

cover

Archives de sciences sociales des religions
Centenaire des *Formes élémentaires de la vie*
religieuse (1912-2012) | 1913

Sociologie et religion

Revue d'histoire et de littérature religieuses (Paris), 4 (1), janvier-février
1913, p. 45-76

Alfred Loisy

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/24473>

DOI : [10.4000/assr.24473](https://doi.org/10.4000/assr.24473)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Alfred Loisy, « Sociologie et religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], Centenaire des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912-2012), mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 12 avril 2024. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24473> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24473>

Ce document a été généré automatiquement le 12 avril 2024.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Sociologie et religion

Revue d'histoire et de littérature religieuses (Paris), 4 (1), janvier-février 1913, p. 45-76

Alfred Loisy

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

LOISY Alfred, « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (Paris), 4 (1), janvier-février 1913, p. 45-76

Source(s) numérique(s) identifiée(s) :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k36453q/f50>

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

Ce n'est pas M. É. Durkheim qui soutiendrait que l'homme naît bon et que la société le déprave. Son avis est que l'homme naît bête et que la société le fait homme. Son récent ouvrage¹ a pour objet principal l'analyse de la religion la plus simple qui, selon lui, soit connue, à savoir le totémisme australien, en vue de déterminer les formes élémentaires de la vie religieuse, et pour objet secondaire la genèse des notions fondamentales de la pensée ou catégories, afin de signaler un moyen de renouveler la théorie de la connaissance. Grand sujet, et livre de portée

considérable, s'il répond aux intentions de son auteur. Mais il semble que M. Durkheim, qui a eu le mérite incontestable de poser dans toute son ampleur cette question capitale de l'influence de la société sur l'homme et sur l'évolution humaine, ait été trop pressé de construire un système où il retient captive la vérité qu'il a découverte.

I

Des réserves sont à faire dès le point de départ. Pour déterminer ce qui est essentiel dans la religion, M. Durkheim écarte les religions supérieures, et l'on peut dire même toutes les religions historiques, à seule fin de prendre pour exemple typique ce qu'il considère comme la forme la plus rudimentaire de la religion, celle qui contient sans mélange ni complication les éléments constitutifs de toute religion, à savoir les rites pratiqués par les non civilisés de l'Australie. Ainsi [46] M. Durkheim établit sans discussion un postulat de la plus haute portée : au fond de toutes les religions il n'y a rien de plus que ce qui se peut trouver dans les cultes des non civilisés.

Or il est aisé de voir que l'on pose là, bien qu'on s'en défende, pour les besoins d'un système, au milieu de l'histoire, un absolu que l'histoire et l'expérience humaines ne connaissent pas. Car les idées et les coutumes des sauvages sont déjà la suite d'une très longue évolution ; tant s'en faut que ce soient des « cas » aussi « simples » que le dit M. Durkheim, et, à supposer qu'elles représentent une étape qu'ont dû franchir toutes les familles de l'humanité, elles n'ont pas cessé ailleurs d'évoluer, de se transformer, en sorte qu'il doit être plus facile de tracer la ligne et la direction de cette évolution que d'y discerner des éléments immuables, tous les éléments qu'on y rencontre apparaissant, en fait, changeants et susceptibles de progrès aussi bien que d'altération. La sociologie de M. Durkheim et de son école aboutit à une idéologie où l'on discerne mal la place qui doit être assignée à la notion du mouvement. Admettons que toutes les religions soient les espèces d'un même genre : il ne s'en suit aucunement que la définition de l'espèce la plus humble convienne à la plus haute, et que cette définition les représente essentiellement et au même titre toutes les deux. Il reste vrai que l'étude des cultes relativement primitifs est indispensable pour expliquer les cultes plus avancés. Mais quelle explication a trouvée M. Durkheim ?

Il commence par donner une définition de la religion qui a son fondement dans le domaine des abstractions et non dans celui de la réalité. « Une religion, nous dit-il, (p. 65) est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent dans une même communauté morale, appelée Église (? – cela signifie sans doute que l'auteur trouve ce nom convenable pour cet objet), tous ceux qui y adhèrent. »^[2] Ainsi la religion consiste en un ensemble de [47] croyances et de rites, croyances admises, rites pratiqués dans un groupe et qui concernent le sacré.

Notons d'abord que le sacré, puisque sacré il y a, n'est pas seulement objet de croyances et de rites, mais de sentiments, et que le traitement du sacré ne comporte pas seulement des rites, qui eux-mêmes sont sacrés, mais des règles de conduite, une attitude morale. M. Durkheim dit que la notion d'esprit et de dieu n'est pas indispensable à la religion, puisque le bouddhisme est une religion. Mais le bouddhisme n'est pas une façon de traiter le sacré par des rites religieux, c'est essentiellement un régime d'ascèse, une méthode pour échapper au mal de l'existence, méthode que le moine s'applique pour ainsi dire à lui-même ; il ne rentre pas mieux dans la définition de M. Durkheim que dans toute définition de la religion impliquant comme élément essentiel la croyance à des dieux personnels.

C'est surtout la notion du sacré qui est ici arbitrairement construite et affirmée. On l'a conçue tout exprès pour se passer des esprits et des dieux, de toute métaphysique religieuse, de celle qui est, par exemple, impliquée dans le bouddhisme lui-même ; ce que les religions considèrent comme leur objet est représenté simplement par le sacré. Cette notion, qu'il a fallu créer,

identifie le sacré à l'interdit (ici nous rejoignons *Orpheus*, avec cette différence que l'on fait de l'interdit un absolu, d'ailleurs sans réalité objective, – tandis que M. Salomon Reinach s'est contenté de poser le tabou à l'origine de la religion, sans l'orner d'un commentaire philosophique)^[3], mais elle ne le considère pas comme une simple défense, une limite.

M. Durkheim excelle à faire de certains mots le symbole de l'absolu : le sacré et le social, qui, du reste, rentrent pour lui l'un dans l'autre, sont de ces vocables magiques. Le sacré serait un monde essentiellement distinct du profane, incompatible avec lui, et c'est pour cela qu'on le dit séparé, interdit, la religion divisant l'univers comme en deux genres qui s'excluent radicalement, le sacré et le profane.

[48] Telle est la base du système, et cette base est fragile, car le sacré et le profane ne sont séparés que dans le système et pour l'avantage de sa construction. Dans la réalité, les religions ne connaissent pas ce dualisme rigoureux ; ni le sacré ni le profane ne sont des mondes indépendants l'un de l'autre, pas plus qu'ils ne sont en eux-mêmes quelque chose d'immuable. Le profane et le sacré sont des qualités des choses, qualités variables dans leur manifestation et dans leur intensité ; ce ne sont pas des entités substantielles, constituant deux économies séparées. Les religions conçoivent une seule économie de l'univers où le sacré et le profane occupent respectivement leurs places, mais dans un rapport constant de coordination. Les choses sacrées seraient profanes sans la qualité qui les fait ce qu'elles sont, et conséquemment le sacré n'est pas un monde à part. Le prêtre est personne sacrée, mais d'abord personne, et comme tel appartenant à la société humaine ; c'est par sa qualité seulement qu'il appartient à la religion. Le sacré est une modalité des choses religieuses, de certaines choses religieuses, mais il n'est pas la religion, et il n'en atteint pas le fond. La prière individuelle, intérieure, est chose religieuse : est-elle chose sacrée, interdite, séparée ? Ces épithètes n'auraient ici aucun sens. En ont-elles davantage appliquées à la conception religieuse des prophètes, à celle de l'Évangile, qui pourtant sont de la religion ? En ont-elles par rapport aux principes constitutifs du bouddhisme ? Elles n'ont leur véritable application qu'aux manifestations extérieures de la religion, et surtout pour les degrés inférieurs de l'évolution religieuse.

Donc M. Durkheim a défini la religion comme il le fallait pour l'équilibre de son système, mais non comme il convenait eu égard au fait. Le mot de sacré ne représente pas l'idée de religion dans tous ses éléments essentiels et pour toutes les formes que peut affecter l'évolution de ces éléments. Le phénomène religieux ne peut se définir dans une simple distinction logique, si radicale qu'on veuille la poser. Et si l'on [49] veut trouver une expression générale pour figurer le caractère auguste, transcendant, que, sous une forme ou sous une autre, affectent les religions, le mot « sacré » devient équivoque et insuffisant pour un tel objet.

