la défense naturelle et universelle du vol, défense dont nous pouvons relever des traces dans les expressions qui visent cette prohibition aux diverses langues.

ART. 4. — **L'énergie mentale comparée des primitifs.
Le facteur individuel et social.**

§ 1^{er}. *Caractéristique générale.*

Nous possédons aujourd'hui un ensemble de faits suffisants pour nous permettre par voie de comparaison générale de décrire d'une manière réelle et vivante l'énergie mentale caractéristique des primitifs actuels et de saisir à la fois dans quelle mesure elle répond à l'activité fondamentale humaine et en quoi elle se différencie de l'énergie évoluée des adultes de notre race. Pas n'est besoin pour cela de se jeter à corps perdu dans un évolutionnisme aventureux. Il suffit de constater des faits avérés. Un tel travail peut nous aider à jeter une véritable lumière sur ce qui concerne le phénomène religieux au sein des populations de culture inférieure.

Du caractère des actes où s'affirme l'énergie individuelle et sociale des populations de culture rudimentaire, de la

trame générale de leur vie et du langage dont elles se servent pour traduire leurs pensées se dégage, au témoignage des explorateurs et des missionnaires les plus pénétrants, ce fait, qu'au sein de ces populations l'instrument de conscience et de raison qui assure à ceux qui le possèdent la qualité d'hommes n'est pas inopérant; que le maniement de cet instrument atteste une puissance de compréhension, d'assimilation, de combinaison et de communication dépassant les énergies constatées des êtres qui ne font point partie de l'humanité; qu'il peut même s'élever chez quelques individualités à des résultats fort remarquables; mais qu'il est faible et périlicant, que son maniement peut être facilement entravé ou dominé par le jeu des forces concurrentes de la sensation et de l'imagination, que le milieu dans lequel il fonctionne est loin de constituer un auxiliaire favorable à ses progrès, et que les moyens de conservation de ses acquêts éventuels sont fort défectueux.

Nous pouvons constater à un point de vue général que la mentalité des rejetons inférieurs de la race humaine, tels que nous sommes amenés à les observer, se rapproche à bien des égards de celle des enfants ayant ce qu'on appelle « l'âge de raison », mais chez qui la sensation et l'imagination demeurent vives et prennent facilement le gouvernail dans le développement des idées et dans la direction de la vie. Et ceci explique chez les primitifs la fréquence et la mobilité du passage d'actes manifestatifs d'une certaine raison, encore que peu avertie, à des actes où dominant les facultés de première évolution dans l'énergétique humaine.

C'est ainsi qu'en une large mesure, dans la mentalité rudimentaire, le jeu d'une sensibilité neuve et facilement impressionnable, d'une imagination vive et facilement vagabonde, se mêle au fonctionnement d'une raison élémentaire très saisissable en ses comportements mais

sujette à beaucoup d'égaréments. Et peut-être convient-il de constater que le primitif n'est pas le seul à céder largement à cette humaine infirmité.

§ 2. *Les premières impressions, les représentations et émotions.*

Lorsqu'on saisit la portée de ce fait d'observation que le mode de connaître suit la nature du sujet connaissant, on ne s'étonne pas du rôle que jouent dans la mentalité humaine les phénomènes sensibles comme point de départ nécessaire et point d'appui constant de toutes les connaissances. Malgré qu'il en puisse avoir, l'homme n'a l'intuition directe d'aucun être spirituel et ce n'est que par voie d'opposition avec les phénomènes de l'ordre matériel et d'analogies puisées dans l'expérience sensible qu'il parvient à se représenter d'une manière imparfaite le monde immatériel. Le primitif est, à un titre particulièrement absorbant, cet « esprit plongé dans la matière » qu'est tout être humain. Il subit dans une mesure spécialement étendue les dépendances qui résultent du composé humain. Et ce n'est que par un renversement étrange de la nature, là où elle comporte le moins d'être renversée, que d'aucuns ont pu essayer d'ouvrir au primitif comme d'emblée l'accès aux régions spirituelles et de faire des connaissances qu'il posséderait dans cet ordre comme la clef de toutes les autres. Le primitif n'est frappé d'emblée que par les aspects sensibles des objets qui l'impressionnent. Et si, au cours de ses pérégrinations mentales, il est mis sur la voie de choses peu ou point accessibles aux sens, c'est encore sous des formes empruntées au domaine sensible qu'il se les représente plus ou moins heureusement. C'est ainsi qu'il charrie en toutes ses conceptions, dans une mesure particulièrement large, ce que les idéalistes peuvent appeler le limon des choses expérimentales, mais ce que les expérimentalistes appellent plus simplement les

éléments matériels nécessaires à l'acquisition et au développement de toutes les connaissances humaines.

L'action des objets qui affectent l'homme ne se borne pas toujours à déterminer en lui une représentation simple, réduite à quelque appréhension mentale de ces objets. Elle peut produire en outre dans l'être humain ce retentissement particulier qu'on appelle l'émotion. Les émotions qui peuvent surgir sont diverses. Les plus fondamentales sont celle du bien-être et celle du mal-être. Dans les réactions que l'homme opère sur elles, il est naturellement porté à faire accueil aux premières et à fuir les secondes: deux manifestations de ce « vouloir vivre » qui jaillit du fond de la nature humaine. La mobilisation de l'activité des primitifs sous l'empire des représentations et des émotions qui l'affectent est à la fois vive et instable. Le primitif est un impulsif livré, dans une mesure particulièrement grande, au déterminisme des images et des sentiments qui s'éveillent en lui.

§ 3. *Les instincts naturels. Le désir de connaître.*

La raison élémentaire et ses procédés.

Lorsqu'on observe les mouvements de l'activité humaine on constate que nombre d'actes de l'homme ne sont que la mise en œuvre, le déploiement des instincts naturels de l'être humain. Le désir de connaître est une des inclinaisons fondamentales de la nature humaine. Il se trahit chez le primitif par une curiosité souvent naïve, quelquefois avisée, et qui, ainsi que chez l'enfant, sous l'empire des mille stimulants qui peuvent secouer l'insouciance, abonde en questions et recherche les explications. « L'ardent désir qui pousse l'homme à connaître les causes déterminantes de chaque événement dont il est témoin et à découvrir les raisons qui font que chaque état des choses qu'il considère est tel qu'il est et non autre — nous rappelle Tylor — n'est pas le privilège d'une civilisation avancée, mais un caractère de la race humaine, dont on

peut suivre les traces jusque dans ses représentants les plus infimes. Chez les plus grossiers sauvages, ce désir constitue déjà un besoin intellectuel dont la satisfaction occupe une grande partie des instants qu'ils ne consacrent pas à la guerre ou au jeu, à l'alimentation ou au sommeil ⁽¹⁾. »

Le désir de connaître et d'expliquer les choses n'est pas chez les primitifs dépourvu de toute efficacité. Ils connaissent réellement bien des choses et bien des rapports par leurs déterminations positives, bien des causes par leurs virtualités effectives.

A ce dernier point de vue, non seulement le primitif a la conscience de sa qualité d'auteur et d'ordonnateur des choses qu'il fait et règle, mais il saisit facilement en dehors de lui des énergies productrices, des auteurs et des ordonnateurs des choses qui l'entourent. La notion de cause n'est une notion initialement abstraite que pour quelques philosophes. Elle est à l'origine concrète, simple, d'une évidence irrésistible. Nous avons déjà remarqué comment cette notion, vivement actualisée dans l'expérience, est commune à tous les esprits, même les plus simples.

Dans le milieu où s'exerce l'activité des primitifs les preuves de sagacité, d'aptitude à découvrir ce qui est saisissable en raison, et les indices d'un sens droit, dans certaines sphères pratiques surtout, ne sont pas rares. Étranger aux abus de l'abstraction, ce n'est pas le primitif qui admettrait qu'il y a de la blancheur sans objet blanc, des qualités sans sujet d'inhérence et des faits sans cause. Mais si l'on observe combien des intelligences évoluées et averties font elles-mêmes souvent encore fausse route dans la recherche du « comment » et du « pourquoi », on ne s'étonnera pas que chez le primitif aux prises avec de semblables questions, les méprises, les confusions, les égarements se multiplient touchant la détermination et

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, trad. Brunet, II, p. 424.

l'explication des rapports d'ordre entre les choses. C'est ainsi que l'harmonie des composants qui est à la base du principe de contradiction subit facilement dans la mentalité primitive de notables accrocs.

Au point de vue de l'attribution des faits à des causes déterminées, cette mentalité peu avertie est d'autant plus exposée à errer qu'elle est, d'une part, plus naturellement encline à se contenter d'apparences; d'autre part, plus portée à suppléer par les facultés inventives aux difficultés qu'elle peut éprouver de se rendre compte des déterminants des choses et qu'elle est ainsi toute disposée à aller au delà plutôt qu'à rester en deçà des déductions ou inductions raisonnables. Car lui aussi — disons : lui surtout, pour ménager tous les amours-propres — il préfère, dans une large mesure, imaginer que douter et inventer que reconnaître son ignorance. Et s'il est vrai, comme le dit le poète, qu'« il est heureux celui qui peut connaître les causes des choses », on doit constater que le primitif se donne largement cette satisfaction de félicité et se la procure souvent à peu de frais.

§ 4. *La perception du monde visible.*

I. — LA COMPOSITION DES ETRES.

LES PROPRIÉTÉS POSITIVES ET LES PROPRIÉTÉS PUTATIVES.

LA CLASSIFICATION DES OBJETS DE CONNAISSANCE.

Le primitif voit les choses avec les mêmes yeux que nous, mais il ne les regarde pas avec la même mentalité. Un des premiers traits caractéristiques de cette mentalité spéciale est que la perception de propriétés positives s'accompagne chez lui de la conception de propriétés putatives répondant souvent à quelque influence ou à quelque résultat qu'il craint ou qu'il espère relativement aux objets qui tombent dans le champ de son activité, ou bien à quelque suggestion aisément acceptée du milieu social où il vit. C'est ainsi que le noyau de la réalité s'entoure souvent pour lui d'une sorte de halo sans réelle consistance.

Et il advient facilement que les éléments putatifs non seulement sont considérés par lui comme aussi réels que les autres, mais priment en importance les propriétés des choses résultant directement de l'information des sens.

De là vient aussi que les objets divers avec lesquels le primitif entre en rapport ne sont pas classés par lui suivant les règles qui nous sont familières et qui se fondent principalement sur la nature des choses. C'est plutôt par les effets bienfaisants ou malfaisants éprouvés ou conçus par lui ou par le rapport à quelque institution sociale, que s'opère en lui la classification des objets de connaissance.

II. — LES AFFINITÉS ENTRE LES ÊTRES. LA CONVERTIBILITÉ UNIVERSELLE.

Le primitif ne tire pas de ligne de démarcation radicale entre lui et les autres êtres qui existent dans le monde. Les cadres concernant les divers règnes de la nature lui sont étrangers. Ce n'est pas qu'il confonde les êtres physiques en ce qui concerne leur forme et leur figure. Mais les affinités de l'homme avec les animaux, les plantes, les pierres, les corps célestes lui semblent naturelles et intimes. Sans être transformiste à proprement parler, il est amplement « affininiste ».

Le primitif ne voit pas d'ailleurs de raisons pour lesquelles un homme ne puisse devenir un animal, une plante, une pierre, et réciproquement. Ces êtres ne sont pas pour lui inconvertibles les uns dans les autres. Et de même qu'il conçoit facilement de telles mutations, il admet avec la même facilité des solidarités, des apparentements, voire des identifications simultanées entre ces divers éléments. La notion de ce qui est physiquement possible ou impossible, à ce point de vue comme à beaucoup d'autres, lui échappe fréquemment.

En ce qui concerne spécialement les animaux, l'idée ne lui vient pas de les toiser du haut de quelque supériorité naturelle. Il les considère plutôt comme des égaux à cer-

tains égards, comme des mieux doués sous d'autres rapports. Car il reconnaît en eux, le cas échéant, une force, une ruse, un courage qui dépassent ses propres qualités, et il leur prête volontiers des vertus plus grandes encore ou plus cachées. La considération des animaux sous cet angle explique bien des faits qui, de prime abord, nous choquent à un haut degré.

III. — L'ÉNERGIE DES ÊTRES. — LA SYMBIOSE UNIVERSELLE.

En même temps qu'il aplanit les différences ontologiques entre les êtres, le primitif tend à égaliser leurs différences énergétiques en dotant toutes choses d'une activité commune, rapprochée des manières de sentir, de vouloir et d'agir qui se manifestent dans les comportements humains. Non que le primitif n'ait point la conscience de son activité propre et le discernement de l'activité particulière des autres êtres. Mais ne traçant pas de ligne de démarcation nette entre les êtres, il n'en trace pas davantage entre leurs énergies. Et ne voyant pas de raisons pour lesquelles les êtres distincts de lui ne se comporteraient pas comme lui, il assimile analogiquement leur activité à la sienne.

Les éléments qui composent le monde revêtent ainsi à ses yeux une physionomie particulière: ils vivent, dans le cerveau du primitif, d'une vie analogue pour tous et conçue à certains égards sur le type de la vitalité humaine, de cette vitalité qui sent, pense et veut. Telle est la symbiose universelle. Ceci est encore un trait caractéristique, fécond en conséquences, de la mentalité rudimentaire. Il importe seulement de ne pas le déformer au point de se figurer la symbiose universelle comme impliquant nécessairement la conception initiale dans chaque être de deux éléments, l'un matériel, l'autre spirituel, et de représenter les primitifs comme projetant leur spiritualité sur la nature. La vérité est que toute distinction de corps et d'âme est originellement étrangère à l'assimilation énergétique signalée.

Le primitif saisit simplement son être comme foyer d'énergie propre et « analogise » à cette énergie celle des êtres qui font impression sur lui. C'est par une voie différente que le primitif pénètre, comme nous allons le voir, dans le monde de l'invisible.

§ 5. *La pénétration dans le monde de l'invisible.*

Nous appelons ici monde invisible le monde des choses et des faits qui ne sont point par eux-mêmes de prise pour les sens. L'accès du primitif à un tel monde a été souvent si mal saisi et si erronément interprété par des auteurs dont l'autorité est justement considérée, qu'un essai d'éclaircissement fondamental sur ce point ne paraît pas hors de propos.

C'est avant tout des éléments directement accessibles aux sens que le primitif reçoit les impressions qui sollicitent son activité et c'est sur eux qu'il est primordialement amené à réagir. Dans cet échange d'énergies, il n'est pas sans remarque que ce qui agit en lui ou hors de lui ne le fait pas toujours de la même manière et n'est pas toujours saisissable dans les mêmes conditions. Il y a ce qui se montre en agissant et il y a ce qui agit sans se montrer et dont l'action seule paraît directement saisissable.

Deux voies élémentaires s'ouvrent devant le primitif pour pénétrer, grâce à des faits visibles, dans le monde des choses invisibles. La première est le fonctionnement caractéristique de sa propre énergie dans la mesure où ce fonctionnement ne peut lui échapper. La seconde, plus générale, est la physionomie de nombreux faits appréhendés hors de lui comme en lui et considérés comme les effets de causes qui ne se montrent point par elles-mêmes mais se signalent par leurs œuvres. Portons notre attention successivement sur chacun de ces points.

I. — LE FONCTIONNEMENT CARACTERISTIQUE
DE L'ÉNERGIE HUMAINE.

La distinction entre agents visibles et agents invisibles en eux-mêmes, mais attestés par des effets qui leur sont rapportables, n'est pas inaccessible au primitif. Il la saisit constamment réalisée en lui et il la trouve réalisée de même dans ses semblables.

L'élément visible en lui, c'est le corps et tous les mouvements extérieurs de l'activité humaine. L'élément invisible, c'est cette énergie intime et persistante dont tout homme a quelque conscience sans en avoir la vue, qui se signale à lui comme la source profonde et cachée d'où jaillissent les manifestations externes de sa vie. et qui lui demeure si foncièrement propre, qu'à la différence des actes extérieurs, elle n'est pas accessible en soi à la pénétration d'autrui. Et cette distinction que le primitif saisit à quelque degré en lui-même ne laisse pas de le frapper dans ses rapports avec ses semblables en qui il constate, d'une part, les comportements extérieurs, d'autre part, ce qui en eux se soustrait naturellement à ses perceptions et déjoue souvent toutes ses prévisions.

