Durkheim dans la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921)

Durkheim in the Rivista Italiana di Sociologia (1897-1921)

Durkheim en la Rivista Italiana di Sociologia (1897-1921)

Salvatore Abbruzzese

Traducteur : Pierre Antoine Fabre

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24113>

DOI : 10.4000/assr.24113

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 63-87

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Salvatore Abbruzzese, « Durkheim dans la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24113> ; DOI : 10.4000/assr.24113

Salvatore Abbruzzese

Durkheim dans la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921)

La sociologie italienne a connu entre le XIX^e et le XX^e siècle une période de développement qui a souvent fait l'objet de jugements critiques quand elle n'a pas été tout simplement ignorée¹. Liée, à l'origine, à l'essor du positivisme en Italie, elle a été considérée avec beaucoup de perplexité par la philosophie idéaliste et par son principal représentant, Benedetto Croce². Plus tard, elle devra essuyer la sévérité des jugements de Vittorio Gramsci³, avant de finalement disparaître des manuels d'histoire de la pensée sociologique. Mais, en réalité, la sociologie italienne a joui d'une réelle visibilité et d'une notoriété scientifique qui ne fut pas négligeable au tournant du XX^e siècle⁴. *La Rivista Italiana di Sociologia* (RIS), née en 1897 et publiée sans interruption jusqu'en 1921, a constitué le principal foyer de rassemblement, pendant plus de vingt ans, des plus grands sociologues italiens⁵. C'est principalement par ce canal que toute

1. Document classique de cette époque : Espinas, 1880. Voir sur cette période : Federici, 1990 et 1997 ; et Buralassi, 1996. Le volume comporte une abondante série de notes bibliographiques. On trouvera aussi des analyses très suggestives dans Eugenio Garin, 1963.

2. Voir Losito, 1995.

3. Izzo, 2005 : 273.

4. Nocenzi et Romeo, 2011.

5. La *Rivista Italiana di Sociologia* (RIS) paraît régulièrement de 1897 à 1921. Sont membres du Conseil de Direction le statisticien Augusto Bosco, les économistes Vincenzo Tangorra et Salvatore Cognetti De Martiis, Guido Cavaglieri, les anthropologues Giuseppe Sergi et Emilio Enrico Tedeschi. Une réimpression de l'ensemble a été récemment proposée par Garzia, 1992. La RIS est la revue la plus éminente dans le paysage sociologique italien. Cette revue accueille non seulement les écrits d'Émile Durkheim, mais aussi ceux de Vilfredo Pareto, d'Achille Loria, de Ferdinand Tönnies, et de Ludwig Gumplowicz. La parution des numéros est régulière de 1897 à 1921 ; on y trouve des recensions pertinentes sur les ouvrages sociologiques publiés à l'étranger (en France, en Allemagne, au Royaume-Uni et aux États-Unis) ainsi que sur des articles publiés dans les principales revues de l'époque (*l'Année Sociologique* est constamment examinée). Pour ce qui est de la France, la revue informe également sur tous les principaux colloques qui s'y tiennent, et sur l'enseignement de sociologie de la période. Non seulement l'œuvre de Durkheim, mais toute l'activité des sociologues français sont signalées. Le paysage italien florissant de l'époque ne présente cependant pas d'autre revues de la même envergure. Ses limites sont celles de la sociologie d'alors, fortement tributaire des autres disciplines et dépendante du mythe d'un progrès constant et stable dont elle entend dévoiler les

l'œuvre de Durkheim sera reçue et recensée. La pensée du sociologue français est au début partie intégrante de cette nouvelle science que le monde intellectuel italien gravitant autour de la *RIS* accueille avec intérêt.