M. Durkheim reproche très sérieusement à la théorie animiste de rabaisser la religion à un système d'hallucinations, comme s'il était admissible que les religions, « où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions » (p. 98)^[4]. Nous verrons bientôt si lui-même réussit à trouver aux religions une base plus solide. La critique est d'ailleurs fondée en ce sens que l'animisme de Tylor et de Spencer n'explique pas, surtout à lui seul, l'origine de la religion. On peut en dire autant du naturisme de Max Müller : dans cette hypothèse, la religion ne serait « qu'une immense métaphore sans valeur objective » et dont la persistance devient « incompréhensible » (p. 115)^[5]. D'ailleurs, on se tromperait tout à fait en supposant que le primitif est saisi d'admiration devant la nature ou qu'il a le sentiment profond de son impuissance en face d'elle. Il faut donc chercher ailleurs, et M. Durkheim croit avoir trouvé.

Le problème se réduit tout naturellement pour lui à découvrir l'origine du sacré. Il croit la tenir dans le totémisme, un « culte plus fondamental et plus primitif » que le naturisme et l'animisme, et dont ceux-ci « ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects

particuliers » (p. 124)^[6]. Nous touchons ici au vif de la question. Le totémisme nous est d'abord présenté comme un culte, et un culte présumé antérieur ou sous-jacent à deux autres, qui seraient l'animisme et le naturisme. Ces deux prétendus « cultes » sont, à proprement parler, des hypothèses touchant l'origine de la religion, et il serait prudent de leur laisser cette qualité ; c'est en ce sens-là que M. Durkheim vient de les critiquer ; il ne faut pas se presser de les transformer en religions historiques. Mais on nous permet de penser que ce sont des « aspects » du totémisme, lequel est, dit-on, la religion fondamentale.

[50] Or, si l'animisme et le naturisme, qui ne sont pas des religions, peuvent être néanmoins considérés comme des formes de la pensée religieuse à ses débuts, – ce qui a induit à construire là-dessus des hypothèses touchant l'origine même de la religion, – le totémisme paraît être tout autre chose. On nous dit que le totémisme est une religion. On a pu nous le dire parce que l'on admet a priori l'identité du social et du religieux. Mais pour celui qui ne perçoit pas l'évidence d'une telle identité, le totémisme est avant tout une forme primitive d'organisation sociale, qui est constatée dans certaines familles humaines, mais non dans toutes.

De ce chef l'assertion de M. Durkheim prête à une double critique. La religion, étant un phénomène universel dans l'humanité, n'a sans doute pas son origine dans une organisation qui n'a été constatée sûrement que chez les peuples de race noire et de race rouge, et qui n'a pas laissé de traces certaines, incontestables, chez les peuples de race blanche et de race jaune. L'universalité du totémisme n'est qu'une hypothèse, et c'est donc sur cette hypothèse, assez fragile en soi, que M. Durkheim, bien qu'il n'en veuille pas convenir, assied son système, qui par là même devient conjectural. Mais une objection plus grave se tire de ce que le totémisme n'est pas une religion, n'est pas un culte ; c'est une forme d'organisation et de vie sociales dans laquelle peuvent entrer, dans laquelle entrent certains éléments religieux. En lui-même le totémisme n'est pas plus une religion que les autres formes, plus avancées, de la vie sociale, qui comportent aussi des éléments religieux plus développés. Il peut y avoir une religion embryonnaire dans les sociétés totémistes ; mais le totémisme lui-même n'est pas une religion. Toute proportion gardée, le totémisme australien, par exemple, n'est pas plus une religion, à proprement parler, que la vieille monarchie égyptienne n'était la religion de l'Égypte, ou que la République n'est la religion du peuple français ; quoique la religion égyptienne ait été un élément essentiel de l'État égyptien, [51] et que même l'idéal républicain renferme certains principes de caractère mystique, –sinon sacré, – qui permettent de le rattacher en quelque manière à la religion.

Nonobstant les progrès qu'a réalisés en ces dernières années la connaissance du totémisme, M. Durkheim en est resté à l'idée du totem-dieu, dont Robertson Smith avait tiré si large parti dans sa théorie du sacrifice. Il a dû cependant reconnaître que le totémisme n'est pas le culte du totem ; que même le caractère sacré du totem est moins prononcé que celui de l'emblème totémique ; par exemple, que les *churingas*^[7] des Aruntas sont plus sacrés que les totems. Ces constatations ont leur portée ; elles montrent que la notion du sacré a quelque chose de relatif. Et c'est un fait très significatif que les *churingas* soient objet de culte et non les animaux, plantes ou objets totémiques ; parce que, si les *churingas* portent le signe totémique, ils incarnent, pour ainsi dire, non des totems, mais les âmes des Aruntas, ce qui donne, de ce chef, pour base à leur religion, non le totémisme comme tel, mais une forme particulière d'animisme et de culte ancestral. M. Durkheim veut voir dans la croyance des Aruntas un mythe pour expliquer le culte des *churingas*, et il allègue le cas de tribus où le *churinga* le conçoit associé à un esprit. Il plaît à M. Durkheim de considérer ce cas comme primitif relativement à l'autre (p. 173)^[8] : Le fait est qu'on n'en sait rien, et que le culte du *churinga* reste quand même autre chose que le culte du totem. Ce serait toujours une sorte d'esprit du clan qui serait vénéré dans les *churingas* et autres emblèmes totémiques, sans qu'on puisse parler pour cela de dieu-totem. Car, pour ce qui est de

l'homme et du totem, « leurs rapports sont plutôt ceux de deux êtres qui sont sensiblement au même niveau et d'égale valeur » (p. 197)^[9].

[52] Mais il s'agit d'abord d'expliquer les croyances totémiques. Le totémisme serait « la religion » d'une sorte de force, anonyme et impersonnelle, diffuse dans le totem ou l'espèce totémique, dans le clan, les emblèmes totémiques et d'autres objets en rapport avec le totem. – Sans doute serait-il plus exact de dire que l'idée de cette force paraît être à la base du totémisme et lui donne son aspect religieux, parce que la manière de traiter cette force participe dans une certaine mesure au caractère de la religion. C'est un abus de langage et une équivoque d'appeler cette force « le dieu qu'adore chaque culte totémique » (p. 269)^[10], vu qu'elle n'est par elle-même l'objet d'aucun culte, mais qu'elle nous apparaît seulement comme la raison intime de telles pratiques et de tels sentiments qui tiennent du culte religieux. On ne peut vraiment pas représenter comme le dieu du totémisme une « notion » dont « nous ne saurions dire jusqu'à quel point elle est expressément consciente » (p. 272)^[11]. Ce dieu-là n'existe pas, et l'on ne peut pas soutenir que le *mana* tienne dans le totémisme la place des dieux dans les religions plus évoluées. Tant que la force n'est pas localisée et déterminée dans un objet, il n'y a pas de culte ; le culte concerne l'individuation de la force dans l'objet. Tant que la force n'est pas personnifiée, il n'y a pas de dieu. Et il ne faut pas dire que le *mana* est une « force religieuse impersonnelle » (p. 284)^[12]. Le *mana* est une force impersonnelle qui peut avoir un aspect religieux. M. Durkheim lui-même parle de l'*arunkulta* des Aruntas, qui est une sorte de *mana* magique, purement nocif et non religieux.

En faisant du *mana* l'objet du culte, M. Durkheim prépare une conclusion de la plus haute portée. Non content d'admettre que les forces anonymes semblent avoir précédé logiquement [53] et chronologiquement les dieux personnels, et que la notion de force est d'origine religieuse, – dernière assertion fondée toujours sur la même équivoque, la seule expression correcte étant que la notion de *mana* a un « aspect laïque », comme elle a un aspect religieux ; il n'y a pas plus lieu de dire que la notion de force a une origine religieuse, que de dire qu'elle a une origine laïque, mais qu'elle se présente à nous dans le *mana* sous un double aspect et avec une double application, – partant de ce que la notion de *mana* se communique à divers objets par une sorte de participation, sans qu'on la puisse expliquer par l'impression que les totems auraient pu produire sur l'esprit des hommes, et de ce que ce n'est pas précisément le totem qui est objet de culte mais le symbole totémique, symbole du totem et du clan, par une induction hardie l'éminent sociologue conclut que « le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem » (p. 295)^[13].