Ce n'est pas que le primitif conçoive ces deux éléments comme différents de nature et qu'il en vienne à opposer le spirituel au matériel. Il se borne simplement à remarquer leur existence distincte au foyer de son être et les rapproche plutôt, sans les confondre, dans l'idée qu'il s'en fait. C'est ainsi que lorsqu'il cède à la tendance à donner satisfaction au besoin de représentation et d'expression que tout homme éprouve naturellement et qu'il s'y applique comme peut le faire un esprit « plongé dans la matière », il se représente l'élément invisible dont il saisit l'existence en lui comme une réduction, une image, un double de l'élément corporel, mais subsistant en une forme plus subtile et plus déliée, sous des aspects plus éthérés que ceux des corps qui frappent ordinairement les sens, sous les espèces d'une ombre, d'un reflet, d'une vapeur,

d'un souffle, avec des propriétés et des activités correspondant à la subtilité de cette essence. Telle est bien, en effet, chez les primitifs l'idée de l'âme personnelle humaine.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, que le primitif admette que l'âme, tout en gardant des rapports intimes avec le corps, possède durant l'existence des modes d'être et d'agir particuliers; qu'ainsi à l'état de veille elle puisse se transporter au pays lointain des souvenirs pour revoir et revivre en quelque sorte un passé éteint, ou au pays séduisant des entrevisions où s'estompent mille projets d'avenir; et qu'à l'état de sommeil, quand le corps est inerte, elle puisse être transportée au pays des rêves pour y rencontrer des visions fantastiques.

Rien d'étonnant encore que le primitif admette qu'à la fin de la vie la dissolution du corps n'entraîne pas la disparition de l'âme, que celle-ci, au contraire, continue de subsister et d'exercer, dans des conditions nouvelles, une action indépendante et séparée.

Si nous comparons la conception de l'âme humaine telle que l'acquièrent les primitifs avec la notion plus perfectionnée de cette âme en rapport avec notre mentalité, nous pouvons remarquer que la question qui divise la science, celle de l'immatérialité de l'âme, ne paraît pas même posée par le primitif. Et en vérité lorsqu'on se remémore les arguments invoqués par les spiritualistes en faveur de l'irréductibilité de l'âme humaine et de ses actes à des éléments matériels, on comprend qu'ils ne soient pas précisément à la portée d'une mentalité rudimentaire. Le fait est que pour le primitif il s'agit moins de spiritualité véritable que d'imperceptibilité relative.

D'autre part, alors que les emprunts que nous sommes en tout cas forcés de faire au monde matériel pour nous figurer l'âme humaine et ses procédés demeurent pour nous de simples analogies consciemment admises comme telles, ils sont, pour les primitifs, des représentations

conçues plutôt comme répondant à ce qu'est effectivement l'âme humaine et à ce qu'est son activité.

Ces différences générales relevées en vue de préciser les faits et de montrer dans quelle mesure la notion de l'âme humaine est accessible aux primitifs, nous pouvons observer comment la base primordiale de ce concept réside, pour eux comme pour nous, dans la conscience immédiate et persistante du mouvement de la vie intérieure d'où procèdent les manifestations extérieures de l'existence.

II. — LES EFFETS VISIBLES RAPPORTABLES A DES CAUSES INVISIBLES.

Pour le primitif, tout ce qui influe sensiblement sur lui et l'impressionne en bien ou en mal est rapportable à quelque agent causal. Et dans cet ordre, il y a des facteurs qui agissent en se montrant et ceux qui agissent sans se montrer, au moyen de faits qui constituent explicitement leur action et qui témoignent implicitement de leur existence. Il se présente, en effet, de nombreux cas où ce qui agit est l'objet même qui frappe les sens et qui est appréhendé comme opérateur; mais il est aussi des cas où les actes seuls de l'agent transparaissent et sont de prise directe pour les sens.

Parlant de l'accession de la mentalité primitive à un ordre d'éléments distincts des faits purement sensibles, Tylor nous fait remarquer judicieusement qu'« il ne faudrait pas attribuer cette extension d'idées à un simple effort d'imagination, qu'il faut plutôt y voir la conséquence raisonnable que les effets sont dus à des causes ⁽¹⁾ ».

De fait, la question de savoir si nous nous trouvons en présence d'un acquêt de raison ou d'un produit de l'imagination dépend du caractère réel ou fictif du lien qui peut rattacher un effet déterminé à la cause que le primitif lui reconnaît ou lui attribue. Et remarquons à ce sujet qu'il

(1) TYLOR, *La Civilisation primitive*, II, p. 141.

peut même arriver ici que le primitif atteigne un résultat réel par une voie qui n'est pas en soi irréprochable.

Ce qu'il faut reconnaître, c'est que dans l'ordre des effets visibles rapportables à des causes invisibles, la mentalité des primitifs se donne, avec des alternances de conquêtes réelles et de créations purement imaginaires, et souvent avec la prépondérance de ces dernières, la plus large carrière.

Comme d'ailleurs les causes en perspective ne se montrant point elles-mêmes, n'affectent pas une performance déterminée, le primitif pourvoit libéralement à leur figuration à l'aide d'éléments analogiques puisés dans le monde matériel.

Et quant à leur mode d'action, il est porté naturellement à le représenter en lui attribuant des prérogatives similaires à celles qu'il reconnaît à l'âme humaine.

C'est ainsi que s'édifie dans la mentalité du primitif, à côté du monde visible, tout un monde de l'invisible rattaché au premier par les liens de la causalité, doté de formes plus ou moins heureusement appareillées aux éléments divers qui le composent et pourvu d'énergies plus ou moins bien assimilées aux énergies de l'âme humaine. C'est à ce monde qu'on donne, d'une manière générale, le nom de monde des esprits.

Ce monde ne se borne pas d'ailleurs à se développer côte à côte avec le monde visible. Il l'envahit d'une manière particulièrement pénétrante, en ce sens que lorsque le primitif, étendant sa notion des effets sensibles rapportables à des causes cachées, en arrive à distinguer des objets physiques qui frappent directement les sens ce qui est censé agir en eux, les causes agissantes et latentes se présentent également à lui sous la forme d'esprits.

Cette application nouvelle de la mentalité primitive à la conception du monde physique ne doit pas d'ailleurs être confondue avec l'application initiale de cette mentalité à ce même monde. La première application consistait sim-

plement dans une certaine assimilation du mode d'être et d'agir des éléments naturels considérés dans leur constitution unitaire, au mode d'être et d'agir de l'être humain considéré de la même manière, c'est-à-dire sans distinction du corps et de l'âme. Ici les éléments naturels apparaissent comme composés de deux éléments, l'un plastique en quelque sorte, l'autre énergétique et représentant la cause active de ce qui se passe ou peut se passer en eux. Et ce dernier élément, conçu comme un esprit, est doté d'une forme et d'une activité en rapport avec cette conception.

III. — LES CATEGORIES DU MONDE DES ESPRITS.

Lorsqu'on essaie de se représenter sur le vif, dans son ensemble et dans ses principales divisions, le monde des esprits, tel que le conçoivent les primitifs d'une manière remarquablement générale, on voit s'étagier ce monde sur un triple plan :

Au premier plan surgit le monde des âmes humaines individuelles, avec son prolongement dans l'au-delà, où continuent d'exister les mânes des ancêtres. Les primitifs admettent en quelque sorte universellement cette survivance, avec certaines relations avec les vivants, avec un pouvoir bienfaisant et, dans certains cas, malfaisant pour eux.

Au second plan apparaissent des génies extra-humains dont les primitifs, non moins universellement, peuplent l'espace ou animent la nature et qui peuvent à leur tour remplir, à leur égard, de nombreux offices bons ou mauvais.

Le souci pratique de se concilier dans ces deux sphères les esprits bienfaisants ou de conjurer l'action des esprits malfaisants préoccupe naturellement les primitifs, sans qu'il doive d'ailleurs avoir pour conséquence d'attribuer à ces esprits un caractère divin impliquant l'adoration.

Il y a enfin le plan du monde divin proprement dit qui ne se confond, du moins en général, ni avec le monde des

mânes ni avec le monde des génies, et où apparaissent des puissances supérieures à l'humanité au point d'avoir titre autorisé à l'hommage de l'adoration. Et il n'est pas rare de voir poindre ici la notion d'un Grand Être supérieur à tout, dont tout dépend, qui habite un au-delà mystérieux, à l'égard duquel l'homme a des devoirs à remplir et dont il peut attendre assistance. C'est le point culminant de l'ordre divin.

§ 6. *L'imagination.*

L'intervention de l'imagination se manifeste comme particulièrement vive dans la mentalité des primitifs.

Nous avons remarqué son rôle déformateur à certains égards dans le domaine de la sensation. Nous avons constaté ultérieurement le halo factice qui entoure la réalité des choses. Nous avons relevé les affinités artificielles, l'énergétique assimilate.

Dans le domaine qui semble relever plus spécialement du fonctionnement de la raison, l'imagination apparaît souvent aussi aventureuse, soit qu'elle se meuve à fantaisie dans le monde des esprits, soit qu'elle se donne large licence dans l'ordre de l'explication des choses, soit qu'elle se perde dans un merveilleux fantastique. Il est deux régions particulières où il semble qu'elle s'octroie pleine carrière : la région spéculative des mythes, la région pratique de la magie.

Les primitifs sont curieux des origines. Ils ont des récits qui se transmettent d'âge en âge et qui portent le plus souvent la marque d'une imagination débridée. Dans les sociétés les plus rudimentaires, il semble que les mythes soient rares et pauvres. Dans les sociétés d'un type plus évolué, la floraison est fréquemment exubérante. En la forme où nous les possédons, ils sont presque toujours fortement stylisés par des artistes qui leur ont fait subir des triturations et des accommodations multiples. Explications traditionnelles collectives, les mythes s'imposent

généralement à l'individu comme objet d'une foi sociale immédiate et ferme. C'est pourquoi ils sont résistants jusque dans l'absurdité la plus manifeste et demeurent comme imperméables à l'expérience.

Il en faut dire autant, à certains égards, de la magie. Dans la lutte qu'il engage pour l'existence, dans l'application de son activité industrielle aux choses qui sont à sa portée pour en tirer l'utilité qu'elles peuvent lui procurer, le primitif est confiné dans d'étroites limites et se trouve souvent aux prises avec des obstacles naturellement insurmontables. Comment les vaincre? Par quelque enchantement, et surtout par le recours à ceux qui savent. Et pour le primitif, ceux qui en savent plus long que lui, ce sont ceux qui détiennent quelque pouvoir mystérieux d'efficience, ceux qui possèdent à certains égards la haute main sur la nature aux fins d'appliquer plus heureusement, plus abondamment ses ressources aux besoins humains. Or il y a précisément dans toutes les sociétés rudimentaires des hommes voués à cet office : ce sont les magiciens. La croyance aux recettes magiques, aux talismans, aux sources les plus diverses du merveilleux offre le caractère d'un phénomène constant et général chez les primitifs. Et l'on peut observer que chez les adultes de la race humaine elle ne laisse pas d'être vivace.

§ 7. *La mémoire et la tradition.*

On a souvent remarqué que la mémoire joue un rôle considérable dans la mentalité des primitifs. Sans doute elle se développe dans un cercle relativement étroit répondant aux catégories d'objets et de rapports qui sont à la portée des populations de culture rudimentaire. Mais dans ces limites, elle est vive et souvent d'une étonnante fidélité. Elle parvient à restituer des représentations fort complexes en leurs détails et elle les reproduit d'ordinaire ponctuellement, invariablement dans l'ordre où elle a été affectée. « Ce développement extraordinaire de la mémoire

et de la mémoire concrète, reproduisant avec fidélité jusqu'aux moindres détails des impressions sensibles dans l'ordre de leur production, est attesté, nous fait observer Lévy Bruhl, par l'extrême richesse du vocabulaire et par la complexité grammaticale des formes » (1). Il est manifeste que l'association des idées chez les primitifs se fait dans des conditions qui mettent plus en jeu généralement la succession des représentations que le mécanisme logique. Et de là vient que, grâce à l'habitude, les récits les plus longs et les plus circonstanciés ne sont jamais une charge pour eux, tandis que les raisonnements un peu serrés leur deviennent sur-le-champ une cause de fatigue extrême.

Ces dispositions sont favorables à l'établissement et à la conservation des traditions. Celles-ci jouent un rôle considérable dans la vie des populations de culture rudimentaire.

Il y a chez tous les primitifs des récits traditionnels dont la perpétuité est remarquablement gardée par une transmission orale fidèle, malgré le défaut des ressources de l'écriture.

Il y a aussi des usages traditionnels. La vie des primitifs se trouve comme enveloppée d'un réseau de coutumes qui en dirigent et en règlent les manifestations.

En ce qui concerne la communication de génération à génération du trésor de sagesse constituant en quelque sorte le patrimoine de la communauté et considéré comme vital pour elle, il est intéressant de constater comment les primitifs savent organiser un appareil particulier constituant une véritable « initiation sociale rituelle » dont l'importance est capitale et dont la mise en lumière est un des points les plus curieux et les plus importants des enquêtes contemporaines (2).

(1) LEVY BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 123.

(2) Voy. notamment WEBSTER, *Primitive secret Societies*. New-York, 1890, pp. 191-221. — HADDON, *Reports of the Cambridge Anthropological*

§ 8. *La volonté.*

En caractérisant les mouvements de l'activité humaine on peut remarquer que certains actes de l'homme sont instinctifs, comme la tendance générale au bien, et que d'autres actes constituent une mobilisation de cette tendance par la force motrice des images et des émotions. Il en est d'autres enfin où se révèle une activité volontaire se déterminant après délibération consciente sur les motifs de l'action. C'est ce dernier mode d'agir qui est proprement caractéristique de l'activité humaine, et c'est dans sa sphère que peut surgir le phénomène de la liberté.

Nous avons constaté, en parlant de ce phénomène, qu'il s'explique par la maîtrise que l'homme peut acquérir sur son être et par le caractère de nombreux biens qui sont de nature à solliciter l'activité humaine sans la déterminer d'une manière irrésistible. Tout ce qui infirme la maîtrise de l'homme sur lui-même ou est de nature à exercer un entraînement fatal doit être porté au passif de la liberté.

Ce passif est naturellement considérable chez les primitifs. Et pour apprécier leurs actes dans leur rapport avec la liberté, il faut tenir compte non seulement des orientations organiques et biologiques combinées avec les influences externes qui peuvent agir sur eux, mais du degré de maîtrise de leur être éventuellement acquis et conservé par eux.

Les faits attestent cependant que si l'autodétermination est loin d'être aussi grande chez eux que chez les adultes de la race humaine, elle n'est pas complètement inopérante. Les actes élicités, c'est-à-dire impliquant une possibilité d'alternative et réellement choisis par eux, ne sont

Expedition to Torres straits. Cambridge, 1904 et 1908, et *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor.* Oxford, 1907, pp. 175-188. — HOWITT, *The native Tribes of South-East Australia.* London, 1904, p. 632. — P. W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pymmäenvölker*, pp. 289 et suiv. — P. A. LEMONNYER, *La Religion et la Morale.* Leçon donnée le 31 avril 1912 à la « Semaine d'Ethnologie religieuse » de Louvain.

pas étrangers à leur vie. Il convient seulement de se rendre un compte exact de la mesure en laquelle les confins de la liberté sont plus étroitement déterminés chez les primitifs, en ce qui concerne successivement la triple sphère, que nous avons signalée, des influences absolument nécessitantes, des influences ordinairement primantes et des influences simplement sollicitantes.