On reviendra ici sur le dialogue entre Émile Durkheim et la sociologie italienne tel qu'il ressort de la *RIS*. Cela ne va pas sans quatre limitations importantes : 1) la restriction de la sociologie italienne à ce qui en transparaît dans une revue spécifique, certes explicitement orientée dans une perspective disciplinaire, mais d'autres revues, à la même époque, se sont imposées sur le terrain sociologique, cependant moins durablement et moins fortement⁶ ; 2) l'exclusion, de la présente analyse, des courants d'autres disciplines qui sont à cette époque entrés en dialogue avec la sociologie française⁷ ; 3) l'exclusion également du rapport entre deux sociétés et deux types de crise liés à cette séquence⁸ ; 4) l'absence enfin de la sociologie criminelle, pourtant thématique majeure de la situation italienne d'alors, en particulier au moment de sa maturité avec les travaux d'Enrico Ferri, Raffaele Garofalo et Napoleone Colajanni⁹. Ces restrictions révèlent à l'évidence les dimensions réelles d'un débat qui dépasse l'horizon d'une revue, aussi centrale fût-elle.

Nous tenons toutefois que la lecture explicite de ce qui se manifeste dans le cadre d'une référence expresse à la discipline sociologique constitue une sorte de lieu d'expérimentation dans lequel, si tout n'apparaît pas, transparaîtra au moins l'essentiel de traditions scientifiques et de contextes profondément différents entre l'Italie et la France.

Utopie évolutionniste et rigueur méthodologique

L'attrait pour la sociologie recouvre en réalité des intérêts divers et contradictoires dont la *RIS* propose un examen rigoureux. Selon l'avis de son conseil de direction, la nouvelle science reste encore trop exposée « au dilettantisme et à des écrits trop flous et indéterminés ». Sous son étiquette « paraissent des travaux qui, parce que les enquêtes manquent de profondeur, parce que les synthèses sont trop hâtives, ou parce que les comparaisons artificielles entre phénomènes

règles sociales qui le rendent possible. La crise de cette école de sociologie est celle de toute une société quand éclate la Première Guerre mondiale. La plupart de ses rédacteurs disparaîtront au cours du conflit.

6. Voir par exemple la *Rassegna di Scienze Sociali e Politiche* (1883-1894), la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie* (1893 et suivantes), la *Rivista Italiana di Scienze Sociali e Politiche* (1895-1897).

7. On pense à l'école philosophique, d'autant plus marquante que la sociologie était rarement une discipline autonome dans l'université. Voir en particulier le rôle des philosophes du droit Dionisio Anzillotti, Giuseppe Carle, Biagio Brugi, Alessandro Groppali.

8. Mangoni, 1985.

9. La référence de base est ici Gaston Richard, 1909 : 257-265. Voir aussi Burgalassi, 1996, en partie : 59-71.

sociaux et phénomènes biologiques se réduisent à des généralités stériles, plus qu'elles ne portent un examen minutieux des faits et une déduction prudente des lois qui les gouvernent. »¹⁰ La *RIS* se propose donc de séparer la vraie sociologie, tenue dans ses « limites naturelles », des improvisations impressionnistes d'une *vulgata* qui tout au contraire s'insinue dans « tous les faits et discours sociaux » en envahissant indûment le champ des autres sciences.

Mais la sociologie naissante est aussi vue comme une discipline d'articulation et de réélaboration entre les diverses sciences sociales, appelée à retracer et à préciser les lois de l'évolution. Pour le conseil de la *RIS*, l'objectif est « la coordination des résultats obtenus jusqu'ici par les enquêtes sociologiques, en vue d'atteindre une synthèse scientifique qui explique les lois de l'évolution sociale »¹¹.

C'est sans doute en vertu de cette ambivalence constitutive, entre synthèse générale et phénomènes spécifiques, que la *RIS* se félicite de pouvoir présenter dans son premier numéro un article de Durkheim qui vise à « une introduction générale et à une récapitulation (*ricostruzione*) de sa conception du suicide comme fait sociologique »¹². La rigueur de méthode de la *RIS* conduit la direction de la revue à compléter les données présentées par Durkheim, interrompues en 1870, par des statistiques sur la période allant de 1874 à 1893¹³.