Et sans se demander si en dépit du raisonnement qui lui a fourni son point de départ, il ne vient pas de formuler une assertion gratuite, il nous explique comme quoi « 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 », puisqu'elle « entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance »^[14]. De plus, « puisque c'est par des voies mentales que la pression sociale s'exerce, elle ne pouvait manquer de donner à l'homme l'idée qu'il existe en dehors de lui une ou plusieurs personnes, morales en même temps qu'efficaces, dont il dépend » (p. 298)^[15]. D'ailleurs la société n'exerce pas sur les individus qu'une action contraignante et impérative ; cette action se fait intérieure, réconfortante et vivifiante, comme il apparaît dans l'exaltation de sentiments qui se produit, par exemple, au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion [54] commune, aussi à certaines époques où une effervescence générale stimule les forces individuelles. Le milieu dans lequel nous vivons nous apparaissant « comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes..., nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous faisons pour les causes objectives de nos sensations »^[16]. Seulement les sentiments que nous inspirent les premières sont très différents de

ceux que les secondes peuvent par elles-mêmes provoquer en nous et qui ne tiennent en rien du respect. De là vient qu'il se forme « dans notre conscience deux cercles d'états mentaux, distincts et séparés »^[17], et que nous avons l'impression d'être en relations avec deux mondes, celui des choses profanes et celui des choses sacrées. N'est-il pas évident que la société crée chaque jour sous nos yeux des choses sacrées, le prestige des chefs, l'autorité de certaines croyances qu'on ne pourrait bafouer sans une sorte de sacrilège ? La vie même des sociétés australiennes laisse voir comment a pu naître l'idée religieuse, cette vie comportant deux phases, l'une qu'on pourrait appeler d'activité économique et dispersée, l'autre de vie collective et religieuse, caractérisée par des transports d'enthousiasme et souvent même par un débordement de passions que rien ne peut contenir. Ainsi apparaît nettement l'opposition du monde sacré et du monde profane. « C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse » (p. 313)^[18].

Que si maintenant l'on veut savoir pourquoi ces forces sociales extériorisées sont comme incarnées dans le totem, c'est tout simplement parce que le totem, animal ou plante, « a donné son nom au clan et lui sert d'emblème » (p. 314)^[19]. Tout d'ailleurs, dans les cérémonies du clan, rappelle le totem : il est naturel que les forces mystérieuses avec lesquelles les hommes se sentent en rapport paraissent émaner de lui. « L'emblème totémique est comme le corps visible du dieu » (p. 316)^[20] ; le clan lui-même est censé pénétré de la même [55] force, puisqu'il la sent présente en lui ; et l'animal ou la plante totémique participent au respect et au caractère sacré qui s'attachent à l'emblème. Dans ces conditions l'on s'explique aisément pourquoi les forces religieuses sont à la fois physiques et morales. De même « la religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître » (p. 322)^[21]. La religion a un objet puisque la société existe ; les pratiques du culte ne sont pas non plus des gestes vides : « par cela seul qu'elles ont pour fonction apparente de resserrer les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent^[22] les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre » (p. 323)^[23]. Et si l'on doit reconnaître que « la religion ne va pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire... est bien fondé » (p. 324)^[24] ; c'est une forme de l'idéalisme qui caractérise le règne social, où l'idée fait la réalité.

Telle est la base du système de M. Durkheim, le principe qui lui sert à expliquer la religion et le fonctionnement même de l'esprit humain. Beaucoup de conjectures y sont entrées sous l'apparence de raisonnements que l'on croirait appuyés sur des faits. De ce que le totem tout seul, animal ou plante, n'a pu suggérer la foi à la vertu mystique qui est supposée dans le totem, les emblèmes totémiques, le clan, etc., il ne suit aucunement que la société toute seule ait pu et dû la produire. Le raisonnement est construit comme si d'un seul coup le clan avait eu besoin de saisir ses membres d'une foi qui leur était indispensable, et dont, par hypothèse, ils auraient été privés, alors que le clan, dans son organisation totémique avec les idées que celle-ci implique, est le fruit d'une longue évolution. On n'a donc pas à se représenter l'idée de mana et ses applications principales comme résultant immédiatement de l'influence du groupe sur les individus, mais comme se formant peu à peu dans le groupe perpétuellement renouvelé par un recrutement individuel. Cela étant, la foi totémique n'apparaît en aucune façon comme l'impression que le groupe [56] s'est donnée de lui-même à lui-même (car la théorie de M. Durkheim ne suppose pas autre chose), mais comme l'impression que le monde ambiant a produite et continue de produire sur le groupe ou les groupes totémiques et les membres qui en font partie. Qu'il y ait dans le groupe une tradition mentale qui impose aux individus une manière de se représenter, de sentir même et de traiter les forces qui s'agitent dans le monde environnant, rien de plus évident ; mais que l'idée même de ces forces soit suggérée aux individus par l'impression qu'aurait faite sur eux la société même, de telle sorte que la force qui est supposée dans les choses n'y serait que par une transposition, une illusion qui aurait fait mettre dans les objets extérieurs le principe d'émotions

qui réellement était dans la société, c'est ce qui n'est pas évident du tout ; c'est ce qu'on affirme sans le prouver aucunement.

Après tout, il y a une impression continue exercée par la nature sur le groupe et sur les individus ; cette impression provoque des réactions, des inductions ; les impressions proprement sociales ne dominent pas toute l'activité spirituelle de l'homme, civilisé ou non. En fait les deux ordres d'impressions ne sont point séparés, mais coordonnés. En réagissant sur ses impressions naturelles, l'homme conçoit humainement et socialement la nature, si l'on peut dire, il la conçoit organisée à la façon de son groupe, et plus ou moins vivante comme lui-même. C'est avec les forces qu'il suppose dans la nature qu'il a l'intention de se mettre en règle par les rites. Assurément ce n'est pas la beauté du spectacle de l'univers qui inspire au sauvage un respect religieux ; mais ce dont il est vraiment touché, ses pratiques rituelles en témoignent, c'est de la force qui apparaît dans les phénomènes qui intéressent son existence et sa subsistance, la reproduction des plantes et des animaux dont il se nourrit. Les principales cérémonies totémiques concernent la multiplication des totems alimentaires. Dans ces occasions du moins le totem est loin d'apparaître comme le représentant idéal de la société.

[57] Ces phénomènes naturels dont dépend l'existence du groupe doivent frapper l'imagination du sauvage beaucoup plus que les impressions proprement sociales, dont il n'a pas la conscience distincte. Le sauvage sent très bien sa dépendance à l'égard de la saison et des produits naturels qui lui fournissent ses provisions de bouche. Le sentiment de sa dépendance morale à l'égard de la société dont il fait partie ne peut pas être l'objet d'un sentiment aussi net.

Cette dépendance morale, si réelle qu'elle soit, est un fait qu'on subit la plupart du temps sans s'en apercevoir, même quand on est civilisé. On ne voit donc pas comment la conscience de cette dépendance aurait pu éveiller chez le non civilisé le sentiment religieux. Que la société soit à ses membres « ce qu'un dieu est à ses fidèles »^[25], c'est une figure de langage et rien de plus. Le caractère mystérieux des forces de la nature, explique, en somme, beaucoup mieux la sensation du divin. Les hommes ont toujours cru que le caractère sacré venait de ces puissances dans les hommes, non réciproquement. Cette impression universelle de l'humanité n'a rien que de conforme aux vraisemblances et aux faits constatés. On n'imagine pas que l'homme primitif ait supposé des forces réelles dans le monde parce qu'il y avait dans la société des influences morales qu'il était d'ailleurs incapable de percevoir nettement.

Il y aurait beaucoup à dire sur les forces que M. Durkheim qualifie de sociales. Il range dans la même catégorie l'action permanente de la société sur l'individu qu'elle éduque, enveloppe, soutient et conduit, et les entraînements qui se produisent dans les foules assemblées, surtout les transports d'enthousiasme frénétique où l'individu ne se connaît plus. Cette dernière espèce de social est passablement différente de l'autre. Dans le paroxysme de ces délires qui nous sont signalés comme éminemment propres à favoriser la naissance de l'idée religieuse, ce n'est plus le social qui est en cause, mais le plein détraquement des cerveaux et des nerfs.