§ 9. *La conscience morale.*

Il y a généralement dans l'être humain, à côté du sentiment des biens et des maux physiques, une certaine conscience du bien et du mal moral. Il ne paraît pas que chez le primitif toute distinction de ce bien et de ce mal soit complètement oblitérée. Sans doute, à ne consulter que certains récits de voyages et certains traités d'ethnologie où sont dépeintes, en couleurs crues, les atrocités et les immoralités constatées chez les peuples de culture rudimentaire, on peut se demander ce que de telles pratiques peuvent laisser subsister de sens moral. Mais l'impression est autre lorsqu'on rencontre chez des tribus vraiment primitives de nombreux traits de moralité véritable et même élevée. Les observateurs les plus pénétrants ne s'y sont point trompés. « Les principes de la morale des sauvages, nous dit Tylor, sont assez bons, mais ils sont beaucoup plus lâches et plus faibles que les nôtres, et l'on peut, je crois, appliquer la comparaison si souvent répétée du sauvage à l'enfant, autant sous le rapport moral que sous le rapport intellectuel. » Parlant des tribus australiennes qu'il a étudiées de près, Howitt s'exprime en ces termes : « Tous ceux qui ont été en relation avec la race indigène dans son état primitif s'accorderont avec moi pour dire que dans ces tribus on rencontre des hommes qui se sont efforcés de vivre d'après l'idéal (standard) de la morale de leur tribu; qui ont été des amis loyaux, fidèles à leur parole, réellement des hommes envers lesquels, bien qu'ils soient des sauvages, on doit ressentir un respect

mêlé de sympathie ». Et l'auteur ajoute à l'adresse de la civilisation européenne importée cette remarque très dure et malheureusement trop vraie : « De tels hommes ne se rencontrent plus dans la dernière génération qui a grandi à l'ombre de notre civilisation et qui a été bien vite corrompue par elle ⁽¹⁾ ».

Ce qu'on doit constater c'est que l'axe de la distinction du licite et de l'illicite peut souvent porter à faux chez les populations de culture rudimentaire et que la notion d'obligation peut se charger indéfiniment d'éléments parasites ou même tout à fait arbitraires.

Lorsqu'on pénètre un peu dans la vie réelle des primitifs, on remarque dans le réseau de coutumes qui enveloppe leur vie des pratiques souvent bizarres, parfois cruelles, mais qui trahissent par certains côtés un sentiment de vérité et de justice naturelle, d'imputabilité quant aux actes, de mérite et de démérite, de responsabilité, où apparaissent les fondements de la morale.

Ce que nous savons aujourd'hui des « initiations sociales rituelles » nous fait d'ailleurs saisir sur le vif l'existence d'un ensemble de principes moraux gardés comme la plus précieuse réserve de la vie commune au sein des populations de culture rudimentaire.

Nous savons bien qu'il existe des théories qui vont jusqu'à soutenir non seulement l'absence générale de tout sens moral quelconque chez les primitifs, mais l'impossibilité radicale pour les races supérieures d'élever sensiblement les races inférieures au-dessus de la condition des brutes. Mais, comme le fait observer Tylor, « prétendre qu'il y ait des tribus sauvages qu'une sage civilisation ne parviendrait pas à élever au-dessus de leur condition, c'est là une allégation qu'aucun moraliste n'oserait soutenir ⁽²⁾ ».

(1) HOWITT, *The natives Tribes of South-East Australia*, p. 639.

(2) TYLOR, *La Civilisation primitive*, I, p. 35.

§ 10. *La vie sociale et le facteur individuel.*

Nous n'avons pas à développer ici toutes les institutions sociales liées à la mentalité des populations de culture rudimentaire. Bornons-nous à constater que ces institutions sont généralement fondées sur l'intervention de ces quatre facteurs : les liens du sang, la puissance de la tradition, l'empire de la force, l'influence de la religion.

Les liens du sang peuvent être simplement naturels, ou bien plus ou moins artificiellement modifiés, ou même fictivement développés.

La tradition, dont nous avons déjà parlé, alterne avec l'empire de la force dans l'organisation de la vie commune. Ce n'est pas, en ce qui concerne cet empire, qu'il faille se représenter la lutte pour la vie, féroce et sans frein, comme régnant perpétuellement au sein des groupes humains auxquels se ramène la vie sociale chez les populations vraiment primitives. Ici encore, ce que nous savons aujourd'hui des « initiations sociales rituelles » nous montre que l'altruisme, dépassant les limites de la famille, est une loi du clan et de la tribu, et que l'amitié, la bienveillance, la loyauté, l'hospitalité, le dévouement ne manquent pas de se révéler par des traits nombreux parmi les populations de culture rudimentaire.

Quant à la religion, elle apparaît comme un élément de cohésion sociale de premier ordre. Rappelons, à ce point de vue, l'observation faite par Fustel de Coulanges : « Il faut bien penser à l'excessive difficulté qu'il y avait pour les populations primitives à fonder des sociétés régulières. Le lien social n'est pas facile à établir entre ces êtres humains qui sont si libres, si inconstants. Pour leur donner des règles communes, pour instituer le commandement et faire accepter l'obéissance, pour faire céder la passion à la raison et la raison individuelle à la raison publique, il faut assurément quelque chose de plus fort que la force matérielle, de plus respectable que l'intérêt,

de plus sûr qu'une théorie philosophique, de plus immuable qu'une convention : quelque chose qui soit également au fond de tous les cœurs et y siège avec empire. Cette chose-là, c'est une croyance. Il n'est rien de plus puissant sur l'âme (1). »

La question des rapports entre le facteur individuel et le facteur social chez les primitifs appelle spécialement notre attention, à cause des méprises et des erreurs auxquelles elle a donné lieu.

Les êtres qui font partie des populations de culture rudimentaire se manifestent à nous comme possédant distinctement l'élément fondamental commun qui leur assure la qualité d'hommes, c'est-à-dire l'ensemble des éléments physiques, organiques, sensibles et rationnels qui constituent essentiellement l'être humain et sans lesquels il ne serait pas ce qu'il est. Seulement nous avons remarqué que la sensibilité, l'imagination, la raison fonctionnent communément chez eux dans des conditions spéciales et caractéristiques, et nous avons fait connaître ces conditions. Ainsi se manifeste une double tendance à refléter en quelque mesure, d'une part, l'élément généralement commun au genre humain, d'autre part, l'élément généralement propre à l'état de ces populations.

En ce qui concerne les éléments individualisateurs propres à chaque être humain dans sa réalité et que nous pouvons observer dans toute existence concrète, ce serait une erreur de croire qu'ils soient complètement effacés chez les populations de culture rudimentaire, ou qu'ils n'exercent qu'une influence insignifiante sur le cours de la vie de ces populations.

Il est de fait qu'une variété de dons individuels d'une grande richesse, émergeant du fond commun de la nature humaine, caractérise l'humanité dans sa réalité vivante à tous les degrés de civilisation. Et de là découlent des conséquences importantes. La première, c'est que lors-

(1) FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, p. 153.

qu'on connaît les formations simplement générales d'un peuple, on ne connaît pas encore pour cela le degré le plus élevé de sa capacité, en d'autres termes le degré jusqu'où des individus sortis de son sein peuvent parvenir : et ce point d'un haut intérêt ne peut demeurer étranger à la science. La seconde conséquence, c'est qu'il importe de reconnaître l'influence effective considérable que sont naturellement appelées à exercer sur le devenir des divers groupes de populations humaines les individualités d'élite qui peuvent surgir dans son sein, influence qui tend normalement à promouvoir le progrès et à élever le niveau de la civilisation, cependant que la masse des individus moins heureusement doués tend au contraire par son poids à maintenir le niveau inférieur existant ou même à l'abaisser encore.

Il est vrai que certains auteurs, comme Vierkandt, croient pouvoir affirmer que si l'on peut constater des différences individuelles chez les peuples civilisés, elles manquent complètement chez les peuples non civilisés. Mais il semble bien que de telles assertions ne fassent que transformer en affirmations négatives les limites où s'est trop arrêtée jusqu'ici notre ignorance ⁽¹⁾. Vierkandt lui-même a fait cet aveu : « Contrôler sur les individus et prouver ce que nous avons dit est très difficile, parce que la vie individuelle chez les peuples sauvages ne nous est nulle part suffisamment connue ⁽¹⁾. » Les explorateurs qui entreront dans la voie d'études trop négligées jusqu'ores ne peuvent manquer d'éprouver l'impression que le D^r Stephan traduisait en ces termes : « En général je fus très étonné de trouver dans chacun de ces sauvages un individu d'un caractère et de talents très particularisés, contrairement à l'hypothèse qui voit dans un peuple sauvage un troupeau d'hommes uniformes et qui attribue les différences à l'éducation et à la civilisation ».

Rappelons ici, comme complément des observations

(1) Voy. P.-W. SCHMIDT, *L'Ethnologie moderne*, p. 73.

qui précèdent, ce que nous avons constaté concernant la première apparition naturelle du phénomène religieux dans la vie de l'humanité.

ART. 5. — **La méthode ethnologique nouvelle et son rayonnement dans l'ethnologie religieuse.**

Nous avons insisté sur l'importance capitale de la méthode en toute discipline scientifique. « Travailler au perfectionnement des méthodes, avons-nous dit, c'est faire plus et mieux qu'accroître la somme du savoir humain : c'est augmenter la puissance même de l'esprit et lui donner plus de sécurité dans l'acquisition de ses connaissances. Il nous a toujours semblé, il nous semble plus que jamais qu'il y a dans les questions liminaires de méthode un terrain où la paix fondamentale entre les intelligences peut et doit être lumineusement établie, avant que commencent dans toutes les directions les grands voyages d'exploration scientifique à la conquête de la vérité ⁽¹⁾ ».

La méthode est la voie d'acheminement pour arriver à la possession du vrai. On l'a justement distinguée de la « doctrine ». Une doctrine est un ensemble d'assertions qui visent à formuler *la vérité connue* ; une méthode est un ensemble de règles pour se diriger dans *la recherche de la vérité* ; c'est un procédé d'investigation « qui assure la valeur du travail sans en préjuger les résultats » ⁽²⁾.

Examinons les points saillants dont la méthode nouvelle vise l'instauration ou le perfectionnement sur le terrain ethnologique.

§ 1 *Les monographies ethnologiques et leur composition.*

Les foyers de vie religieuse au sein des populations de culture rudimentaire étant multiples et n'étant pas con-

(1) Voir la préface de notre première édition.

(2) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Etude comparée des religions*, II, p. 25.

tinus, c'est par la voie de solides monographies, soit générales, soit spéciales, qu'il importe avant tout de procéder. Les synthèses trop hâtives résistent peu à l'épreuve du temps. Des monographies bien faites offrent au contraire une valeur scientifique permanente.

Les monographies ethnologiques de portée générale doivent être construites sur un plan bien ordonné permettant de saisir autant que possible le panorama de la vie religieuse et de faciliter d'importants rapprochements concernant les éléments qui le constituent ou qui concourent à le mettre en pleine lumière. Elles doivent à ce titre comprendre distinctement :

I. La systématisation des sources d'exploration dont l'utilisation est scientifiquement justifiée, avec leur critique et la détermination de leur portée.

II. La documentation géographique concernant le territoire et le milieu physique qui exercent sur la genèse et le devenir de la civilisation une influence si importante et que met en particulière lumière cette science nouvelle instaurée par Ratzel et par Brunhes : la géographie humaine.

III. La documentation anthropologique concernant la population et la race, dont l'influence est à son tour considérable.

IV. La documentation sociologique précisant le stade de vie sociale auquel est arrivé le groupe humain étudié, avec la structure générale de la société.

V. Les grands aspects des départements de l'activité humaine distincts du département de l'activité religieuse et où s'intègre organiquement, avec ce dernier département, la vie culturelle. La méthode nouvelle se garde en effet d'isoler artificiellement l'ensemble des éléments qui rentrent d'une manière organique dans l'ordre intégral de la civilisation humaine. Elle entend laisser les foyers de vie religieuse baignés dans leur vraie lumière et garder

au phénomène religieux la place qui lui revient, au stade constaté de vie sociale, dans l'ensemble des éléments constitutifs de l'organisation culturelle. Ce n'est pas qu'il faille sans doute en ethnologie religieuse s'attacher aux détails de tous les départements de la civilisation. Mais il importe beaucoup, comme l'a fait souvent observer P.-W. Schmidt, d'en connaître les grandes lignes, afin de saisir les solidarités et les interactions, dont la constatation est nécessaire pour la bonne intelligence des mœurs et institutions qui forment de concert la culture humaine générale.

VI. La documentation linguistique, dont l'importance est si grande en raison du lien qui relie idiome et culture, et comme moyen d'établir l'apparement des civilisations.

VII. L'enquête approfondie sur la vie religieuse proprement dite, comprenant un effort aussi puissant que possible pour saisir la consistance de cette vie dans sa teneur, dans ses formes, dans son adaptation à la série des grands problèmes avec lesquels toute vie religieuse est aux prises. Là apparaissent comme points cardinaux de la mappemonde religieuse : le monde divin proprement dit en ses éléments monothéiste ou polythéistes, le monde des génies qui gravite autour du monde divin, le monde des mânes dans l'au-delà et le monde humain sur la terre, avec ses notions, croyances, sentiments religieux, avec l'action religieuse proprement dite ou le culte, où se manifestent notamment les rites sacrés, les personnes sacrées, les lieux et les temps sacrés et en général toute la liturgie religieuse.

VIII. Au point de vue historique, dans le sens large de ce terme, il importe de s'attacher à l'observation des moments saillants des diverses phases du phénomène religieux (histoire interne) et à la recherche des faits ou événements sous l'empire desquels s'est produit le devenir de ce phénomène (histoire externe).

Les monographies doivent être avant tout expositives, c'est-à-dire concerner la description du phénomène religieux et de son devenir dans leur teneur vraie. Ce point essentiel assuré, elles sont amenées à joindre à cette partie constitutive une partie explicative et une partie génétique, où l'on s'efforce de saisir la portée exacte et la raison d'être des faits, avec leur enchaînement ou procession. Il importe seulement, en ce qui concerne ce dernier point, de ne pas substituer des évolutions putatives à l'évolution positive.

A côté des monographies de portée générale dont nous venons d'esquisser le type, il y a place d'ailleurs pour des monographies plus spéciales portant sur telle catégorie de mœurs ou d'institutions, tel groupe particulier de population, tel centre spécial de vie religieuse, voire tel personnage ayant marqué la civilisation de son empreinte.

Justement fidèle aux principes du réalisme rationnel tel que nous l'avons défini, la méthode nouvelle proscrit tout apriorisme et entend éliminer de la science ethnologique ces facteurs qui ont joué et jouent encore un rôle si désastreux dans le domaine scientifique : les créations imaginaires, les abîmes artificiels, les antagonismes apparents et les anticipations désordonnées.

Affranchie de ces écueils la méthode nouvelle entend adopter comme base de ses investigations la norme qui s'impose en première ligne à la probité du savant : la règle cardinale de la soumission à l'objet dûment constaté, observé sur le fait, justement expliqué et interprété, en respectant, le cas échéant, les lacunes qu'on n'est pas scientifiquement en mesure de combler.

Dans l'établissement des faits et dans la détermination de leur ordre de succession et de procession la méthode nouvelle entend se conformer aux critères les plus lumineusement justifiés et les plus universellement reconnus de la méthode expérimentale et de la méthode historique,

comme étant ici les deux guides par excellence de la recherche scientifique.

En ce qui concerne les hypothèses éventuellement à proposer, la méthode nouvelle, tout en reconnaissant l'usage légitime de ces procédés d'avant-garde choisis avec discernement, — sans oublier leur caractère provisoire, — proscrit nettement leur abus en tant spécialement qu'ils entendraient primer des faits irréfragablement avérés. Elle estime avec Graebner que le savant doit toujours garder la pleine conscience du caractère hypothétique des éléments et des rapports suggérés par lui, et cela non seulement en théorie mais en pratique. Ce qui signifie surtout que le savant n'est pas autorisé à poser des points hypothétiquement évoqués comme des faits prétendument acquis pour les ériger en normes de déductions ultérieures représentées comme indéclinables. L'auteur ajoute que la modestie et le courage d'avouer, le cas échéant, son ignorance sont les premières conditions des travaux scientifiques ⁽¹⁾.

§ 2. *La division du travail scientifique
et la carte générale du domaine à explorer.*

Au point de vue de la division du travail, nous nous trouvons en présence d'un domaine très vaste et fort divers comprenant l'ensemble des cercles culturels les plus archaïques. Ces cercles, comme le fait observer P.-W. Schmidt, éveillent naturellement le plus haut intérêt, en raison de ce fait qu'ils nous ont conservé les formes culturelles les plus proches des origines. Ils sont donc d'une importance capitale pour toutes les questions touchant les premières bases de la civilisation, parmi lesquelles la religion offre une importance capitale ⁽²⁾.

(1) GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, p. 124.

(2) P.-W. SCHMIDT, *Semaine d'Ethnologie religieuse de Milan*, 1925, p. 127.

Il importe donc, en vue d'une étude intégrale, de dresser aussi exactement que possible la carte des types distincts de civilisation qui se rencontrent dans ce domaine.

A quels signes reconnaître de tels types ?

« *Un type de civilisation (kulturtypus) ou unité culturelle (kultureinheit), implique, nous dit H. Pinard de la Boullaye, trois notes distinctives: une originalité plus ou moins marquée des éléments culturels, en l'absence de laquelle on ne saurait parler de type spécial; — la constance de leur association, à l'intérieur de territoires plus ou moins étendus, sinon on se trouverait en présence d'usages locaux ou de cas individuels; — le fait que leur ensemble correspond à toutes les formes normales de l'activité humaine, faute de quoi on n'aurait pas proprement un « genre de vie » ou une civilisation (1).* »

Les types distincts de civilisation s'offrent à nous dans deux conditions qu'il importe de signaler. Tantôt ils ne présentent point d'apparement saisissable entre eux, tantôt ils peuvent être reconnus comme réellement apparentés.

Dans la vie générale de l'humanité il y a des apparements inscrits dans l'histoire même des groupements humains, de telle manière que les faits culturels constatés ne soient que le commentaire de faits historiques avérés. Pour les cercles culturels les plus archaïques, il est manifeste que cette source de documentation fait défaut. Il importe donc de rechercher si l'apparement ne se trouve pas consigné dans certains faits culturels mis en lumière par une comparaison méthodique.

Parmi les rapports qui rendent les choses comparables entre elles, il en est deux que mettent particulièrement en œuvre les grandes inductions scientifiques, naturelles et sociales : la similitude et la fréquence, comme répon-

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, II, p. 232.

dant respectivement à l'élément qualitatif et à l'élément quantitatif des choses. C'est dans cette double voie qu'il importe d'orienter la paléontologie culturelle, à l'instar de ce qui est fait depuis longtemps en ordre de paléontologie linguistique.

A ce point de vue il peut y avoir des faits manifestatifs d'une telle accumulation d'éléments communs entre certains groupes, qu'ils défont toute contradiction quant à la contestation du congénérat.

Mais même en dehors de tels cas il peut exister des faits accusant la possession commune de certains traits topiquement significatifs d'un réel apparentement, parce qu'étant suffisamment généralisés et au besoin suffisamment nombreux dans les groupements considérés, on ne peut les attribuer ni au hasard ni à une action parallèle de simples facteurs naturels, ni à aucune autre circonstance portant en elle-même son explication propre et adéquate, sans recourir au congénérat. Il importe sans doute d'éviter ici les procédés fantaisistes et les anticipations téméraires. Mais il est manifeste que, dans certaines conditions, il peut se produire une certitude de congénérat réel, semblable à celle que nous obtenons sur inférences justifiées concernant bien des faits historiques. Certitude suffisante pour motiver une adhésion raisonnable tout en lui conservant son caractère propre et sans vouloir l'ériger en preuve *juris et de jure*, ne comportant aucune autre investigation possible notamment du chef d'emprunt ou d'importation externe.

Graebner ⁽¹⁾ a précisé nettement les caractères scientifiques que peuvent présenter les preuves dans ce cas en appelant ces preuves critères de forme et critères de quantité.

Observons seulement que le caractère congénère des éléments considérés peut présenter deux aspects qu'il importe de ne pas plus confondre en matière d'apparentement cul-

(1) GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*.

turel qu'en matière de parenté naturelle. On peut définir exactement ces aspects en leur appliquant les précisions mêmes du Code civil. La ligne directe est la suite des degrés entre parents descendant l'un de l'autre. La ligne collatérale est la suite des degrés entre parents ne descendant pas l'un de l'autre, mais descendant d'un ancêtre commun.

Quant à la portée de la reconnaissance d'apparement elle est considérable à de multiples points de vue. C'est ainsi qu'elle permet d'inférer qu'à une époque ancienne les groupements culturels dont l'apparement est relevé ont vécu d'une vie sociale commune dont nous nous trouvons à même de signaler de probants vestiges.

C'est ainsi encore que ce que l'on a appelé les suppléances — dont on a tant abusé entre groupes non congénères, par procédé d'apriorisme — ne sont pas inadmissibles entre groupements apparementés et ayant présenté quelque développement général uniforme.

Un essai de carte générale des cercles de culture archaïque a été formulé par P.-W. Schmidt dans les termes suivants :

« Au stade primitif de la civilisation (*urstufe*), on peut déjà distinguer trois ou quatre cercles culturels. Nous ne connaissons pas encore les relations historiques qui existent entre eux, et nous ne sommes pas encore en état de remonter jusqu'à un cercle unique qui aurait été leur souche commune.

Voici les civilisations ou cultures qui vont nous occuper :

1. *La culture centrale primitive* du cercle exogame monogame des Pygmées (et Pygmoïdes) de l'Afrique centrale et méridionale et de l'Asie méridionale; on la nomme « centrale » parce que ces peuples habitent les parties plutôt centrales du globe.

2. *La culture primitive méridionale* du cercle exogame avec totémisme sexuel des « Tamaniens » et Australiens du Sud-Est: les Boschimans, dans l'Afrique méridio-

nale, et les Fuégiens, dans l'Amérique méridionale, paraissent représenter un type de transition ou de mélange entre la culture primitive centrale et la méridionale.

3. *La culture primitive septentrionale ou arctique*, qui comprend les Samoyèdes, les Toungouses septentrionaux, les Konyak, les Ainan et les Esquimaux, les Barrow Grounds de l'Amérique du Nord. Les vieux Californiens, les Algonkins de l'Est et les Gez-Tapuya paraissent former un groupe intermédiaire entre la première et la troisième culture.

4. Le cercle culturel primitif du boumerang, si toutefois — ce dont on peut douter actuellement — on doit le considérer comme formant un cercle distinct (1).

La première preuve, suffisante en elle-même, de la plus haute ancienneté de tous ces peuples est fournie par le groupement local de leurs habitants. Tous ils ont été refoulés par les autres peuples dans les parties marginales ou extrêmes (méridionales, septentrionales, orientales) de tous les continents, dans les montagnes et les forêts les moins accessibles et les îles éloignées, écartées de tout commerce.

Les preuves complémentaires et renforçantes sont fournies par ce fait que tous ces peuples en sont encore aux tout premiers stades de la civilisation, à l'état économique de la cueillette, à l'état sociologique de la famille; les formes de la hutte, des outils, des armes, des ornements manifestent chez eux une grande simplicité, sans qu'aucun indice donne à penser qu'ils aient atteint autrefois un plus haut degré de civilisation.

Toutes ces preuves sont complétées par les indices négatifs que voici. On ne rencontre pas chez ces peuples des traits caractéristiques de formes culturelles plus jeunes: pas de totémisme de groupe, pas de succession maternelle,

(1) Voir les types comparés de GRAEBNER, d'ANKERMANN et de FOY, dans W. KOPPERS, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftsleben im Spiegel der neuern Völkerkunde*, p. 45.

pas de grande famille patriarcale, pas d'élevage de bétail, pas d'agriculture, pas de poterie, de tissage, de travail des métaux (1).

§ 3. *Le centre de gravitation des recherches d'ethnologie religieuse.*

L'Être divin et sa notion fondamentale.

La sémantique des noms divins. La morphologie divine.

C'est autour de ce qui est reconnu comme divin que gravitent les recherches d'ethnologie religieuse. Et il n'est pas ici question de simple idée sans actualisation dans le langage et sans réel contenu. Il s'agit d'un objet qui a sa projection dans la langue et qui tend à affirmer sa consistance dans la détermination de son mode de représentation et de ses attributs. La méthode nouvelle, fidèle au caractère objectif qui la distingue, se doit à elle-même d'élucider fondamentalement les problèmes de sémantique des noms divins et de morphologie divine dont la solution, souvent si singulièrement improvisée, est une source constante d'équivoques, de confusions, de méprises et de graves erreurs.

La sémantique des noms divins — nous croyons pouvoir employer ici un terme mis en crédit par Michel Bréal dans son *Essai de Sémantique* — s'attache à déterminer aussi méthodiquement que possible l'origine positive, le sens et la portée des dénominations employées pour désigner la divinité.

La morphologie divine a de son côté pour objet de fixer positivement d'une manière aussi précise que possible sous quelle forme et avec quels attributs est représenté ce qui est adoré comme divin.

I. *La sémantique des noms divins.* Lorsqu'on saisit la portée de ce fait d'observation, que le mode de connaître et d'exprimer suit la nature du sujet connaissant, on ne peut s'étonner que l'homme se serve, d'une manière géné-

(1) P.-W. SCHMIDT, *Semaine d'Ethnologie religieuse de Milan*, p. 128.

rale, de matériaux fournis par les sens pour représenter et exprimer les objets qui peuvent tomber dans le champ de la pensée humaine.

D'autre part, lorsqu'on suit à la trace le développement des langues, on remarque qu'un même terme peut revêtir par adaptation de sens, dans des conditions analogiques très diverses, des significations multiples, sans entraîner aucune confusion des objets distributivement signifiés.

Si le fréquent fonctionnement d'un tel office nomenclateur et sémantique peut déjà être observé dans l'ordre des choses qui tombent immédiatement sous l'appréhension des sens, on comprend qu'il s'accuse *a fortiori* en ce qui concerne les choses qui peuvent dépasser, à certains égards, cette appréhension.

Ces observations ne doivent pas être perdues de vue dans l'examen des noms donnés à la divinité. Cet examen nous fait saisir sur le vif le procédé linguistique consistant à se servir de noms de certains objets de signification première expérimentale pour arriver à la dénomination d'autres objets considérés comme offrant avec les premiers quelque affinité ou analogie. Le fait que des expressions employées d'abord pour désigner des phénomènes naturels ont été utilisées en outre pour désigner tel ou tel être divin n'implique en soi ni formativement, c'est-à-dire du chef d'emprunt fait à des images de l'ordre naturel, ni sémantiquement, c'est-à-dire du chef d'extension donnée à des termes désignant des éléments matériels, aucune nécessaire identification. C'est avant tout la réalité vraie qu'il faut s'attacher à saisir sous des dénominations éventuellement similaires.

De même, la désignation d'un même objet par deux termes représentant à des points de vue divers deux aspects différents est fréquente en linguistique et n'implique pas l'existence d'être multiples. C'est toujours la réalité qu'il faut s'efforcer de saisir sous les dénominations dont on la revêt.

Même dans les langues les plus attentives à éviter toute confusion, comme la nôtre, un même mot, par exemple le ciel, peut désigner la voûte céleste en sa matérialité et Celui qui est considéré comme y ayant le siège de sa puissance. Il n'est pas toujours facile de discerner si l'adoration s'adresse à l'un ou à l'autre des objets désignés par un même terme. Une bonne méthode critique, faisant fruit de toutes les ressources documentaires dont elle peut disposer, peut seule dénouer le nœud gordien, qu'il faut se garder de trancher toujours d'emblée *a priori* par voie d'interprétation *juris et de jure*.

II. *La morphologie divine*. Les questions concernant la morphologie divine et les attributs divins sont souvent identifiées avec celles qui concernent la genèse et la sémantique des noms divins. De là des confusions qu'un peu de discernement et de méthode peut faire éviter.

La morphologie divine a pour objet, comme nous l'avons dit, de déterminer d'une manière précise sous quelle forme et avec quels attributs est représenté ce qui est adoré comme dieu.

On entend proprement par attributs divins les propriétés particulièrement reconnues à la divinité, soit en connexion avec la forme sous laquelle on la conçoit, soit indépendamment de cette forme.

Au point de vue spécialement morphologique, on peut rechercher si, quelle que soit d'ailleurs la dénomination de l'Être divin, on lui reconnaît directement une représentation sensible ou si l'on entend le considérer d'abord comme invisible.

Au point de vue des attributs, on peut rechercher si on lui reconnaît telle ou telle propriété, soit analogue à celles de la nature humaine, soit supérieure à celles-ci.

Nous avons déjà observé, en parlant de la sémantique divine, à quel point l'homme est tributaire des éléments sensibles. Les mentalités rudimentaires subissent, dans une mesure spécialement considérable, les dépendances

qui résultent du composé humain. Mais nulle mentalité humaine, comme nous allons le voir, n'en est radicalement affranchie.

Sans doute l'être humain se révèle à l'observation comme doué d'une énergie assez puissante pour ajouter à l'appréhension sensible des choses matérielles la compréhension de choses qu'on ne peut confondre avec les simples données des sens. Mais lorsque au cours de son développement énergétique cet être est mis sur la voie de quelque élément extra-sensible, c'est encore à l'aide d'emprunts faits au domaine des sens qu'il tend à se représenter plus ou moins heureusement cet élément.

*
**

La question de l'existence du divin et celle de la manière dont nous sommes amenés à nous représenter ce qu'il est sont fort distinctes. Nous avons signalé les facteurs dont le fonctionnement permet à une intelligence de culture rudimentaire comme à un esprit plus évolué de reconnaître l'existence d'un Être suprême.

Mais le mode de représentation de cet Être dans sa prestance et dans ses attributs peut naturellement différer suivant les mentalités qui s'appliquent à ce problème. Constatons d'ailleurs immédiatement que même pour les intelligences les plus développées ce mode demeure toujours très imparfait, en ce sens qu'il s'appuie naturellement, non sur quelque perfection de l'Être divin tel qu'il est, mais sur des éléments empruntés aux êtres qui composent le monde et spécialement à l'être dont la nature peut, à certains égards, nous acheminer à quelque notion de la nature divine. Mais comment donc pouvons-nous sur un fondement si infime nous élever, imparfaitement mais sûrement, à la connaissance d'une telle nature?

Pour l'intelligence humaine les êtres qui composent le monde n'existent pas à l'état disparate pur et simple. Nous pouvons saisir en eux des rapports nous permettant d'éta-

blir des comparaisons instructives. Et la notion de rapport doit être prise ici dans un sens large et général comme pouvant exprimer les déterminations qui séparent comme celles qui rapprochent deux objets: car nous acquérons d'autant mieux la connaissance d'un objet que nous sommes en mesure de le distinguer par voie de séparation de tous les autres objets.

Or, en ce qui concerne l'ordre des relations du monde avec Dieu nous pouvons sur fondement réel saisir des rapports d'opposition distinctive et des rapports d'analogie effective. Les premiers concernent des propriétés des êtres naturels manifestement trop défectueux pour être attribuées à la perfection d'un être divin, comme la matérialité en tant que composée de parties multiples et étendues excluant toute simplicité. Les seconds concernent des propriétés relevées dans l'être humain comme être spirituel, qui ne sont pas sans comporter pour nous des rapprochements ou des correspondances avec l'Être divin. C'est le cas pour telles propriétés qui, bien que possédées imparfaitement par l'homme, sont simples de leur nature en ce qu'elles n'impliquent en elles-mêmes aucune imperfection, comme l'intelligence, la volonté.

Il est manifeste que le fait que de telles perfections sont possédées par des êtres humains à leur manière n'enlève pas à ces propriétés leur caractère essentiel de perfections franches en elles-mêmes de toute imperfection. D'autre part, on n'entend nullement affirmer que cette catégorie de perfections représente dans l'Être divin et dans l'être humain la même chose de la même manière. On n'affirme, au contraire, qu'un rapport d'analogie.

Dans ces conditions, le reproche d'anthropomorphisme ne peut être adressé à juste titre à qui reconnaît que certaines perfections d'abord découvertes telles quelles dans l'homme, mais qui dans leur essence la plus générale ne comprennent aucune imperfection, résident en Celui qui est la pleine et souveraine perfection — tout en étant d'ail-

leurs différemment possédées par cet Être parfait et par des êtres imparfaits. Le reproche d'anthropomorphisme n'est réellement fondé qu'en cas d'attribution à la divinité, sans des justes raisons et sans les réserves nécessaires, de propriétés ou de formes découvertes dans l'être humain.

Ce qu'il importe d'observer d'autre part en exacte technique de la connaissance c'est à quel point et de quelle manière l'intelligence humaine demeure généralement tributaire de matériaux fournis par les sens, dans la représentation et l'expression des objets qui tombent en son champ d'opération.

Sans doute l'être humain se révèle à l'observation comme doué d'une énergie assez puissante pour ajouter à l'appréhension sensible des choses matérielles la compréhension des choses qu'on ne peut confondre avec les simples données des sens. Mais lorsqu'au cours de son développement énergétique, cet être est mis sur la voie de quelque élément extrasensible, c'est encore à l'aide d'emprunts faits au domaine des sens qu'il tend à se représenter plus ou moins favorablement cet élément.