[58] Le « délire bien-fondé »^[26] que nous vante M. Durkheim n'est qu'un euphémisme charmant derrière lequel un observateur non prévenu ne peut trouver aucun vestige d'idéal ni d'intérêt social, mais tout simplement la folie brutale ; ce n'est pas le seul fait d'être assemblés qui le produit, mais la surexcitation résultant de pratiques telles que les jeûnes préliminaires, les cris, les danses, les chants, une mise en scène à grand fracas. Le même délire peut s'obtenir par des procédés appropriés, sans que le groupe social soit réuni. Si l'idée religieuse vient de là, ce n'est pas à la méticuleuse considération des sociologues qu'il faut abandonner les religions et leur histoire, mais au diagnostic et aux bons soins du Dr Binet-Sanglé^[27]. Elles ne représentent pas l'autorité sociale dans toute l'ampleur auguste de sa majesté, mais le principe universel des névroses et le dérèglement de la folie. Aucun artifice de logique ne peut faire qu'elles représentent autre chose.

Par une contradiction qui n'est point qu'apparente, le totémisme de M. Durkheim, qui est une religion, se trouve néanmoins préexister à la religion. C'est sur le totémisme – qui donc ne serait point par lui-même une religion, – que se greffe l'idée religieuse, c'est dans le totem, vers l'emblème totémique, objet continuel de l'attention du sauvage, que conflueraient les forces sociales que celui-ci extériorise en forces naturelles. Il semble qu'ici le système tourne dans un cercle vicieux : la préoccupation constante de l'emblème totémique suppose établie la considération mystique du totem. L'on est sur le terrain de l'hypothèse pure, et M. Durkheim arrange les choses au gré de son système. Rien de plus obscur que les conditions dans lesquelles s'est constituée l'organisation totémique ; mais il est de toute vraisemblance que la considération mystique du totem résulte directement de cette organisation même, a pris consistance avec elle, sans qu'il soit besoin, pour l'expliquer, de recourir à l'expérience inconsciente des forces sociales qui s'objectiveraient dans l'emblème totémique. Admettons, comme il est probable, que le clan ait [59] pris pour emblème l'animal ou le végétal le plus répandu dans l'endroit où il avait coutume de s'assembler, le choix ne résulte pas pour cela de cette simple rencontre, – sans compter que le lieu de réunion pourrait avoir été choisi parce que la bête ou la plante s'y trouvait, et que d'autres causes que ce rapport local ont pu suggérer le choix du totem. – Il n'est pas possible que, dans la mentalité primitive, le rapport ait été conçu d'abord comme purement extérieur et nominal ; la bête qu'on voyait, le végétal qu'on trouvait, bête et végétal dont on se nourrissait, que l'on ne traitait pas comme choses indifférentes ni simplement comme choses utiles, mais comme des objets mystérieux qu'on utilisait avec certaines précautions pour ne les point offenser, étaient naturellement considérés comme ayant un rapport de société avec le groupe humain qui s'en occupait et qui en vivait.

Il semble qu'on se torture l'esprit à plaisir pour découvrir l'origine de l'idée de force, en imaginant que l'homme aurait eu besoin de subir l'influence de la société, de réaliser en lui-même le sentiment de cette influence, – sans en former le concept, – pour supposer des forces dans la nature, alors que la conscience même encore vague de sa propre activité physique et mentale, et la simple remarque du mouvement et de la vie dans la nature l'induisaient à mettre sous le mouvement et la vie un principe analogue à celui qu'il sentait en lui-même. La dépendance réelle de l'homme à l'égard des objets naturels, les caprices apparents de leur évolution, dont il n'était pas le maître, expliquent sa façon de les traiter et le genre de respect dont il les a entourés. Ce ne sont pas ses impressions sociales qui lui ont suggéré l'idée des forces naturelles, c'est la nature, ce sont ces forces elles-mêmes. Il est vrai seulement qu'il a traité les forces de la nature et les objets naturels comme des forces humaines et des forces sociales, parce qu'il les concevait selon son propre mode d'être ; il s'est représenté la nature comme une grande société dont il se faisait le centre. Et c'est ce qui explique véritablement pour [60] quoi les forces que l'homme a supposées dans la nature ont un caractère à la fois physique et moral : elles ont le même caractère que l'homme, leur caractère physique étant d'ailleurs celui qu'elles manifestent elles-mêmes, et leur caractère moral étant apparemment celui que l'homme leur prête.

Le fondement solide que M. Durkheim se flatte de fournir à la religion paraît plutôt ruineux. Ce serait l'ombre d'une ombre, comme disait Renan. La société n'est qu'un symbole encore moins consistant que les dieux. Comme l'entend M. Durkheim, la société, en tant que créatrice d'idées, est une certaine force délirante par laquelle s'instituent spontanément et obligatoirement dans un groupe donné les représentations et coutumes qui réglementent la vie de ce groupe ; ces représentations et coutumes n'ont pas besoin de correspondre à aucune réalité objective ; leur réalité, c'est le lien social qu'elles forment ; ce qui n'empêche pas les idées que l'homme se fait de la nature et même les idées fondamentales de la raison de n'être qu'une transposition de ces images sans réalité. Il suivrait de là que non seulement la religion mais la science seraient assises sur le vide ; un mirage social, fruit d'hallucinations collectives, supporterait tout.

Ni la religion ni la société ni la raison ne peuvent avoir la moindre consistance si elles ne soutiennent un rapport avec ce qui est. L'idée de faire du social un absolu ne paraît pas seulement chimérique, eu égard à la réalité ; c'est une chimère dangereuse, parce qu'elle supprime la distinction du vrai et du faux dans le domaine rationnel, celle du bien et du mal dans l'ordre moral. L'absurde est censé vénérable, la sauvagerie des rites est bienfaisante, du moment que tout cela resserre l'union de l'individu à la société. À ce compte, toute critique rationnelle devient un sacrilège, et tout effort vers le progrès est un abus. Mais, à ne considérer que la question de vérité au point de vue purement rationnel, et abstraction faite de la valeur morale et pratique, qui pourtant n'est pas à négliger en pareille matière, toute théorie fait de la religion une illusion [61] radicale, quels qu'en aient pu être les avantages relatifs, qui ne suppose pas une certaine conformité d'orientation entre la religion et les lois fondamentales de l'univers, qui sont aussi celles de la nature humaine ; tout comme toute théorie fait de la connaissance humaine une aberration, qui n'admet pas une certaine correspondance entre le travail de la pensée humaine et ces mêmes lois essentielles. Cette correspondance ne peut pas manquer d'exister, vu que l'homme lui-même fait partie du monde sur lequel s'exerce son intelligence. Seulement il paraît évident que l'effort de la nature pour prendre conscience d'elle-même dans l'homme se développe en une série d'approximations successives, toujours inadéquates à leur objet, images en partie artificielles, retravaillées dans les groupes humains par et pour le commerce social. Ce qui fait vivre et ce qui soutient l'humanité, ce n'est point la part énorme de l'illusion qui se rencontre dans les fruits de la pensée individuelle ou collective, c'est la part de vérité sous-jacente à cette illusion, c'est-à-dire ce qui, dans la mentalité d'un groupe, dans les idées qui y sont reçues, est en harmonie intime avec les réalités de la nature et les véritables intérêts du progrès humain.

III

Dans la suite de son livre M. Durkheim reste conséquent avec lui-même. Il doit expliquer la notion d'âme, et il croit l'expliquer en disant (p. 355) que « l'âme, d'une manière générale, n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu »^[28] ; ce serait donc une simple individuation de la force sociale qui est comme incarnée dans le totem : l'idée d'âme représente notre être social. En effet, « voilà ce qu'il y a d'objectif dans l'idée d'âme : c'est que les représentations dont la trame constitue notre vie intérieure sont de deux espèces différentes et irréductibles l'une à l'autre. Les unes se rapportent au monde extérieur et matériel ; les autres à un monde idéal auquel nous [62] attribuons une supériorité morale sur le premier. » (p. 377)^[29]. Nous ne pouvons suivre M. Durkheim dans les détails de l'argumentation par laquelle il interprète et incorpore dans son système les croyances des Australiens. Disons seulement que l'idée d'âme, comme telle, n'appartient pas au monde moral, et que M. Durkheim ne sauve la valeur morale de cette notion que par une transposition aussi hardie que celle qui lui a fait découvrir dans les débordements d'une foule en délire l'origine de l'idéal religieux et social. Selon le système, le social serait le principe de l'âme, la source de la personnalité. Cela sans doute est réclamé par la logique du système. Mais les faits et la psychologie ne sont peut-être pas entièrement d'accord avec les exigences du postulat établi par l'éminent sociologue. Le flottement des conceptions primitives lui permet de présenter la notion d'âme comme l'individuation d'un principe commun diffus dans le groupe ; mais dans ce cas, le principe commun ne serait pas, même pour la considération philosophique, une entité morale, ce serait une réalité physique plus ou moins subtile.

En fait, rien ne montre que la notion d'âme soit une simple appropriation individuelle du mana totémique, ce qui la ferait postérieure à cette dernière notion au moins logiquement, puisqu'elle en serait dérivée. L'âme et le mana sont choses différentes, et l'âme n'apparaît aucunement

comme du mana individualisé. L'âme est d'abord un individu. Il est vrai que l'individu humain prend conscience de lui-même dans la société ; mais la façon dont il se représente sa personnalité et celle de ses semblables n'est pas du tout une individuation de cette société même. C'est tout uniment la représentation objectivée de sa propre conscience ; en prenant conscience de lui-même, il crée son double spirituel, qu'il tend naturellement à distinguer de son être corporel ; de la même manière il conçoit le double spirituel de ceux qu'il a connus ; il les conçoit toujours dans le même rapport avec le groupe et avec lui-même qu'il les concevait de leur vivant ; ce rapport [63] subsistant à travers la mort fait l'unité du groupe totémique dans le temps ; il se définit dans les croyances de réincarnation. Tout cet ensemble de croyances ne procède pas du social pur (qui, d'ailleurs, n'existe pas), mais de la nature même de l'homme et de la constitution native de son intelligence. C'est en société qu'il se forme ces représentations, mais ce n'est pas la société comme telle qui les lui suggère. En partant de l'observation critique des croyances et des faits, on n'arrivera jamais à conclure que l'âme ne soit « que le prolongement en nous d'une force religieuse qui nous est extérieure »^[30].

L'origine ou plutôt la signification sociale de l'idée d'âme étant une fois posée, M. Durkheim n'a pas de peine à dériver du social les esprits et les dieux : « le grand dieu tribal, en effet, n'est qu'un esprit ancestral qui a fini par conquérir une place éminente. Les esprits ancestraux ne sont que des entités forgées à l'image des âmes individuelles de la genèse desquels ils sont destinés à rendre compte. Les âmes à leur tour ne sont que la forme que prennent en s'individualisant dans des corps particuliers les forces impersonnelles que nous avons trouvées à la base du totémisme ». Du reste, « l'idée d'âme a seulement servi à orienter l'imagination mythologique dans une nouvelle direction, à lui suggérer des constructions d'un genre nouveau. Mais la matière de ces constructions a été empruntée, non à la représentation de l'âme, mais à ce réservoir des forces anonymes et diffuses qui constituent le fond primitif des religions. La création des personnalités mythiques n'a été qu'une autre façon de penser ces forces essentielles » (pp. 422-423)^[31].

Le système veut que rien dans la religion ne procède d'une autre source que le social. C'était déjà beaucoup d'y rattacher l'âme ; mais comme les dieux ne sont pas simplement des âmes, on y voit une autre façon de représenter le social. Et tout cela, comme le reste, est à moitié vrai. Ce qui est foncièrement arbitraire est d'écarter de la religion tout rapport aux phénomènes de la nature extérieure et à l'impression de ces phénomènes sur l'homme, pour tout ramener au social et [64] à la personnification du social (cet être de mythe que l'on ne définit jamais avec précision, mais que l'on constitue avec deux éléments inégalement importants et fort différents l'un de l'autre, la tradition de vie sociale qui s'impose au respect des individus, et la faculté d'émotions non raisonnées allant jusqu'au délire, qui se manifeste dans les foules humaines). On ne répétera jamais assez que l'homme organise sa vie sociale en fonction de l'univers qui l'entoure, et en y associant cet univers ; de ce qu'il humanise cet univers dans la représentation qu'il s'en fait, il ne suit aucunement que l'impression qu'il en a reçue soit de nul effet dans cette représentation même et n'en soit pas la cause déterminante. En tant qu'instituteur et gardien des rites de l'initiation, le dieu tribal est un grand ancêtre, et son rôle a une signification sociale ; mais en tant qu'il règle le cours du soleil et de la lune, qu'il agit dans l'orage et qu'il fait tomber la pluie, l'on est bien obligé de reconnaître à son rôle une signification cosmique ; sous cet aspect, le dieu personnifie les forces de la nature, qu'on imagine ainsi gouvernées à la manière humaine par ce potentat.

IV

Il nous est impossible de critiquer dans le détail ce que M. Durkheim dit des attitudes rituelles. Il s'abstient de traiter de la prière, et c'est là une grave lacune dans sa synthèse, lacune d'autant

plus fâcheuse que la difficulté de faire rentrer dans le système toute l'économie de la prière ne doit pas être pour rien dans le retard que subit la publication du volume de *l'Année sociologique* depuis longtemps annoncé sur ce sujet^[32]. La multitude des interdits religieux est attribuée à la contagiosité du sacré, contre laquelle il convient de se prémunir, et cette contagiosité du sacré est expliquée par sa nature, rien ne s'opposant au rayonnement de forces collectives, religieuses et morales, surajoutées aux objets qui en sont [65] investis ; comme elles n'ont pas de lieu propre, elles peuvent passer dans les choses les plus différentes « par suite, soit d'un simple rapprochement matériel soit de similitudes même superficielles » (p. 464)^[33].

Cette assertion est exigée par le système, mais c'est une assertion gratuite, car les forces dont il s'agit sont sociales uniquement en tant que pensées par des hommes vivant en société ; mais elles sont en même temps conçues comme ayant leur principe et leur siège dans les choses, non dans l'homme, et l'explication qu'on donne de leur caractère contagieux ne vaut pas pour l'homme inculte, qui n'a pas la première idée des forces religieuses et morales procédant de la société ; ce ne peut donc pas être son expérience de la société qui lui suggère la croyance à cette contagion des forces mystiques. Que si l'on allègue la contagion du délire dans les assemblées, il sera trop aisé de répondre que cette expérience est réelle en effet, mais qu'elle est celle d'une contagion naturelle et morbide, non d'une force morale. C'est l'impression des choses naturelles sur des imaginations non contrôlées par des expériences rationnelles qui a suggéré les croyances dont il s'agit. Le monde est plein de contagions réelles et plus facilement observables pour l'homme inculte que celles du social. Ajoutons-y des raisonnements d'enfant et des rapprochements imaginaires, puis la force de la tradition gardant les idées reçues et les coutumes admises : il n'en faut pas plus pour expliquer la contagion du sacré.

Les cérémonies des Australiens pour assurer la multiplication du totem contiennent les rudiments de rites sacrificiels que M. Durkheim a bien fait valoir, mais dont il semble exagérer la portée rien qu'en parlant de « sacrifice totémique »^[34] et de communion à la « divinité totémique »^[35]. Notons d'abord que les rites dont il s'agit concernent surtout la multiplication des totems comestibles et gouvernent en dernière analyse leur emploi alimentaire. Ils pouvoient à l'utilisation du totem, et, quelle que soit leur forme, ils n'ont pas plus de portée [66] religieuse que le rite en vertu duquel l'Australien Kaitish obtient de la pluie en versant de l'eau sur une pierre qui incarne en quelque façon la vertu de la pluie. Cet acte peut ressembler à une libation, et on peut l'appeler libation si l'on veut, mais ce n'est pas une offrande à la pierre ni à l'esprit de la pluie, c'est un moyen de mettre en mouvement la puissance pluvieuse. L'acte n'a donc pas le même caractère qu'une libation offerte à un dieu. La notion morale de l'offrande y fait complètement défaut. Ce qui n'empêche pas que le rite, pour nous magique, ne puisse devenir une véritable libation si l'on continue de l'accomplir en l'adressant à un dieu qui est censé produire la pluie à volonté. Mais le Kaitish n'en est pas là.

Les rites concernant les totems comestibles, tels qu'ils se pratiquent, par exemple, chez les Aruntas, ont deux moments essentiels : celui où l'on assure la multiplication du totem, et celui où on en règle la consommation (cela correspond assez bien aux rites agraires de semailles et de moisson). Les rites de la première série sont tout à fait analogues au rite de pluie qui vient d'être cité ; ils manifestent l'intention de multiplier telle espèce en frottant les pierres qui en sont le siège, en les inondant du sang d'homme du même totem, et en exécutant d'autres pratiques semblables. L'effusion du sang n'est pas plus une oblation que le rite de pluie, et l'on ne saurait y voir un sacrifice : il ne s'agit que de vivifier les germes de l'espèce qui sont supposés contenus dans la pierre. Dans les rites de la seconde série, les gens du totem président en quelque façon à l'utilisation des résultats qui sont supposés obtenus par les rites de la première. Un interdit pèse sur l'usage du totem dans l'intervalle des deux séries : l'interdit est levé quand les hommes du clan totémique et spécialement le chef ont mangé un peu de l'animal totémique ; après quoi l'interdit est levé totalement pour les gens des autres clans, et partiellement au moins dans

plusieurs tribus, pour les gens même du clan. C'est ce que M. Durkheim appelle la communion totémique [67], et il n'est pas douteux que ce soit une communion, mais ce n'est pas une communion divine. Car l'objet de cette communion est bien celui que reconnaît M. Durkheim : entretenir chez les hommes du clan, par la manducation de ces prémices, la vertu spéciale, on peut dire spécifique, grâce à laquelle ils resteront capables de procéder l'année suivante à la multiplication de leur totem.