Ce qui est vrai, c'est que le rôle joué par les données sensibles n'est pas précisément le même dans ce dernier cas que dans le premier. Aussi longtemps que la mentalité humaine n'a affaire qu'aux choses qui impressionnent directement les sens, elle trouve en quelque sorte tout faits par devers elle les éléments dont la réunion lui sert à composer les images représentatives de ces choses. Elle peut être plus ou moins portée à doter ces objets d'une énergie analogue à l'énergie humaine, à concevoir le monde matériel sous l'aspect d'une symbiose universelle; mais cela n'empêche pas les parties diverses de ce monde de conserver à ses yeux, d'une manière générale, leur propre forme et prestance physique.

Lorsque, au contraire, la mentalité humaine entre en rapport avec des choses qui dépassent la portée des sens comme tels, et qu'elle cherche à donner satisfaction au

besoin général de représentation qu'elle éprouve naturellement à leur égard, elle est amenée à former en quelque sorte de toutes pièces cette représentation, et elle est réduite, pour l'accomplissement de cette tâche, à des travaux d'approche caractérisés par des oppositions et des analogies empruntées au monde ambiant.

C'est ainsi, comme nous l'avons déjà signalé, qu'après avoir observé comme nôtre certaine catégorie de phénomènes de mentalité humaine, nous faisons tour à tour appel à l'opposition avec la matière pour distinguer et nous représenter l'immatérialité de ces phénomènes comme celle de leur agent, et à l'analogie avec ce qu'il y a de plus subtil, de moins corporel en quelque sorte dans la matière, le souffle, *spiritus*, pour concevoir la spiritualité de l'âme et de ses manifestations, tout en gardant d'ailleurs à cette conception son caractère de représentation par comparaison imparfaite.

Les mentalités les plus évoluées, en se servant des moyens naturels d'acquisition de nos connaissances, ne procèdent pas d'une manière radicalement différente en ce qui concerne la nature de la divinité. Après s'être élevées par le spectacle de l'univers à la connaissance de son auteur, elles ne peuvent se représenter les perfections de cet être que par voie d'opposition avec le monde et par voie d'analogie appliquée à ce qu'elles saisissent de plus parfait dans ce monde, l'esprit, gardant ici encore et surtout, à cette représentation le caractère d'approximation imparfaite.

On comprend que des mentalités moins évoluées, après avoir acquis la notion de l'existence d'un Être suprême, n'arrivent pas à se représenter cet être de la manière relativement la plus satisfaisante que comporte l'effort le plus puissant de notre nature. On comprend qu'elles s'arrêtent à la représentation de cet être sous quelque forme empruntée surtout aux données sensibles qui sont à leur portée, sous une forme corporelle humaine magnifiée, par exem-

ple, ou sous une forme plus ou moins rapprochée de la donnée expérimentale qui a servi de moyen à ces mentalités pour s'élever à l'existence de la divinité. L'image représentative pourra d'ailleurs être d'autant plus facilement mêlée de signes sensibles divers empruntés au règne minéral, végétal, animal, humain, que les mentalités peu évoluées ne parquent point ces règnes dans des cadres fermes, et les conçoivent, au contraire, sous l'empire d'une convertibilité et d'une symbiose universelles. Comme d'ailleurs l'objet à représenter n'est pas essentiellement lié à une prestance physique déterminée, le champ des opérations morphologiques demeure ici très vaste et les combinaisons peuvent varier beaucoup, non seulement suivant la mentalité individuelle ou sociale des sujets qui se livrent à ces opérations, mais suivant de nombreuses circonstances naturelles ou accidentelles qui peuvent influencer sur le résultat.

C'est à la lumière de ces observations qu'il convient d'étudier ce qu'on peut appeler la morphologie des représentations de la divinité au sein des populations humaines de cultures diverses.

Faisons encore une remarque de grande importance pour éviter de trop fréquentes méprises. Une image empruntée à l'être humain et plus généralement au monde sensible peut constituer un moyen simplement défectueux de représentation divine, sans donner pour cela naissance à un culte d'adoration distinct du culte dû à la divinité. Et il en est de même de nombre de superstitions, lorsqu'on prend ce terme dans le sens de mode qui ne convient pas dans l'hommage dû à l'Être divin. Au contraire, l'idolâtrie suppose toujours l'adoration de ce qui n'est pas dieu, généralement représenté sous quelque forme sensible.

En résumé, la conception de la divinité au moyen de certaines représentations analogiques ne peut être totalement proscrite sans faire violence à la psychologie fondamentale humaine. Mais le choix des éléments auxiliaires

de représentation peut être plus ou moins justifié. Et si, dans ces conditions, l'image de la divinité peut demeurer à l'état de représentation plus ou moins heureuse, l'idole proprement dite tend, elle, de sa nature à représenter, généralement sous une forme sensible, ce qui n'est pas dieu. Souvent même elle établit entre cette représentation et l'être divinisé une telle liaison que le signe sensible devient lui-même, soit concurremment avec l'objet divinisé, soit même à titre propre et exclusif, l'objet d'une véritable adoration.

§ 4. *Les études d'ethnologie comparée.*

Les études comparatives en ethnologie générale et en ethnologie religieuse peuvent s'appliquer distributivement aux éléments des types culturels distinctement reconnus comme tels. Elles offrent une physionomie analytique souvent nécessaire pour mieux saisir la consistance, les rapports et le devenir des éléments constitutifs d'un même type, sur un théâtre marqué, à certains égards, d'un caractère unitaire.

Elles peuvent présenter, d'autre part un caractère extensif visant la confrontation des divers types culturels en vue de saisir leurs rapports et les lois qui peuvent se dégager de cette confrontation. Et c'est ici surtout que l'on peut parler de science comparée.

Un ouvrage qui se borne à décrire parallèlement ou synchroniquement des types culturels, sans les rapprocher autrement, ne constitue pas à proprement parler, comme le fait observer H. Pinard de la Boullaye, une œuvre de science ou d'histoire comparée, même si l'auteur fait usage de la comparaison pour découvrir l'existence ou le sens de certains faits ou de certains éléments religieux. « La science comparée des religions et l'histoire comparée des religions qui utilisent ces conclusions doivent expliquer au moyen des lois fournies par la comparaison la genèse et l'évolution des religions, ou du moins ce qui peut être

explicable par cette voie de par la nature des choses, selon l'état variable de la documentation et de la science ⁽¹⁾.

Le même auteur, tablant sur la terminologie proposée par le comte Goblet d'Alviella — hiérogaphie, hiérologie, hiérosophie, — s'est attaché à nous signaler dans leur ensemble les principales applications du procédé comparatif aux diverses étapes des études ethnologiques. Ce tableau, joint aux explications qui l'accompagnent, nous aide à comprendre comment la comparaison affine la vue en même temps qu'elle l'élargit, comment elle éclaire les documents qu'elle rapproche, comment elle permet d'en-trevoir au delà de leur texte les sources lointaines de leur ressemblance. Si l'on songe aux avantages que la comparaison présente et aux progrès qu'elle a fait accomplir dans les diverses branches du savoir on concevra que Max Muller ait pu dire que « l'esprit comparatif est le véritable esprit scientifique de notre temps, ou plutôt celui de tous les temps ».

Il importe seulement de dégager nettement les principes critiques de nature à assurer des comparaisons vraiment scientifiques. C'est en se plaçant à ce point de vue que H. Pinard de la Boullaye formule notamment les principes suivants :

1° Principe de *primauté de l'invisible*: en toute œuvre humaine, la prééminence appartient à l'élément invisible qui en est l'âme, et c'est l'idée qui, en inspirant cette œuvre, lui donne son trait caractéristique;

2° Principe d'*unité organique*: dans un tout organique, aucune partie ne peut être comprise que dans sa relation avec l'ensemble;

3° Principe d'*uniformité naturelle*: l'uniformité de certaines manifestations religieuses révèle seulement l'identité foncière des natures;

4° Principe de *dépendance*: les dépendances de culte à culte ne sont proprement démontrées que par la corres-

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, II, p. 10.

pondance de détails dont l'ensemble au moins n'a pu être inventé deux fois;

5° Principe d'*originalité*: tout est à tous, sauf le génie, qui suffit à marquer d'une touche personnelle tout ce qu'il utilise ou emprunte;

6° Principe de *transcendance*: la transcendance est sûre, dès que les facteurs humains sont impuissants à rendre compte d'un fait, d'une forme ou d'une évolution religieuse, et l'on n'a jamais le droit de définir l'intensité qu'elle doit atteindre.

Ces explications et précisions nous permettent de voir à la fois dans quelles justes limites et dans quelle large mesure la méthode comparative est appelée à servir l'étude des religions.

Elle est pleinement légitime si elle se contente de rester un procédé de recherche et ne devient pas subrepticement l'application d'une doctrine contestable.

Pour ce motif elle doit d'abord s'abstenir de tout nivellement. Prononcer *a priori* que tous les cultes sont essentiellement de même nature bien qu'ils puissent admettre quelques différences de degrés, c'est changer la comparaison méthodique des religions en une thèse, celle de leur parité.

Il faut de plus que la méthode s'interdise toute supléance. Une telle pratique suppose, comme l'a fait A. Bastrian en construisant sa théorie de l'*Elementargedanke*, l'identité des évolutions que l'on complète l'une par l'autre. Elle n'est exempte d'apriorisme que dans les cas exceptionnels où des preuves positives ont permis au préalable d'établir la parenté de certains cultes et l'uniformité générale de leur développement.

Enfin la méthode comparative doit se garder de tout exclusivisme. Relever les seules analogies sans tenir compte des différences est puérilité si on le fait par inconscience, parti pris si on le fait en raison d'idées préconçues. Ces erreurs exclues, la méthode pour être judi-

cieusement appliquée doit se conformer aux principes majeurs que nous avons essayé de formuler. Dans ces conditions elle verra tomber, avec les fautes qui les provoquent, les préventions qu'elle rencontre.

Dans les limites d'un emploi vraiment critique, la méthode comparative ne pourrait être rejetée, à moins précisément qu'on n'ait peur de la critique. Toute religion sûre de son droit doit bien plutôt en souhaiter l'usage puisqu'il est tout indiqué pour mettre en lumière sa supériorité et, s'il y a lieu, sa transcendance.

D'aucuns signalent, non sans raison, comment en matière d'ethnologie religieuse des procédés aujourd'hui surannés persistent encore. « Est-ce que, par hasard, dit M. Loisy, les recherches d'histoire religieuse devraient être conduites avec moins d'attention et de scrupule que les recherches d'histoire profane ou tout autre travail scientifique? S'il y avait une différence à faire entre les sujets religieux et les sujets profanes, ne serait-ce pas aux premiers qu'on devrait apporter plus de précaution et de rigueur? »

Si juste que soit cette remarque, dit H. Pinard de la Boullaye, bornons-nous à demander pour les sciences religieuses non pas un régime de faveur mais la simple égalité. En fait, à l'heure actuelle, et à leur grand détriment, elles semblent les seules où l'on se permette d'y regarder « en gros », où le rapprochement des analogies passe pour une explication et l'érudition pour de la critique ⁽¹⁾.

§ 5. *La stratigraphie ethnologique.*

S'il n'est pas trop difficile d'établir la haute antiquité des foyers de culture humaine, soit générale, soit religieuse, dont s'occupe l'ethnologie, il est plus difficile de résoudre avec quelque précision quel est l'âge de ces foyers et quel est entre eux celui qui mérite d'être considéré comme le plus ancien.

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, II, p. 82.

En ce qui concerne l'âge des foyers de culture archaïque, quelques observations de précision sont nécessaires.

La première observation concerne un fait qui peut être expérimentalement saisi comme résultant des éléments de documentation recueillis dès maintenant sur presque tous les points du globe qui ont gardé quelque trace d'occupation humaine. C'est que le genre humain qui a eu un commencement sur la terre, et chez qui la diversité des races n'exclut pas l'unité de l'espèce, a passé sur toute la ligne par une période constituant une étape fort inférieure du développement humain possible, sans que d'ailleurs le problème de l'état antérieur à celui-là se trouve autrement éclairci.

La préhistoire relève comme fait général les vestiges non douteux d'une telle condition. L'ethnologie, de son côté, nous montre sur le vif l'existence partielle d'un état correspondant à cette situation.

Deux faits doivent surtout être constatés à cet égard : c'est d'une part, que les populations groupées dans ces conditions inférieures appartiennent toutes à la catégorie qu'on est convenu d'appeler *homo sapiens*, ce qui leur assure un minimum de culture qui ne permet pas de les considérer comme absolument incultes et de les confondre avec l'animalité ; c'est, d'autre part, que leur condition est loin d'être uniforme, qu'elle comporte des degrés et des modalités considérables, soit que l'on envisage en lui-même leur état réel, soit que l'on doive tenir compte, au point de vue de leur devenir, des perspectives qui nous montrent d'une part les populations signalées par la préhistoire — à un moment donné et par coupes transversalement saisies — comme étant en évolution progressive, alors que les populations envisagées par l'ethnologie apparaissent comme moins favorablement animées d'un génie progressif.

Une deuxième observation doit être faite concernant spécialement le passé des populations que nous envisa-

geons ici. On peut en effet se demander si l'état constaté chez elles doit être considéré comme réellement primitif, en d'autres termes : sous réserve de la sauvegarde du minimum des traits caractéristiques de l'*homo sapiens*, faut-il représenter comme ayant été leur lot dans le passé quelque perfection moins grande ou plus grande que leur état actuel ? Ainsi posée la question ne comporte pas de solution absolue.

Expérimentalement il est constant que des phénomènes de régression peuvent être constatés comme des phénomènes de progrès dans l'évolution des races humaines. Expérimentalement encore — pour prendre des exemples topiques — des faits tangibles de position géographique, d'institutions, de langues, attestent que certaines tribus qui apparaissent aux confins de la civilisations, comme les Fuégiens, les Boschimans, les Indiens-Diggers, ont possédé dans le passé un état social différent de la vie d'errante misère à laquelle ils sont actuellement livrés. Ils sont les héritiers chétifs et infortunés de civilisations disparues en laissant assez de vestiges pour qu'on saisisse le fait de leur existence antérieure.

Indépendamment des faits tangibles que nous venons de signaler on comprend que les traditions archaïques de l'humanité scrutées avec discernement et patience dans des conditions qui peuvent nous offrir des garanties d'authenticité et d'autorité suffisantes quant à leur objet, aux caractères de leurs organes de transmission et au milieu où elles ont été sauvegardées, puissent n'être pas sans quelque lumière pour éclaircir le passé le plus lointain, sans contredire d'ailleurs le fait général que nous avons d'abord signalé.

Une troisième observation doit encore être faite ici : Lorsqu'on envisage un échelonnement qui embrasse des millénaires en nombre peu déterminable et comprend virtuellement le cours intégral de l'humanité, si une chronologie proprement dite avec ses annales et ses dates telle

que l'histoire s'efforce de l'établir est loin de nous être toujours accessible, il n'est pas impossible d'arriver souvent à ce qu'on peut appeler une chrononomie de succession permettant de classer par antériorité et postériorité des faits, des éléments, des cycles culturels déterminés et comparés. A mesure que les courants, les procédés de migration et leurs causes nous seront mieux connus, à mesure que sera moins incomplète la connaissance de rapports ayant existé aux temps archaïques entre des groupements humains que notre ignorance est trop portée à isoler, à mesure que progressera la linguistique comparée, à mesure que se perfectionnera ce qu'on peut appeler la stratigraphie ethnologique, nous trouverons sans doute dans une documentation nouvelle d'importants auxiliaires de nature à élucider nombre de problèmes qui échappent encore actuellement à notre pénétration. Nous sommes naturellement amenés à préciser ici ce qu'il faut entendre par la stratigraphie ethnologique et comment il est possible de la pratiquer.

*
* *

La stratigraphie ethnologique est la recherche méthodique de la chrononomie de succession que peuvent présenter, dans leur confrontation objective et comparée, les éléments et les cercles culturels archaïques dont l'existence nous est attestée.

La stratigraphie ethnologique s'efforce d'accomplir dans sa sphère une œuvre semblable à celle que s'attache à réaliser dans la sienne la stratigraphie géologique concernant l'ordre dans lequel les matériaux de notre globe ont été disposés dans l'espace et ont évolué dans le temps. Et de même que ces matériaux se composent de roches massives provenant de l'activité interne du globe et de roches détritiques ou dépôts sédimentaires, produits de la dégradation de la terre ferme par les eaux, de même les matériaux de la stratigraphie ethnologique comprennent des éléments d'activité interne et des sédiments de provenance

externe dont les couches peuvent recouvrir plus ou moins le terrain primordial.

A coup sûr, le monde des hommes vivant en société, malgré son antiquité respectable, est beaucoup plus jeune, comme nous l'avons vu, que le monde terrestre. Mais il ne résulte pas de là que son exploration soit moins complexe et plus aisée. Car nous ne sommes pas seulement ici aux prises avec des phases millénaires de rigide évolution. Nous nous trouvons en présence d'un devenir vivant où les collectivités humaines se compénètrent et s'entrecroisent dans une mobilité incessante, dégageant des lois conformes à leur nature propre qui n'est point vouée à un déterminisme absolu, revêtant une physionomie et jouant un rôle fort différents de ceux qui composent le monde physique, cependant que chaque génération qui surgit féconde plus ou moins heureusement les acquêts de générations qui disparaissent sans retour. Monde dont une science nouvelle commence à peine l'exploration méthodique, sans qu'elle semble être encore en pleine possession des meilleurs moyens de se l'assujettir.

Il n'est que trop constant, en effet, que la stratigraphie ethnologique, née en quelque sorte d'hier, comme science, est encore peu avancée dans ses méthodes et dans leur application interne, indépendamment des facteurs externes qui peuvent l'affecter. Et l'on ne doit pas trop s'étonner pour peu qu'on se rappelle la voie singulièrement aventureuse où les anciennes écoles d'ethnologie se sont engagées jusqu'en ces derniers temps. Raison de plus pour qu'à l'aurore d'une ère nouvelle les pionniers des études ethnologiques s'attachent, en terme de stratigraphie méthodique, à poser des normes sûres à l'aide desquelles une science plus avancée que la nôtre ne peut manquer de s'orienter et de progresser.

Sans prétendre épuiser un sujet particulièrement vaste et relativement peu exploré, essayons de poser quelques jalons qui peuvent diriger l'ethnologie dans la voie à parcourir.

Commençons par signaler, en vue d'une étude autant que possible intégrale, — nous dirions volontiers exhaustive, — la nécessité de distinguer systématiquement deux ordres de recherches concernant, d'une part, les divers stades de la vie sociale, d'autre part, les différents départements de la civilisation. Distinction fondamentale d'autant plus importante que le développement social organique foncier a des causes propres et obéit originairement à des lois qui sont l'expression de la constitution naturelle et historique de l'humanité, tandis que les départements de la civilisation, tout en étant à certains égards solidaires de ce développement, gardent une souplesse et comportent des devenir de caractères qui leur sont propres.

Nous avons rangé les stades organiques de l'existence sociale en six classes principales correspondant à la vie familiale, patriarcale, clanique, tribale, étatique, internationale, en remarquant que tous les groupements humains ne parcourent pas complètement ce cycle et que pour les collectivités archaïques spécialement la vie sociale ne dépasse guère, quand elle l'atteint, en se divisant d'ailleurs en courants parallèles et indépendants, quelques essais de chefferies évoquant un aspect partiel de l'organisation étatique.

Pour les départements de la civilisation nous les avons également classés en six catégories principales répondant respectivement à l'activité économique, intellectuelle, artistique, morale et juridique, politique et religieuse, telle qu'elle peut éventuellement s'estomper pour les groupements archaïques aux stades attestés de l'existence sociale.

C'est à notre sens, dans une étude complète et méthodique des groupements archaïques à tous ces points de vue nettement distincts que la stratigraphie ethnologique doit marcher en constatant au besoin les solidarités réellement existantes, en s'attachant à faire la lumière sur chaque point distributivement et comparativement envisagé, et

en relevant autant que possible les influences externes qui peuvent modifier plus ou moins, avec le temps, les situations.

I. — LES STADES DE LA VIE SOCIALE SUR LA BASE FAMILIALE.

En ce qui concerne les stades de la vie sociale et leur structure fondamentale, nous sommes à même aujourd'hui de donner définitivement congé à toutes les conceptions fantaisistes qui altèrent initiativement la réalité de l'existence sociale humaine, soit en affirmant le caractère artificiel de cette existence, soit en campant à ses débuts des institutions qui la défigurent profondément. Concentrant notre attention sur la notion g enuine de la famille et sur ses prolongements r esultant de la naturelle propagation de la vie, nous ne sommes pas sans compas de pr ecision de nature à nous faire connaître ce qui se pose comme foncièrement primitif et ce qui se r ev le comme évolué, encore que d'aucuns prennent souvent le change à cet égard.

Nous croyons avoir procédé aux discernements nécessaires dans ce domaine en consacrant une étude à la sociologie fondamentale, en examinant en sa prime réalité l'institution familiale, en dégageant les normes naturelles et positives concernant l'union conjugale et les rapports d'ordre entre les membres de la famille, distinguant nettement à cet égard ce qui est foncièrement primitif de ce qui est consécutivement évolué, et discernant les institutions dont le fonctionnement se rattache plutôt aux prolongements sociaux de la famille.

II. — LES DEPARTEMENTS DE LA CIVILISATION.

En ce qui concerne les divers départements de la civilisation, il y a lieu de scruter distributivement chacun d'eux, puis de procéder à des confrontations successives, sous le bénéfice de cette observation que nous nous trouvons ici sur le terrain de tendances positives et de réalités effectives qu'il faut éviter de confondre avec les schémas d'un déterminisme absolu.

1. *Le département de la vie économique.* — Touchant le département de la vie économique il ne faut pas sans doute en méconnaître la puissance et l'efficiencé comme répondant aux élémentaires et inéluctables exigences de la vie individuelle et sociale chez les populations de culture rudimentaire — comme d'ailleurs chez les populations de culture plus avancée. Mais sans méconnaître l'incidence et les répercussions de ce département dans les autres départements de la vie humaine, il importe de ne pas verser dans l'erreur du matérialisme historique qui veut faire sourdre mécaniquement de la vie matérielle toutes les autres manifestations de la vie humaine. Il convient d'observer comment bien des départements de la civilisation peuvent offrir fondamentalement une caractéristique qui ne permet pas de les considérer comme de purs produits du facteur économique. Il importe, même chez les primitifs, de ne pas exagérer indéfiniment la matière aux dépens de l'esprit.

Sous cette réserve générale, constatons qu'ici encore nous ne manquons pas de compas de précision de nature à faire discerner dans l'ordre matériel — sauf à tenir compte des interactions et régressions possibles — ce qui est primitif et ce qui est consécutif. Ainsi il est manifeste que le régime qu'on appelle la cueillette et la petite chasse, par lequel l'être humain satisfait élémentairement aux premières exigences de la vie, présente un caractère plus ancien que tel régime de la culture de la terre et de la domestication des animaux.

Il en va de même des instruments dont les perfectionnements présupposent l'outil rudimentaire. Et ceci peut s'appliquer d'une manière générale aux régimes qui peuvent se succéder en termes de présupposition nécessaire dans le développement de la vie matérielle.

L'observation en ce qui concerne le vêtement, l'habitation et généralement le genre de vie peut de même donner lieu à des appréciations analogues dans des conditions généralement pertinentes et relevantes.

Il convient seulement de ne pas outrer certains rapprochements comparatifs et de tenir compte de la variété de tant d'états et de comportements qui ne sont pas nécessairement des titres incontestables à quelque primordialité.

2. *Le département de la vie intellectuelle.* — Le département de la vie intellectuelle, dont l'envergure est sans doute assez restreinte au sein des populations de culture rudimentaire, peut, à son tour, être opportunément scruté.

En étudiant, dans la caractéristique générale de l'énergie mentale des primitifs, la raison élémentaire et ses procédés nous avons remarqué que le désir de connaître et d'expliquer les choses n'est pas, chez les primitifs, dépourvu de toute efficacité. Nous avons en même temps ajouté que s'il est vrai de dire avec le poète « qu'il est heureux celui qui peut connaître les causes des choses », on peut constater que le primitif se donne largement cette satisfaction de félicité et se la procure souvent à peu de frais. Nous avons cependant observé, à un point de vue spécial, que, dans les sociétés les plus rudimentaires, les récits mythiques — à de rares exceptions près, à signaler éventuellement — sont généralement pauvres en raison du milieu assez fruste de leur éclosion, tandis que les sociétés grossières encore mais où l'imagination a pu prendre un plus large essor constituent ordinairement un bouillon de culture particulièrement favorable à la formation, à la pullulation et au développement des mythes. On saisit, à la lumière de cette remarque, l'utilité d'une prudente confrontation des divers groupes humains au point de vue des primordialités à établir.

Et il en est de même de la confrontation en ce qui concerne la magie que d'aucuns ont appelée une science fausse et un art avorté.

On peut aussi arriver à de typiques constatations en relevant chez les primitifs les systèmes de numération plus ou moins développés, comme le comput du temps, et surtout en confrontant les langues. Nous avons, dans une étu-

de spéciale sur « le génie des langues et le problème de la parenté linguistique » étudié d'une manière méthodique, que nous croyons assez approfondie, la distinction entre les idiomes d'aspect élémentaire et les langues de formation plus jeune, ainsi que les divers caractères que peut présenter au point de vue évolutif le problème linguistique ⁽¹⁾.

On sait qu'il existe chez les populations de culture archaïque une impressionnante pédagogie rituelle faisant fonction d'éducation nécessaire et consistant dans l'initiation des jeunes générations à l'ensemble des traditions qui les mettent en mesure d'accomplir les principaux devoirs de la vie commune. Ces initiations peuvent comporter des modalités diverses dont les plus simples et les plus anciennes ne sont pas entourées de ces restrictions et de ce mystère profond, comme il en adviendra à des degrés de culture ultérieure; — où l'on peut de même observer les mutilations corporelles employées par des tribus plus évoluées comme épreuves de courage et signes distinctifs des initiés de la tribu.

3. *Le département de la vie esthétique.* — Concernant le département de la vie esthétique, P.-W. Schmidt nous fait justement remarquer que ce serait un apriorisme arbitraire de refuser à l'homme le plus primitif tout sens esthétique et la faculté d'exprimer par son corps même, par les gestes, par les mouvements, les sentiments qu'il éprouve. Personne cependant ne concédera qu'il y ait eu tout de suite des instruments de musique ou que l'on ait exercé l'art de la peinture, de la sculpture, de l'architecture. Etablissant une comparaison instructive dans ce domaine, l'auteur s'exprime comme suit: « Pour ce qui regarde la musique, les pygmées ne connaissent d'eux-mêmes aucun instrument de mélodie musicale; il leur manque même les plus simples instruments de rythme qui

⁽¹⁾ Baron DESCAMPS, *Le génie des langues et le problème de la parenté linguistique*, 1924.

aient une diffusion de quelque importance; par contre, les Paléo-Australiens connaissent les bâtons sonores (Klangstäbe), le battement de peaux pour marquer le rythme et les rhombes. Quant à l'art plastique, les pygmées ne l'exercent absolument pas. La peinture est pratiquée seulement par les Andamines avec des figures géométriques...»

Relevons ici en passant que l'efflorescence artistique remarquable que nous avons signalée sous la période paléolithique est un des traits qui ne permettent pas de confondre certaines populations appelées préhistoriques avec les primitifs de l'ethnologie.

Quant à certaines ornementsations ou mutilations corporelles de caractère social, elles présentent une physionomie plutôt consécutive que primitive.

4. *Le département de la vie morale et juridique.* — Il importe ici de se garder de considérer comme signe de primordialité un état d'où serait absente toute connaissance du bien et du mal moral et toute pratique du juste et de l'injuste. Nous avons insisté sur ce point en parlant de la conscience morale des primitifs et en invoquant le témoignage des observateurs les plus pénétrants tels que Taylor et Howitt.

Ce que l'on doit constater c'est que l'axe de la distinction du licite et de l'illicite peut souvent porter à faux chez les populations de culture rudimentaire, et que la notion d'obligation peut se charger indéfiniment d'éléments parasites ou même tout à fait arbitraires. En dernière analyse, lorsqu'on pénètre dans la vie réelle des primitifs on remarque dans le réseau des coutumes qui enveloppe cette vie, des pratiques souvent bizarres, parfois cruelles, mais qui trahissent par certains côtés un sentiment de vérité et de justice naturelle, d'imputabilité quant aux actes, de mérite et de démérite, de responsabilité, où apparaissent les fondements de la morale.

Il n'y a donc pas lieu de considérer comme plus anciennes les populations les plus immorales.

Rappelons ici l'hommage rendu par Stanley — comme d'ailleurs par P.-W. Schmidt et Mgr Leroy pour la plupart des tribus pygmées en général — aux sentiments de justice, de moralité, de pudeur des petits hommes rencontrés dans la grande forêt équatoriale.

5. *Le département de la vie étatique.* — En ce qui concerne le département de la vie étatique, dans la mesure où l'on peut parler d'une telle vie pour les populations de culture rudimentaire, quelques remarques paraissent à leur tour opportunes en vue d'orienter les recherches de primordialité.

Fait curieux à relever, l'auteur qui a le plus énergiquement combattu la doctrine de la succession des phases familiales en partant de la promiscuité prétendument originelle, Ed. Meyer, a versé à son tour dans une thèse plus qu'aventureuse en essayant de fixer les origines comparées de la famille et de l'Etat. Il reproche amèrement à l'ethnologie comparée de rejeter la conception des « historiens dont la pensée et la recherche ont pour centre l'Etat, son évolution et ses destinées », et de mettre à la place de l'Etat le concept de la société humaine et de ses développements successifs depuis la famille. Pour lui « la famille n'a jamais été autre chose que ce qu'elle apparaît aux temps historiques, c'est-à-dire une subdivision de l'Etat ». Cependant, de ce que, dans des groupements sociaux plus considérables dont elle peut éventuellement faire partie, la famille peut subir des cantonnements et des modifications affectant sa forme originairement coutumière, il ne résulte nullement qu'elle ne soit pas au point de départ de l'ordre naturel et réel du développement social et que l'on puisse affirmer que « l'Etat constitue la condition préalable de toute évolution humaine ». Constatons à la décharge de l'auteur, généralement mieux averti, que c'est en se perdant en dernière analyse dans de fausses spéculations analogiques qu'il en vient à représenter l'Etat comme « le groupement social correspondant au troupeau

animal et d'une origine plus ancienne que le genre humain lui-même, dont l'évolution n'est devenue possible qu'en lui et par lui ». Mais les faits sont des faits et ils écrasent ceux qui les nient. L'opinion de Meyer n'est pas exempte d'une véritable confusion entre l'Etat et la genèse naturelle et successive de toutes les institutions sociales. Et il n'est pas difficile de faire bonne et fondamentale justice, en fait et en droit, d'une thèse qui porte au demeurant dans ses flancs l'absolutisme légal.

Concernant la notion vraie de l'Etat primitif, de son organisation et de ses fonctions, faisons quelques remarques d'élucidation.

Il n'y a point sans doute d'Etat sans la réunion de ces éléments: quelque ressort territorial occupé en quelque manière, une population groupée dans l'ordre de la vie publique et une chefferie ordonnant cette vie en vue de quelque bien commun. Et ce sont précisément les combinaisons auxquelles peut donner lieu l'agencement de ces facteurs qui impriment initialement aux Etats leur physiologie caractéristique.

L'Etat primitif, dans sa notion la plus simple, la plus générale et la plus conforme aux faits, s'offre à nous comme une association de familles où se dessine en un ressort déterminé un commencement de vie publique sous une direction commune reconnue nécessaire. Le trait le plus saillant de l'Etat primitif c'est d'être un groupement externe de familles.

L'organisation du pouvoir y est simple: un chef est choisi en raison de sa valeur personnelle et de son âge.

Le chef n'est guère d'ailleurs que *primus inter pares*, surtout en dehors de l'exercice de sa charge. Un conseil des anciens est en rapport avec lui pour toutes les affaires importantes.