Mais M. D. exprime cette efficacité en termes qui en altèrent tout à fait le sens : « Par leur aspect même, les premiers produits de la récolte manifestent l'énergie qu'ils recèlent : le dieu totémique (l'incarnation des forces sociales !!) s'y affirme dans tout l'éclat de sa^[36] jeunesse... Il est donc naturel que l'Australien s'en serve pour se régénérer spirituellement » (p. 483)^[37]. – Gardons-nous des métaphores quand elles sont équivoques. Il n'y a là ni dieu totémique ni régénération spirituelle. Le totem n'est pas plus dieu que les hommes du clan, et ce n'est pas comme dieu qu'on le mange ; on le mange à cause de sa vertu, pour se perfectionner dans l'être du kangourou, si l'on appartient au clan du kangourou, et pourvoir à la multiplication de ces animaux. Si sérieusement qu'on accomplisse les rites, telle vertu que l'on suppose dans le kangourou, la fin dernière de tout cela n'est qu'un intérêt alimentaire. On peut dire, si l'on veut, que le kangourou tué et découpé en cérémonie est la victime d'un sacrifice, mais il y aura sacrifice et sacrifice. Ce sacrifice-là sera très différent de celui où une victime est immolée en l'honneur d'un dieu, et partagée entre lui et ses fidèles, bien que le second sacrifice puisse procéder du premier, les conditions morales du rite étant changées. Les deux éléments du sacrifice, l'oblation et la communion, que M. Durkheim veut reconnaître dans les rites de l'*intichiuma* australien, n'y sont encore que matériellement, si l'on peut dire, et la forme, l'idée n'y est pas encore

Remarquons en passant que l'hypothèse de M. Frazer, qui place le libre usage du totem avant l'usage restreint, antérieur historiquement à l'interdit absolu, est beaucoup plus probable [68] que celle de M. Durkheim, qui place l'interdit à l'origine avec l'usage restreint. Il paraît clair que l'interdit n'a pas d'autre cause que la préoccupation de ménager une espèce utile dont on serait privé si l'on en usait sans discernement, non pas précisément parce qu'on l'aurait détruite, mais parce que l'espèce offensée disparaîtrait. La considération croissante du totem a produit finalement l'interdit absolu du totem pour les gens du clan, l'interdit partiel étant né de la relation totémique ; mais on peut croire sans témérité que pendant de longues générations les ancêtres des peuples totémistes avaient mangé bêtes et plantes à leur appétit, sans avoir encore l'idée des relations totémiques ni pratiquer les observances qui en découlent. Ils ont longtemps mangé avant de philosopher.

Les spéculations de M. Durkheim sur le sacrifice témoignent de la même logique hardie qui apparaît dans ses précédentes conclusions. L'oblation, dit-il, contrairement à ce qu'avait pensé Robertson Smith, est aussi ancienne que la communion dans le sacrifice. – *Oblation* signifie, en français, offrande, et conséquemment il n'y a pas d'oblation sans destinataire ; on ne doit pas parler d'oblation dans les cérémonies totémiques. – Puisque nous avons dans l'*intichiuma* un sacrifice sans destinataires personnels, continue M. Durkheim, c'est que « le sacrifice est indépendant des formes variables sous lesquelles sont pensées les forces religieuses ». – C'est jouer sur les mots. Il faudrait dire que la même opération rituelle peut s'exécuter par rapport à des puissances impersonnelles et à des puissances personnifiées ; mais, le sens du rite n'étant pas le même dans les deux cas, et le rite se définissant par sa signification, il n'est pas permis d'appliquer indistinctement la même appellation à l'un et à l'autre. Si l'on veut conserver le même vocable et parler de sacrifice dans les deux cas, on doit ajouter que le sacrifice a changé de caractère en passant de l'un à l'autre, ce qui est la simple constatation d'un fait. Une signification morale de plus en plus développée s'est [69] attachée à des rites qui originellement n'avaient pas de sens moral. La portée morale et sociale des rites a grandi avec le temps. Le procédé qui consiste à mettre ce sens moral et social à l'origine des rites n'est pas plus légitime que celui de

l'exégète chrétien qui retrouve dans les sacrifices animaux que décrit le Lévitique le symbole prophétique de la mort salutaire du Christ.

M. Durkheim admet que l'homme a voulu par les rites de saison venir en aide aux puissances de la nature pour les fortifier dans l'accomplissement d'une œuvre à lui nécessaire. Mais, comme cette constatation nous mène loin du social et de son incarnation dans le totem, il s'empresse d'ajouter que la vie sociale, elle aussi, est intermittente, et qu'elle a besoin, pour s'entretenir, d'être rajeunie, renouvelée, fortifiée de temps en temps. C'est à quoi servent réellement les rites. Ils ont « pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous », à savoir « la société » (p. 497)^[38]. « Le rythme auquel obéit la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale, et il en résulte... Comme, à l'origine, le culte a pour objet, au moins apparent, de régulariser le cours des phénomènes naturels, le rythme de la vie cosmique a mis sa marque sur le rythme de la vie rituelle. C'est pourquoi les fêtes, pendant longtemps, ont été saisonnières... Mais les saisons n'ont fourni que le cadre extérieur de cette organisation, non le principe sur lequel elles reposent^[39] ; car, même les cultes qui visent des fins exclusivement spirituelles sont restés périodiques » (p. 499)^[40].

Confusion n'est pas raison. De ce que les fêtes de telle religion, par exemple les fêtes chrétiennes, constituent un cycle annuel qui est coordonné seulement à des fins spirituelles, il ne suit aucunement que la régularisation des phénomènes naturels ne soit que l'objet « apparent » de l'intichiuma australien, son objet véritable et profond étant spirituel. Ici encore on se rappelle malgré soi les procédés de l'exégèse théologique moyennant lesquels Adam est censé avoir connu les mystères de l'incarnation et de la rédemption, [70] et l'immaculée conception de la vierge Marie. On n'a pas le moindre indice que les Australiens visent à autre chose, qu'à se procurer les ressources alimentaires dont ils ont besoin, et il est osé de prêter comme intention à leurs, cérémonies l'affermissement du lien social. C'est confondre l'effet indirect, insoupçonné, involontaire, des rites, avec la cause et l'objet même de leur institution... En réalité les saisons n'ont pas fourni le cadre des fêtes, elles l'ont imposé, ou plutôt encore l'homme a cru l'imposer aux saisons et gouverner celles-ci au gré de son intérêt. Au fond de toutes les religions de l'antiquité, l'on trouve un cycle de fêtes saisonnières qui est fondé sur le même principe que l'intichiuma australien : garantir la subsistance du groupe humain qui pratique les rites. Ces systèmes rituels, qui ne sont pas issus du totémisme, ont le même caractère que le totémisme, australien, caractère magico-religieux, où l'élément moral du culte et l'hommage rendu à des dieux personnels n'ont eu d'abord aucune place. La persuasion qui est au fond de ces rites n'est pas que la société se dissoudrait si on ne les observait pas, mais que l'œuvre de la nature ne se ferait pas ou se ferait mal si on les omettait.

Un vieux rituel chinois exprime sur ce point la pensée qui est commune à tous : « Au premier mois du printemps, si l'empereur faisait observer les règlements propres à l'été, la pluie ne tomberait pas en son temps, les plantes dépériraient vite, les principautés auraient toujours à craindre... S'il faisait suivre les règlements propres à l'automne, de graves maladies pestilentiennes séviraient parmi le peuple ; le vent soufflerait et la pluie tomberait souvent avec violence ; parfois croîtraient à la fois le tribule, l'ivraie, la fétuque et l'armoise. S'il faisait suivre les règlements propres à l'hiver, les pluies excessives causeraient de grands dommages ; la neige et le givre surviendraient en grande abondance ; les grains semés en premier lieu ne donneraient pas de récolte^[41]. » M. Durkheim ayant [71] commencé par nier que l'impression des choses naturelles soit pour rien dans l'origine de la religion est tout à fait conséquent avec lui-même en niant que les rites concernent réellement les forces de la nature ; mais il se met en pleine contradiction avec les faits.