Quant à la fonction étatique, elle revêt l'aspect que lui donne la mise en œuvre des services suivants:

1. Le service de sauvegarde pratique des coutumes

ancestrales concernant l'autonomie des membres de la société, excluant à ce titre de nombreuses atteintes à la liberté de ceux-ci, telles qu'on les verra apparaître à des degrés ultérieurs d'évolution culturelle;

2. Le service d'arrangement des différends qui peuvent naître entre les membres de la société dans la mesure où ces membres ne sont pas traditionnellement investis du droit de faire justice eux-mêmes, soit par une vindicte immédiate, soit plus tard par composition;

3. Le service d'entraide par voie de prévoyance sociale à l'égard des invalides et des faibles, dans la mesure où cette entraide ne relève pas d'un office familialement assumé;

4. Le service de réalisation de certaines entreprises d'ensemble dépassant les forces particulières des membres de la société.

Pour les opérations de guerre commune on élit souvent un chef spécial, le plus vaillant et le meilleur stratège.

Il importe sans doute, à ce dernier point de vue notamment, de ne pas se faire une conception idyllique de la vie des sociétés primitives: le lien social y est souvent trop faible pour retenir les membres de la société contre les tentations d'une vie de violences et d'aventures, que favorisent de leur côté la grossièreté des mœurs et le déchaînement des passions. Mais c'est, d'autre part, une vue spéculative démentie par les faits les plus nombreux et les mieux attestés que la conception des sociétés vraiment primitives comme ne connaissant que la lutte sans merci et permanente, l'état de *bellum omnium contra omnes* et la représentation de chacun des membres de ces sociétés comme une incarnation de l'*homo homini lupus*. Les plus récentes études dégagées des postulats de l'évolutionnisme aprioristique ne permettent plus d'attribuer d'emblée aux sociétés les plus primitives et à leurs membres de tels caractères. Les rites d'initiation tels que nous les connaissons aujourd'hui et tels qu'ils étaient inculqués

aux jeunes générations dans des conditions indélébiles témoignent d'un remarquable altruisme. Et l'on a observé que les armes typiques des sociétés vraiment primitives, loin d'être des armes pour le combat rapproché d'homme à l'homme, sont simplement des armes de chasse pour projection à distance.

Il est facile de saisir, à la lumière des attestations que nous venons de faire, ce qu'il y a de contraire à la nature et aux faits dans la représentation comme signes de primordialité nécessaires chez les primitifs, soit de l'existence d'un despotisme absolu, soit de la guerre de chacun contre chacun et de chacun contre tous. Taylor a fait à ce sujet une fine remarque que nous voulons rappeler. Il a tenu à noter que les conseils des anciens tels qu'ils fonctionnent chez les sauvages sont de loin supérieurs au despotisme absolu sous lequel peuvent gémir tant de nations avancées en civilisation.

6. *Le département de la vie religieuse.* — En ce qui regarde le département de la vie religieuse, la stratigraphie ethnologique se fondant sur un ensemble de faits aussi avérés que nombreux est à même aujourd'hui d'éliminer définitivement de la science les schémas *a priori* imaginés par tant d'ethnologues de l'ancienne école concernant cet échelonnement prétendument universel et invariable: fétichisme, polythéisme, monothéisme.

En même temps, elle est en mesure de mettre à la place qui lui revient certain polythéisme compliqué qui, ainsi que le remarque Edward Meyer, porte la marque d'une culture plus évoluée qu'initiale.

D'autre part, dans un milieu où le jeu d'une sensibilité neuve et facilement impressionnable, d'une imagination vive mais aisément vagabonde se mêle à une raison élémentaire très saisissable en ses comportements, encore que sujette à de multiples fléchissements, une observation pénétrante des facteurs réels, soit naturels, soit accidentels, qui concourent à la genèse du phénomène religieux,

permet à la stratigraphie ethnologique de discerner ce qu'il y a de faux et de ruineux dans les nombreux systèmes mis en avant comme autant de clefs merveilleuses pour expliquer, soit la germination de ce phénomène dans la mentalité humaine, soit sa première apparition naturelle dans la société humaine. Et elle s'achemine ainsi de plus en plus à la reconnaissance primordiale d'une religion simple et élémentaire, d'un théarchisme familial possédant des titres naturels et positifs à s'avérer comme forme religieuse fondamentale au sein des populations archaïques.

Et cela, indépendamment de la coexistence possible d'éléments de mythisme et de magie qui peuvent, comme nous l'avons vu, accompagner le phénomène religieux, sans se confondre avec lui et sans prétendre le précéder en ordre de primordialité.

C'est à la lumière des observations topiques que nous venons de faire concernant les stades de la vie sociale et les départements de la civilisation qu'il importe de scruter en ordre de primordialité le phénomène religieux chez les primitifs, en se maintenant sur le solide terrain du réalisme rationnel et en tenant compte, non de vues spéculatives, mais de tous les faits dûment constatés et exactement appréciés qu'une investigation patiente et approfondie permet de relever.

§ 6. *Coup d'œil rétrospectif et conclusion générale.*

Gardant le souvenir des grands précurseurs de la science ethnologique, au premier rang desquels nous aimons à citer Lafitau, trop oublié ⁽¹⁾, et Armand de Quatrefages, souvent trop méconnu ⁽²⁾ reconnaissant pleinement le mémo-

(1) LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. L'édition que je possède est en 2 vol. in-4°, 1734. — Voy. ARNOLD VAN GENNEP, *Religions, mœurs et légendes*, 5^e série, p. 111; BROS, *L'ethnologie religieuse*, p. 126.

(2) ARMAND DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine*, 10^e édit., 1890; et *Histoire générale des races humaines*, 1903.

nable et puissant coup de barre donné par Fr. Graebner ⁽¹⁾ et par l'école de Cologne pour affranchir l'ethnologie des vieilles entraves qui compromettaient son essor et pour l'élever à la dignité d'une véritable science; rendant hommage, d'autre part, à tous les ethnologues contemporains qui en Amérique, en Angleterre, en France, en Italie, en Espagne, en Hollande, en Belgique ont marché si vaillamment dans la même voie, nous pouvons, sans minimiser aucun effort, payer un tribut de gratitude spéciale à W. Schmidt, le grand animateur de tant de travaux ethnologiques ⁽²⁾ et le fondateur d'« *Anthropos* » — que seconde si remarquablement W. Koppers, directeur actuel de cette grande revue — et à H. Pinard de la Boullaye, l'éminent conférencier actuel de Notre-Dame, qui, dans ses deux volumes sur *l'Étude comparée des Religions*, a semé à pleines mains des trésors d'histoire, de critique et de méthodologie ethnologique.

Entre les pionniers actuels de l'ethnologie, des divergences de vues, qui tiennent en partie, selon nous, à des malentendus et à la localisation de certains travaux, existent sans doute encore. Mais tous semblent d'accord pour proscrire sur toute la ligne les procédés aprioristiques qui ont trop retardé l'avènement d'une véritable science ethnologique.

Au sein de notre faible humanité l'excès du mal est souvent le point de départ de féconds redressements. C'est surtout sous le coup de malencontreux excès trop généralisés que l'ethnologie contemporaine s'est redressée et a opéré dans sa sphère ce que H. Pinard de la Boullaye a pu appeler une véritable révolution.

(1) FR. GRAEBNER, *Méthode der Ethnologie* avec Avant-Propos, par Foy, 1911. — *Das Weltbild der Primitiven*, 1924. — Voir également les travaux de RATZEL, FROBENIUS, ANKERMANN, etc.

(2) Voir notamment *Sprachfamilien und Sprachkreise. — Völker und Kulturen. — Die Uzprung der Gottisidie. — L'ethnologie moderne* en allemand et en français, dans ANKROPOS, 1906.

Il est un autre stimulant de nature souvent à susciter de son côté une heureuse marche en avant: c'est la souveraine puissance de l'exemple. Les progrès réalisés de nos jours en méthodologie dans la plupart des études qui collaborent à l'extension du savoir humain et le caractère auxiliaire de ces études en vue du développement normal de l'ethnologie ne pouvaient manquer d'avoir leur retentissement dans la jeune science ethnologique et d'inciter cette science à prendre vaillamment la place qui lui revient dans l'ensemble des disciplines scientifiques contemporaines. Et déjà l'on peut constater que sous l'heureuse impulsion que nous venons de signaler, de puissantes initiatives ont brillamment inauguré un mouvement de rénovation qui ne s'arrêtera pas.

Jetons un coup d'œil d'ensemble sur les ressources ménagées à l'ethnologie actuelle par le progrès général des méthodes scientifiques.

La critériologie, que nous avons cru pouvoir appeler la «protologie scientifique», en dégagant plus clairement le splendide panorama de l'intellection humaine en ses éléments multiples et avec ses critères appropriés, jette aujourd'hui une vive lumière sur tous les facteurs expérimentaux, historiques et rationnels qui concourent à l'acquisition des connaissances humaines et à la détermination de l'envergure intégrale de la science.

Le perfectionnement des méthodes expérimentales dans les sciences d'observation, en écartant tous les procédés *a priori*, incite l'ethnologie à étudier, dans des conditions positives particulièrement instructives, les faits qui sont à la base de la science comparée des religions.

Les remarquables progrès des méthodes appliquées à l'avancement des travaux en matière d'histoire, dans le sens large de ce mot, — c'est-à-dire comme attestation en objectivité des faits mémorables du passé, — nous permettent de saisir aujourd'hui plus complètement et plus sûrement les phases de succession et de procession relatives au

phénomène religieux, de synthétiser les moyens d'observation à cet égard et de soumettre ces moyens à une pénétrante et rigoureuse critique.

Les méthodes nouvelles appliquées à l'étude du monde psychologique et du monde social nous mettent à même de mieux approfondir la psychologie primordiale et la sociologie fondamentale du phénomène religieux.

Les conquêtes de la géographie humaine et de l'anthropologie racique apparaissent à leur tour comme de précieux auxiliaires dont les services sont souvent opportuns et parfois indispensables.

Le développement des sciences archéologiques et préhistoriques, avec leur documentation matérielle, apporte à son tour un contingent remarquable, encore que fatalement limité, à l'examen des problèmes que soulève l'existence du phénomène religieux.

L'étude approfondie des langues et spécialement de la paléontologie linguistique nous ouvre de son côté de merveilleux trésors où nous pouvons puiser aujourd'hui avec une méthode plus sûre, franche des anciens errements.

Et comment ne pas dire un mot des progrès réalisés de nos jours dans la théodicée et dans la théologie positive? « On se représente trop volontiers, dit à ce propos le P. Lagrange dans son étude sur la *Méthode Historique*, les théologiens comme siégeant dans un Olympe doctrinal d'où ils foudroient les pauvres mortels... Le corps des théologiens représente en somme pour une fonction spéciale ce que le particulier doit toujours avoir en grande estime: l'intelligence, le travail, la sagesse accumulée des siècles et l'apport des contemporains qui fait marcher la science » (p 14).

L'aspect de tant de méthodes distinctes et la mise à profit de tant de ressources auxiliaires peuvent ne pas aller sans quelque désarroi. Mais leur adaptation à un même problème est en soi riche de conséquences

et leur convergence est de nature à jeter une lumière qui peut être harmonieuse sur le phénomène religieux, sur ses origines naturelles et positives, sur son rayonnement dans l'espace et dans le temps. Il importe seulement, après avoir constaté distributivement les conditions contemporaines appelées à favoriser la constitution de l'ethnographie religieuse comparée, de systématiser la méthode qui doit assurer à ces études un caractère nettement scientifique et présider à tous leurs développements.

Cette systématisation comprend, à notre sens, une partie liminaire consistant à mettre en lumière en toute son ampleur et en sa réelle virtualité l'instrument scientifique dont l'ethnologie religieuse est appelée à se servir : la possession d'une technique intégrale de la connaissance est éminemment nécessaire à l'ethnologie. Elle comprend, d'autre part, une partie spéciale consistant principalement à formuler les règles concernant le maniement de cet instrument dans ses rapports avec « le siège de la matière », pour reprendre une expression un peu rude mais typique souvent employée par les juriconsultes.

Sans entrer ici dans les détails qui relèvent des spécialistes, et où est appelé à s'exercer le génie scientifique de chacun, constatons que la méthode ethnologique contemporaine réunit toutes les conditions d'une méthode scientifique conforme aux exigences du réalisme rationnel.

Elle est *objective*, acceptant pleinement et pratiquement cette première loi qui s'impose à la loyauté du savant : la soumission à l'objet.

Elle est nettement *positive*, entendant se conformer à la méthode d'observation qui caractérise de nos jours les procédés expérimentaux.

Elle est *historique*, non seulement dans ce sens qu'elle tient à rendre à l'histoire tout le passé de l'humanité, mais en ce sens qu'elle entend faire profiter la documentation non écrite des meilleures règles adoptées par les historiens

en matière d'authenticité et d'autorité des sources d'exploration.

Elle est *comparative* dans le sens le plus large et le meilleur de ce terme: ce qui lui assure de nouveaux et importants progrès.

Elle est *organique*, en ce sens qu'elle ne se borne pas à l'étude de fragments de réalité, mais qu'elle s'attache à étudier des ensembles culturels.

Enfin on peut dire qu'elle affirme le lien qui la rattache intimement à la *linguistique comparée*, non seulement par suite de la solidarité qui existe à tant de points de vue entre idiomes et culture, mais encore parce que la parenté des langues peut permettre de découvrir la parenté des civilisations.

Jusqu'où l'ethnologie contemporaine peut-elle arriver à se développer? Il est certain que sans le succès de ses investigations la science et l'histoire de la civilisation demeureront toujours incomplètes. Il est manifeste, d'autre part, que ce succès peut fournir une base sur laquelle cette science peut progresser et englober le devenir culturel de l'humanité.

Quelle est la mesure des progrès réalisables sur cette base et dans cette voie par une ethnologie qui, sans perdre de vue son objet immédiat — les populations de culture archaïque — se doit à elle-même de ne pas transformer une utile division du travail en radicale abdication de compétence en tant que science générale des mœurs et des institutions des hommes vivant en société.

Sans contester à l'anthropologie proprement dite, comme rentrant dans le domaine de celle-ci, l'étude de la somatologie comparée du genre humain et des races humaines, sans méconnaître la solidarité du physique et du psychique dans l'humanité, l'ethnologie peut justement revendiquer l'indépendance d'un domaine répondant à l'énergétique de l'esprit humain en tant que réalisée dans la vie générale des peuples. Et elle a d'autant plus de rai-

sons de sauvegarder la physionomie propre de ce domaine qu'elle est en mesure d'y relever le fonctionnement, limité mais effectif, d'un mode d'action propre, celui où des actes peuvent procéder d'une volonté à la fois libérée et guidée par la raison.

Dans ces conditions, il semble qu'on peut sans trop de témérité prévoir le moment où les débuts naturels de la civilisation sur la terre étant dégagés à suffisance, et les traditions archaïques de l'humanité étant de leur côté suffisamment éclaircies, un édifice grandiose pourra s'élever qui comprendra la connaissance — imparfaite sans doute mais intégrale en son envergure —, de l'avènement et du devenir humain concernant ce perfectionnement de la vie sociale que nous avons appelé la civilisation.

A coup sûr la solution essentielle du problème religieux demeure accessible à l'homme avant que l'histoire des religions soit de tous points achevée. L'opinion contraire, comme le fait observer H. Pinard de la Boullaye, n'est aucunement justifiée. « Elle ne le serait que s'il y avait lieu de penser ou bien qu'une religion parfaite seule raisonnable, autrefois réalisée, ait aujourd'hui totalement disparu, ou encore qu'il ait existé jadis certaines formes religieuses préférables à celles qui se rencontrent dans les religions actuelles et si l'on devait croire que l'esprit humain ne peut remonter à pareil niveau sans le secours de tels modèles; mais ces opinions ne sont soutenues par personne. Les partisans décidés de l'évolution et du progrès continu seraient en tous cas les derniers à les admettre (1). »

Ce qui demeure lumineusement avéré, c'est que la science et l'histoire de la civilisation gardent une place éminente au sein des disciplines scientifiques et qu'elles renferment pour l'humanité de grands et féconds enseignements.

En insistant sur la nécessité des monographies ethnolo-

(1) H. PINARD DE LA BOULLAYE, *op. cit.*, II, p. 374.

riques et sur le plan général qu'elles doivent adopter, en traçant dans ses grandes lignes la carte où sont appelées à se développer les premières recherches, en essayant de dégager, avec le centre de gravitation de ces recherches, les traits principaux de la sémantique des noms divins et de la morphologie divine, en fixant le caractère, la portée et la valeur capitale des études comparatives dans cet ordre, en traitant d'une manière toute spéciale de la stratigraphie ethnologique, de ses principes directeurs et de la méthode intégrale à suivre par elle, nous voudrions avoir précisé quelques orientations nécessaires à la réalisation du progrès dans la voie à parcourir.

Nous avons cru devoir, comme prélude à nos observations d'ordre principalement méthodologique, examiner les vues de l'ancienne école concernant notamment les thèses de la descendance animalesque de l'homme, du déterminisme absolu et de l'appropriation primitive des biens. Et nous avons consacré, d'autre part, une étude que nous croyons objective à la caractéristique générale de la mentalité des primitifs.

En même temps, traitant dans ce livre des origines du phénomène religieux, nous avons essayé d'élucider quelques points fondamentaux concernant surtout les facteurs naturels de ce phénomène, sa germination fondamentale, — avec examen des théories auxquelles elle a donné lieu, sa première apparition naturelle — avec examen des systèmes formulés à cet égard — ainsi que la sociologie fondamentale de ce phénomène, à laquelle se rattache si puissamment le fait naturel et positif du théarchisme familial.

Nous avons alors examiné, dans une synthèse que nous croyons solidement agencée, le phénomène religieux à la lumière de la simple raison, à la lumière des traditions archaïques de l'humanité, à la lumière de la géographie humaine et de l'anthropologie racique, à la lumière de l'archéologie préhistorique et de la paléontologie linguistique, à la lumière, enfin, de la jeune science ethnologique si pleine de promesses.

Nous nous sommes ainsi efforcés de mettre en relief quelques pierres fondamentales d'une construction à laquelle nous espérons pouvoir, dans un avenir prochain, apporter quelques autres pierres concernant notamment le génie du Christianisme et le génie des religions non chrétiennes. Nous ne pouvons, considérant la faiblesse de nos efforts en face d'une tâche si grande, que faire appel au concours de meilleurs, de plus intrépides et de plus compétents pionniers, nous rappelant ces paroles par lesquelles nous terminions notre étude sur le *Génie des Langues et le Problème de la Parenté linguistique*: bien des difficultés semblent s'aplanir aujourd'hui et la moisson blanchit, n'attendant qu'un nombre plus grand de vaillants ouvriers.



TABLE DES MATIÈRES

PREFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION...	VII
PREFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION...	IX
I. Le génie des Religions ...	IX
II. Les horizons modernes de la science religieuse...	XI
III. La science du réalisme rationnel...	XIII
IV. La méthode intégrale ...	XIX
INTRODUCTION GENERALE	
Vérité. — Certitude. — Science. — Civilisation.	
§ 1. <i>La notion de vérité</i> ...	1
§ 2. <i>La certitude</i> ...	6
I. Les stades de l'esprit humain dans la recherche de la vérité. L'opinion et la certitude...	6
II. Le phénomène de la certitude et sa justification fondamentale ...	7
III. Le critère de certitude. Le savoir et la croyance. La foi ...	8
§ 3. <i>La science</i> ...	14
I. La définition de la science et le domaine scientifique...	14
II. Les trois âges de la science. Coup d'œil sur l'avenir scientifique ...	18
§ 4. <i>La civilisation</i> ...	25
I. La définition de la civilisation ...	25
II. Les départements de la civilisation ...	26
III. Les stades sociaux de l'évolution civilisatrice ...	27
IV. Le laboratoire de la civilisation ...	28
V. La dynamique de la civilisation. Le génie progressif de l'humanité ...	34
VI. Les confins de la civilisation. Le problème général des arrières de la vie civilisée ...	36
VII. La science de la civilisation et sa méthode...	39
CHAPITRE PREMIER. — Le point de départ de l'investigation scientifique. La définition liminaire du phénomène religieux.	42
CHAPITRE II. — Le fait religieux à la lumière de l'expérience générale ...	45
Art. 1. La place de la religion dans la vie de l'humanité. L'universalité et la pérennité du phénomène religieux ...	45
Art. 2. La teneur et les formes élémentaires du phénomène religieux ...	50

Art. 3. La classification des religions au point de vue expérimental	53
CHAPITRE III. — La psychologie générale du phénomène religieux.	56
Art. 1. Les assises du phénomène religieux dans la nature humaine	58
Art. 2. Les influences qui peuvent agir sur la formation et sur le devenir du phénomène religieux... ..	63
CHAPITRE IV. — Les faux points de vue psychologiques concernant la germination naturelle du phénomène religieux dans l'esprit humain	67
§ 1. <i>Les théories expérimentalistes et pragmatistes</i>	67
I. L'expérience religieuse	68
II. Le pragmatisme	73
III. Critique des théories expérimentalistes... ..	77
IV. Critique du système pragmatiste... ..	79
V. La vraie méthode pragmatique	81
VI. L'édifice général expérimentaliste et pragmatiste... ..	84
§ 2. <i>Les théories immanentistes</i>	85
I. Caractéristique de l'immanentisme	85
II. Critique de l'immanentisme	86
§ 3. <i>Les théories idéalistes</i>	90
I. L'idéalisme prématurément réaliste. L'existence de l'être divin tirée de l'idée de perfection infinie... ..	90
II. L'idéalisme ontologiste. Les fulgurations de la divinité dans les idées d'ordre nécessaire	94
III. L'idéalisme pur. La catégorie de l'idéal... ..	96
1. Caractéristique générale du système idéaliste pur	97
2. Critique du système idéaliste pur... ..	103
§ 4. <i>Les théories criticistes. Le postulat de la raison pratique</i>	112
I. Le grand dessein du criticisme	114
1. La technique nouvelle... ..	115
2. L'usage expérimental de la raison	117
3. L'usage spéculatif de la raison	118
4. L'usage pratique de la raison... ..	120
5. La genèse du phénomène religieux... ..	121
6. Le procédé fiduciaire. La primauté et l'invulnérabilité de la foi	122
II. La critique du criticisme... ..	124
1. L'échec du grand dessein... ..	125
7. La conception erronée des rapports entre le sujet et l'objet... ..	124
3. L'effondrement de l'objectivité et de la vérité de nos connaissances	125

4. Les ruines de la machinerie aprioristique. La limitation arbitraire du domaine de la connaissance' ...	126
5. La défiguration de la raison théorique... ..	127
6. La déformation de la raison pratique... ..	128
7. La mutilation du phénomène religieux	131
A) Les preuves de l'existence de Dieu	131
B) La raison autonome	133
C) L'accomplissement de la loi pour elle-même... ..	135
D) Le postulat religieux	140
§ 5. <i>Les théories fidéistes et traditionalistes</i>	142
§ 6. <i>Les théories sociologistes. La création collective du phénomène religieux</i>	153
I. La socialisation radicale du phénomène religieux	153
II. La critique du sociologisme	158
CHAPITRE V. — L'ethnologie primordiale du phénomène religieux.	
L'apparition première de ce phénomène chez les primitifs.	
Art. 1. L'aspect initial du problème à résoudre... ..	162
Art. 2. Les systèmes préconisés pour la solution... ..	167
§ 1. <i>Les mythes et légendes</i>	167
1. La définition du mythe et de la légende	167
2. L'origine de l'activité mythogène... ..	170
3. La classification des mythes et légendes	173
4. La conservation, la transformation, la diffusion et la ritualisation des mythes et légendes... ..	176
5. Les mythes et légendes au sein des populations de culture inférieure	177
6. Les mythes et légendes chez les populations de culture avancée	180
7. Les rapports entre la religion et les mythes	182
8. L'importance de l'étude comparée des mythes au point de vue religieux	185
§ 2. <i>La magie</i>	187
I. La définition de la magie	188
II. La physionomie du magicien	191
III. La genèse psychologique de la magie	193
IV. L'harmologie magique	195
V. Les aspects individuels et sociaux du phénomène de la magie... ..	200
VI. Les objectifs de la magie. Les horizons magiques... ..	201
VII. La science et la magie	202
VIII. La religion et la magie	206
1. La distinction fondamentale	207
2. La méthode d'investigation	209

3. L'alliance de la magie et de la religion	211
4. Le paritétisme de la magie et de la religion	213
5. L'antagonisme de la magie et de la religion	213
6. Les origines comparées de la religion et de la magie	214
Art. 3. <i>Le naturisme</i>	219
I. Caractères de la théorie naturiste	219
II. Critique du naturisme	221
1. Le point de vue philologique	221
2. Le point de vue psychologique	222
3. Le point de vue ethnologique	226
Art. 4. <i>L'animisme</i>	227
I. Le cadre du système animiste Tylor	228
II. Les grandes lignes de la doctrine animiste... ..	231
III. Examen de la théorie animiste... ..	233
1. La définition de la religion dans le système tylo-rien	234
2. La conception cardinale du système tylo-rien. La notion de l'âme humaine et la genèse de cette notion	235
3. Le culte des morts comme première manifestation spécifiquement religieuse dans le système tylo-rien	238
4. L'avènement du culte de la nature selon la doctrine tylo-rienne... ..	240
5. L'avènement, selon la doctrine tylo-rienne, du culte de génies bienfaisants ou malfaisants en rapport spécial avec l'existence humaine	242
6. L'avènement, selon la doctrine tylo-rienne, du culte divin par excellence... ..	243
7. Conclusion	245
Art. 5. <i>Le mânisme</i>	245
1. La persuasion générale de survie	249
1. La persuasion générale de survie	249
3. Les rapports culturels entre les morts et les vivants	250
4. Les rapports éventuels des morts avec la divinité	255
Art. 6. <i>Le totémisme</i>	258
1. Le problème du totémisme devant la science... ..	258
2. La définition du totémisme observé dans sa constitution propre et dans son milieu naturel d'émergence	259
3. La genèse du totémisme comme institution sociale	262
4. Les rapports du totémisme et de la religion. L'évolution de l'institution totémique en institution religieuse	270

Art. 8. <i>Le tabouïsme</i>	273
I. La hiérarchie des tabous... ..	274
II. Les tabous sacrés et le tabouïsme	274
CHAPITRE VI. — La sociologie fondamentale du phénomène religieux	277
Art. 1. Les grands foyers naturels de la vie sociale et la famille comme premier élément de ces foyers	277
Art. 2. Le théarchisme primitif et sa naissance dans la famille.	287
Art. 3. Les développements naturels réalisables du théarchisme.	289
Art. 4. Les transformations positives du théarchisme	292
Art. 5. Le théarchisme dans les sociétés archaïques existantes...	298
Art. 6. La stratigraphie du théarchisme	303
CHAPITRE VII. — Le phénomène religieux examiné en soi à la lumière de la raison	304
Art. 1. La classification des preuves de l'existence de Dieu... ..	307
Art. 2. L'harmonie des preuves de l'existence de Dieu. La grande synthèse scientifique	309
Art. 3. La création de l'univers par l'Être divin... ..	311
Art. 4. La religion naturelle	314
CHAPITRE VIII. — Le phénomène religieux à la lumière des traditions archaïques de l'humanité	320
Art. 1. Physionomie générale de la tradition... ..	320
Art. 2. La tradition hébraïque... ..	322
§ 1. Le genre général de composition des Livres saints. La science sacrée et les sciences profanes	322
§ 2. La Bible et l'histoire	325
§ 3. L'analyse méthodique du document liminaire de la Bible	332
§ 4. La Bible et l'homme de la nature... ..	338
§ 5. Le cycle de civilisation primordial d'après la « Genèse ».	340
§ 6. Les défaillances religieuses de l'humanité, leurs causes et leurs conséquences, selon les Livres sacrés... ..	343
Art. 3. Les traditions « parallèles »	345
CHAPITRE IX. — Le phénomène religieux à la lumière de l'anthropologie racique	351
Art. 1. L'élément racique dans l'humanité	351
Art. 2. La constitution positive des types raciques dans l'humanité	353
Art. 3. La religion et les races... ..	357
CHAPITRE X. — Le phénomène religieux à la lumière de l'archéologie préhistorique	360
Art. 1. Les révolutions du globe et les premiers signes matériels de la présence de l'homme... ..	360

Art. 2. Les découvertes de l'archéologie préhistorique. L'époque paléolithique	362
§ 1. Le paléolithique inférieur. L'âge de l'« <i>elephas antiquus</i> »	366
§ 2. Le paléolithique moyen. L'âge du mammoth	367
§ 3. Le paléolithique supérieur. L'âge du renne	370
§ 4. Les coutumes funéraires chez les troglodytes	371
§ 5. La religion des troglodytes	372
§ 6. L'application analogique de l'ethnographie à l'archéologie préhistorique... ..	378
Art. 3. La période néolithique... ..	381
§ 1. L'aspect général de la période néolithique	381
§ 2. Les constructions mégalithiques	387
§ 3. L'effacement du mouvement artistique	390
§ 4. Les coutumes funéraires chez les populations néolithiques... ..	391
§ 5. L'évolution religieuse chez les populations néolithiques.	392
CHAPITRE XI. — Le phénomène religieux à la lumière de la paléontologie linguistique	396
Art. 1. L'évolution géographique et historique du langage. Le congénérat des langues. L'idiome indo-européen... ..	397
Art. 2. Les trésors de la paléontologie linguistique. L'évocation des sociétés disparues	399
Art. 3. Le berceau des Indo-Européens	401
Art. 4. L'aspect général de la vieille patrie aryenne. Le climat. La vie économique... ..	404
Art. 5. La vie sociale dans la communauté indo-européenne	406
Art. 6. La vie morale et juridique dans la communauté indo-européenne... ..	407
Art. 7. La vie religieuse dans la communauté aryenne... ..	410
§ 1. L'Être suprême. Le Dieu Père... ..	411
§ 2. Le monde divin. Les Êtres participants de la dignité divine	414
§ 3. Le monde des mânes	416
§ 4. Le monde des génies. Le destin	417
§ 5. Le culte, la magie, les sacrifices humains	418
CHAPITRE XII. — Le phénomène religieux à la lumière de l'ethnologie comparée	419
§ 1. Aperçu des procédés de l'ancienne école ethnologique	421
Art. 1. <i>Humanité et animalité</i>	425
I. Le critère de distinction entre l'homme et l'animal	427
II. Le problème du congénérat	437
III. Conclusion ethnologique	440
Art. 2. <i>Liberté et nécessité</i>	441
I. L'assaut livré dans les sciences à la liberté	442

II. La méthode abstraictive et la méthode évolutive. La genèse de la liberté	444
III. La conscience de la liberté	448
IV. Les confins de la liberté... ..	452
V. La valeur des arguments contre la liberté	453
VI. Conclusion ethnologique	461
Art. 3. <i>Propriété et Collectivité</i>	462
Art. 4. <i>L'énergie mentale comparée des primitifs. Le facteur individuel et social...</i>	466
§ 1. Caractéristique générale	466
§ 2. Les premières impressions, les représentations et émotions... ..	466
§ 3. Les instincts naturels. Le désir de connaître. La raison élémentaire et ses procédés	469
§ 4. La perception du monde visible	471
I. La composition des êtres. Les propriétés positives et les propriétés putatives. La classification des objets de connaissance... ..	471
II. Les affinités entre les êtres. La convertibilité universelle... ..	472
III. L'énergie des êtres. La symbiose universelle... ..	473
§ 5. La pénétration dans le monde de l'invisible... ..	474
I. Le fonctionnement caractéristique de l'énergie humaine	475
II. Les effets visibles rapportables à des causes invisibles	477
III. Les catégories du monde des esprits... ..	479
§ 6. L'imagination	480
§ 7. La mémoire et la tradition	481
§ 8. La volonté	483
§ 9. La conscience morale	484
§ 10. La vie sociale et le facteur individuel	486
Art. 5. <i>La méthode ethnologique nouvelle et son rayonnement dans l'ethnologie religieuse</i>	489
§ 1. Les monographies ethnologiques et leur composition ...	489
§ 2. La division du travail scientifique et la carte générale du domaine à explorer... ..	493
§ 3. Le centre de gravitation des recherches d'ethnologie religieuse. L'Être divin et sa notion fondamentale. La sémantique des noms divins. La morphologie divine	498
§ 4. Les études d'ethnologie comparée	506
§ 5. La stratigraphie ethnologique... ..	509
I. Les stades de la vie sociale sur la base familiale... ..	515
II. Les départements de la civilisation	515
§ 6. <i>Coup d'œil rétrospectif et conclusion générale...</i>	524

VERIFICAT
1987

VERIFICAT
2017

Marcel HAYEZ, imprimeur, rue de Louvain, 112, Bruxelles