Ce qui est vrai, c'est que les rites pratiqués par le groupe dans l'intérêt de sa conservation physique ont de ce chef un caractère social ; ils sont accomplis pour la communauté par ses

représentants. Ce qui est vrai encore, c'est que la vie du groupe et le lien moral qui en associe les membres se trouvent en effet cimentés par l'exécution des cérémonies dont il s'agit. La métaphysique du totem n'est aucunement indispensable pour expliquer ce résultat, qui est acquis par le seul fait qu'on se réunit pour des opérations d'intérêt commun. Ce qui est vrai enfin, c'est que le sens des vieux rites magiques se transforment dans les groupes humains qui s'élèvent vers la civilisation ; que l'économie du calendrier ébauchée pour des non civilisés, puis adaptée aux conditions de la vie agricole et pastorale, subsiste dans les cultes de cité ou d'État où naît la conscience distincte d'intérêts sociaux qui dominent le souci de l'approvisionnement alimentaire, et qu'elle se maintient, toujours par la force de la tradition, jusque dans des cultes universalistes où l'intérêt spirituel et moral des individus est au premier plan laissant derrière soi les préoccupations d'ordre purement matériel et d'ordre politique. Les cités antiques pour la multiplication des denrées alimentaires se tournent en symboles de vie sociale et de vie morale, d'amour de la patrie, d'amour de l'humanité. Immense évolution qu'on ne saurait enfermer dans le cadre étroit d'une idée abstraite.

Même en Australie ces rites ont déjà une très longue histoire, et s'il en est qui ne semblent pas avoir rapport avec un intérêt matériel et actuel du groupe, mais avec l'intérêt général de sa conservation (fêtes traditionnellement observées en matière de commémoration mythique), il n'en résulte pas que leur origine et leur signification soient dans le social, dans la [72] nécessité de ranimer la force collective, et autres abstractions sociologiques. On s'explique, par exemple, que les rites d'initiation totémique soient les mêmes essentiellement que ceux qui servent pour la multiplication du totem. Cela ne tient pas à la valeur absolue des rites en tant que symboles du social, qui pourraient s'appliquer à des objets différents, c'est que l'initiation est, à sa façon, une multiplication de l'espèce totémique ; mais cette application est secondaire par rapport à la première, et l'élément social qui y entre, puisqu'il s'agit de recruter le clan, est surajouté. Le rite, une fois détaché de son objet primitif, et considéré comme une cérémonie particulièrement efficace, peut servir à des fins diverses, que la société détermine. On n'en peut pas conclure à une indétermination originelle, qui permettrait d'attribuer au rite toutes les efficacités possibles parce qu'il serait la force collective, universelle et omnipotente. « La messe, dit M. Durkheim, sert aux mariages comme aux enterrements » (p. 531)^[42]. – Sans doute, mais elle a commencé par ne servir ni aux uns ni aux autres, et ce n'est point de ces applications tardives qu'on peut inférer l'objet qu'a eu d'abord la cène eucharistique.

V

Nous ne saurions discuter longuement certaines assertions de M. Durkheim qui lui semblent les plus naturelles du monde, parce qu'elles sont dans la logique de son principe, et qui pourraient bien être un défi à la réalité.

Par exemple, M. Durkheim écrit que « l'Australien », en sautant, en criant à la manière de l'émou ou du kangourou, « cherche à ressembler à son totem comme le fidèle des religions plus avancées cherche à ressembler à son Dieu » (p. 511)^[43]. – Nous venons de voir pourquoi l'Australien fait l'émou ou le kangourou : c'est pour être à même de contribuer à la production des mous et des kangourous ; et nous savons aussi pourquoi le fidèle qui se représente son dieu comme un idéal [73] de perfection morale s'efforce de lui ressembler dans ses sentiments et dans sa conduite : c'est pour réaliser cet idéal en lui-même. Les sentiments ne sont pas de même ordre, ni les actes, ni leur intention. Serait-il permis, en sociologie, d'être dupe des mots ?

Les Australiens croiraient à l'efficacité de leurs rites pour la reproduction du totem, parce qu'eux-mêmes « y refont leur être moral » (p. 513)^[44]. – Mais ce n'est pas pour refaire leur être moral, dans la mesure où celui-ci existe, qu'ils ont institué ces rites et qu'ils les pratiquent ; tant

qu'un idéal plus haut ne s'est pas fait jour dans leur âme, leur foi en l'efficacité du rite sur le totem trouve un appui suffisant dans le besoin d'y croire, besoin que produit l'instinct de leur conservation.

L'idée de cause aurait une origine religieuse parce que le premier pouvoir que les hommes se sont représenté comme cause serait celui que « la société exerce sur ses membres » (p. 519)^[45]. – Autre équivoque sur le mot « pouvoir » ; mais l'idée de cause efficiente et l'autorité que la société exerce sur ses membres sont choses toutes différentes, sans compter que l'influence de la société sur l'individu – M. Durkheim en est à moitié convenu – n'est pas matière d'expérience consciente pour l'homme inculte. Et c'est une psychologie bien singulière que celle qui interdit à l'homme de se sentir une force, un pouvoir, s'il n'a la notion d'âme, et d'avoir cette notion autrement qu'en s'appropriant en quelque façon l'être social, la force collective. Belle enfilade d'idées ou de mots. Mais est-ce bien ainsi que les choses se passent ? Si l'animal n'a pas « conscience de lui-même comme d'une cause active et efficace »^[46], cela prouve-t-il que l'homme n'ait pu l'acquérir autrement que par l'intermédiaire de la force collective. L'animal ne se sent pas cause avec réflexion, mais il s'émeut de ce qui se passe autour de lui, ayant le sentiment vague de mouvements pareils à ceux dont il est lui-même capable. Quand même l'âme serait ce que dit M. Durkheim, – et nous avons dit plus haut les objections que provoque son hypothèse, [74] – l'homme n'avait aucunement besoin de s'attribuer une âme pour se sentir de ce qu'il faisait et supposer plus ou moins nettement dans les choses un principe d'action analogue à ce que lui-même avait conscience d'être. Admettons que la vie sociale, le milieu social ont produit et conditionné les progrès de la conscience réfléchie et de la raison dans l'humanité : il ne s'ensuit pas le moins du monde que toutes les représentations fondamentales de notre esprit ne soient pas autre chose que l'idée inconsciente de l'être social et de l'influence sociale. La société a aidé l'homme à prendre conscience de lui-même et de l'univers ; elle n'a pas rempli son intelligence, à son insu, avec la seule idée de l'être social, de la force collective et autres éons qu'énumère la gnose de M. Durkheim.

Les exemples de rites piaculaires chez les Australiens sont assez rares, ou du moins on en connaît peu. M. Durkheim les explique comme les autres. Le groupe est affligé d'un fléau ou d'une crainte, il s'assemble, s'exalte, s'irrite, passe sa colère sur quelqu'un ou quelque chose, en s'irritant se sent vivre, en se sentant vivre éprouve une impression de bien-être. Voilà l'origine de l'expiation. – Examinons l'un ou l'autre des cas cités. Chez les Dieri, pour faire pondre les poules sauvages, certains individus « se percent le scrotum » ; « dans certaines tribus du lac Eyre, on se perte l'oreille pour amener les ignames à se reproduire » (p. 878)^[47]. Fort bien. Mais l'émotion sociale, avec son paroxysme et sa détente, n'a rien à voir ici... Ce sont rites analogues à l'effusion du sang qui se pratique pour la multiplication des totems. Il n'est pas nécessaire de recourir au social pour voir où tend le rite qui fait pondre les poules. Et quand les Kurnai, devant une aurore australe, après un énorme charivari pour écarter l'incendie, échangent leurs femmes sur l'ordre des vieillards, si cette débauche sexuelle est la suite de la surexcitation nerveuse le cas est pathologique, non proprement social. L'explication analogue que M. Durkheim donne du deuil, qui exprimerait la tristesse du [75] groupe diminué, se resserrant dans la douleur, reprenant confiance dans ce contact et sortant ainsi de son chagrin, s'accorde assez mal avec l'économie des rites funéraires, qui partout a pour objet de régler de telle sorte les rapports du défunt avec les survivants, que ceux-ci n'aient rien à craindre de celui-là. À la base de l'expiation est le souci d'éliminer une influence redoutée.

Conformément au principe de sa méthode, M. Durkheim croit pouvoir donner une portée universelle à ses conclusions, en s'autorisant de ce que « quand une loi a été prouvée par une expérience bien faite, cette preuve est valable universellement »^[48]. – Supposons que cela soit vrai pour les sciences qui font des expériences d'ordre physique, et dans la preuve des lois naturelles : le principe est très discutabile, en matière d'ordre humain, moral et historique, parce

que là, une expérience est rarement sans lacunes, et que les conditions mêmes des expériences à faire varient indéfiniment. Le principe se fonde sur un postulat démontré faux, à savoir : que la substance de la religion est demeurée invariablement la même dans tous les temps, chez tous les peuples, depuis les origines de l'humanité. On pourrait d'ailleurs contester que M. Durkheim nous apporte une expérience. Il nous apporte des raisonnements sur un petit nombre de faits, et ces raisonnements ne se fondent pas sur une analyse intime et pénétrante des faits dont il s'agit ; ils sont un effort, énergique et persévérant pour encadrer les faits dans la série de déductions qui sont tirées du postulat initial : identité absolue du social et du religieux, origine, caractère, objet purement sociaux de la religion, même de la pensée humaine. M. Durkheim ne construit pas une science de la religion et de la société, il construit une métaphysique de l'une et de l'autre. Il travaille dans l'absolu logique, en prétendant expliquer la réalité perpétuellement changeante. Il creuse beaucoup sa propre pensée : on ne voit pas qu'il approfondisse autant le sujet qu'il traite.

Au terme de cet article, que l'on voulait faire court, parce [76] qu'on ne jugeait pas à propos de recommencer la critique d'un système dont il a été déjà largement parlé dans cette *Revue*^[49], et que l'on a fait long, parce qu'on s'est laissé entraîner par l'intérêt des problèmes soulevés, l'on ne peut retenir l'expression d'un regret, presque d'une déception. Assurément rien n'était plus légitime que de rattacher la religion, la science et l'histoire des religions, à la sociologie ; rien n'était plus nécessaire, dans l'éparpillement des travaux purement critiques, dans la criante insuffisance des explications tirées de la psychologie individuelle et des besoins réels ou prétendus de l'âme religieuse, que de montrer comment ni la religion ni rien de ce qui constitue le patrimoine intellectuel et moral de l'humanité n'était le produit spontané de l'homme comme tel, de l'individu humain, mais l'œuvre des hommes socialement élevés, entraînés, soutenus ; que la religion a un aspect social ; que ses origines sont principalement sociales et que son évolution a été coordonnée à celle des sociétés. Mais fallait-il donc cela abstraire la société des individus qui la composent et de la nature qui l'environne, constituer le social en archée scolastique, en absolu indépendant de tout, être suprême et profond néant, ombre de Dieu ?...

BIBLIOGRAPHIE

Binet-Sanglé (Charles), *La Folie de Jésus, son hérédité, sa constitution, sa physiologie*, Paris, A. Maloine, « Bibliothèque de l'École de psychologie », 3 tomes, 1908-1910, xxi-374, xi-516 et xii-540 p.

Chatterton-Hill (Georges), « L'étude sociologique des religions », *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (Paris), 3 (1), 1912, p. 1-42

Li ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, par Séraphin Couvreur, S. J., Ho kien fou, Impr. de la Mission catholique, 1913, 2 vol., xvi- 848 p.

Loisy (Alfred), « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, 2(1), p. 1-43, 2(2), p. 183-199, 2(3), p. 276-296, 2(5), p. 401-430, 2(6), 557-583 ; 1912, 3(3), p. 193-229 et 1913, 4(2), p. 171-186

Reinach (Salomon), *Orpheus, histoire générale des religion*, Paris, A. Picard, 1907, xxi-625 p.

NOTES

1. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan, 1912 ; in-8, 647 pages.
2. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap.1, p. 65]
3. [Salomon Reinach, *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, A. Picard, 1907, xxi-625 p.]
4. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. 1. L'animisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98. Nous avons rétabli la ponctuation originale]
5. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. Le naturisme », Durkheim 1912, livre 1, chap. 3, p. 114-115]
6. [« Le totémisme comme religion élémentaire. Historique de la question. – Méthode pour la traiter », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 124]
7. Sur les churingas, voir Revue. II (1911), 16. [Alfred Loisy, « Le totémisme et l'exogamie (Premier article) », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 2 (1), 1911, p. 16-17]
8. [« Les croyances proprement totémiques. Le Totem comme nom et comme emblème », Durkheim 1912, livre 2, chap. 1, p. 173]
9. [« Les croyances proprement totémiques. L'animal totémique et l'homme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 2, p. 197]
10. [Orig.] « À prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle [la force] est le dieu qu'adore chaque culte totémique. Seulement, c'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses », « Origines de ces croyances. La notion de principe, ou mana totémique, et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 269
11. [Orig.] « On se demandera peut-être si, en interprétant ainsi le totémisme, nous ne prêtons pas au primitif des idées qui dépassent la portée de son esprit. Et sans doute, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'il se représente ces forces avec la netteté relative que nous avons dû mettre dans notre analyse. Nous pouvons bien faire voir que cette notion est impliquée par l'ensemble de ces croyances et qu'elle les domine ; mais nous ne saurions dire jusqu'à quel point elle est expressément consciente, dans quelle mesure, au contraire, elle n'est qu'implicite et confusément sentie. Tout moyen manque pour préciser le degré de clarté qu'une idée comme celle-là peut avoir dans ces obscures consciences. », « Origines de ces croyances. La notion de principe, ou mana totémique, et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 272
12. [« Origines de ces croyances. La notion de principe, ou mana totémique, et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 273]
13. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
14. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
15. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 298]
16. [Orig.] « Ainsi, le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaitantes, avec lesquelles nous sommes en rapports. Puisqu'elles exercent sur nous une pression dont nous avons conscience, nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous le faisons pour les causes objectives de nos sensations. », « Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 303
17. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 304]
18. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 304]

19. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 314]
20. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 316]
21. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 322]
22. [Orig.] « resserrent réellement les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre »
23. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 323]
24. [Orig.] « *est bien fondé* » [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324]
25. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 295]
26. [« Origines de ces croyances. Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324]
27. [Charles Binet-Sanglé, *La Folie de Jésus, son hérédité, sa constitution, sa physiologie*, Paris, A. Maloine, « Bibliothèque de l'École de psychologie », 3 tomes, 1908-1910, xxi-374, xi-516 et xii-540 p.]
28. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 355-356]
29. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 377]
30. [« La notion d'esprits et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 401]
31. [« La notion d'esprits et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 422-423]
32. [« Il y a notamment une forme du rituel que nous laisserons complètement de côté ; c'est le rituel oral qui doit être étudié dans un volume spécial de la Collection de l'Année sociologique. », « Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 427 note 1. On sait que l'introduction de la thèse de Marcel Mauss avait été imprimée en 1909 et limitée à une circulation privée. Cf. Marcel Mauss, *La Prière, I, Les Origines*, s.l.n.d. [1909], 176 p.]
33. [« Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 464]
34. [« Le culte positif. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 485]
35. [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 357 et « Le culte positif. 1. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 487]
36. [Orig.] « la »
37. [« Le culte positif. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 483]
38. [« Le culte positif. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 497]
39. [Orig.] « elle [l'organisation sociale périodique] repose »
40. [« Le culte positif. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 499]
41. Li-ki, ch. IV, Jue Ling, a. II. 24 ; trad. Couvreur, I, 338. [*Li ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, par Séraphin Couvreur, S. J., Ho kien fou, Impr. de la Mission catholique, 1913, 2 vol., xvi-848 p.]
42. [« Le culte positif. Les rites représentatifs ou commémoratifs », Durkheim 1912, livre 3, chap. 4, p. 551]
43. [« Le culte positif. Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 511]
44. [« Le culte positif. Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 513]
45. [« Le culte positif. Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 519]

46. [« Le culte positif. Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 523]
47. [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 578]
48. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 593]
49. T. III (1912), n° 1. [Georges Chatterton-Hill, « L'étude sociologique des religions », *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (Paris), 3 (1), 1912, p. 1-42]