L'article de Durkheim affronte en substance deux questions relatives à la thématique qui verra peu après le jour dans son livre sur le suicide : la définition du phénomène et les raisons de son intérêt pour la sociologie. Sur le premier point, Durkheim développe le parcours conceptuel qui le porte à définir le suicide comme « tout cas de mort résultant directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même en en prévoyant le résultat »¹⁴. Sur le second point, il montre comment l'intérêt du sociologue ne va pas au suicide comme tel, mais aux brusques variations de sa fréquence moyenne d'une nation à l'autre. La conclusion ouvre la voie à une analyse des divers contextes sociaux nationaux : « Toute société est prédisposée à fournir un contingent déterminé de morts volontaires. Cette prédisposition peut faire l'objet d'une étude spécifique, à la pointe de la sociologie »¹⁵.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

12. Cf. note sur É. Durkheim, 1897, « Il suicide dal punto di vista sociologico », *RIS* : 17-27, *op. cit.* : 17.

13. Cette ouverture n'est pas isolée : on lit dans le même numéro de la *RIS* une recension de l'article de Marcel Mauss sur la religion et le droit pénal « La religion et les origines du droit pénal » qui venait de paraître en France dans la *Revue de l'histoire des religions* (1897, 1, tome XXVI). Voir aussi, toujours dans ce numéro, les recensions des articles d'Eugène Rostand et M. Legrain.

14. *Id.* : 21.

15. *Id.* : 26.

La contribution de Durkheim s'inscrit dans le cadre évolutionniste de la revue. Vincenzo Tangorra, membre de son conseil et professeur d'économie politique, rappellera dans le numéro immédiatement suivant que la recherche des principes de l'évolution globale des sociétés humaines constitue l'objectif prioritaire de la revue et que cet objectif doit absolument être poursuivi, fut-ce au prix de ne pas s'en tenir aux seuls faits empiriques¹⁶. Il s'agit d'éviter un véritable « puritanisme positiviste », en allant là où les autres sciences empiriques ne vont pas lorsqu'elles acceptent l'existence de problèmes indémontrables. Pour lui, « tout phénomène trouvant donc sa source dans la conduite humaine, contient en lui-même les problèmes de la métaphysique : ceux de la conscience et de la volonté. »¹⁷ Affleurent ainsi, en sociologie, la question du développement de l'altruisme, celle de la liberté humaine, du progrès moral. Tous thèmes qui prennent la forme d'une rubrique spécifique de la *RIS*, éloquentement définie comme une « histoire de la civilité (incivilimento) ». Cet *incivilimento* est le vrai moteur de la recherche, et la finalité de la sociologie est de connaître tout ce qui peut concourir à ce processus. Il n'y a pas d'enquête sociologique proprement dite qui n'ait en ligne de mire les principes du développement de l'*incivilimento*. C'est « une évolution éminemment et remarquablement progressive. Si l'on se retourne sur les grandes périodes de l'histoire, on se rend compte que la part de l'erreur et de la scélératesse décroît au fur et à mesure qu'avance *l'histoire du monde* (en italiques dans la *RIS*) : les sociétés gagnent en éducation, en vertu, en altruisme ; la somme du bien augmente, la somme du mal diminue. »¹⁸ Si tout cela est vrai, alors il faut bien admettre que le progrès « soit une loi absolue de l'espèce humaine et de ses sociétés », et par voie de conséquence il faudra déterminer les causes de ce progrès : découlent-elles d'une volonté transcendante, de forces cosmiques, ou du mouvement même des sociétés historiques ? Si ces « généralisations ultimes » semblent « peu accessibles à un traitement scientifique par le moyen de l'observation », elles n'en relèvent pas moins encore de la sociologie : les en exclure, pour Tangorra, c'est les exclure du domaine dans lequel la sociologie trouve sa signification la plus profonde.

On trouve un bon exemple de cette thématique évolutionniste dans un article du philosophe du droit Michele Angelo Vaccaro sur la « loi ultime de l'évolution sociale »¹⁹. Pour ce dernier, la logique constitutive du progrès passe par la « théorie de l'adaptation ». C'est à sa lumière que, passant en revue les différentes théories de son temps, il perçoit la *Division du travail social* de Durkheim comme une confirmation ultérieure de sa propre thèse : le sociologue français aurait illustré par son « précieux ouvrage (...) le rôle de la division du travail dans les sociétés supérieures et ce rôle se ramène en substance à augmenter la dépendance

16. Tangorra, 1897 : 190-207.

17. *Id.* : 197.

18. *Id.* : 200.

19. Vaccaro, 1897 : 269-304.

et la solidarité dans les rapports entre les hommes, c'est-à-dire à *mieux encore adapter* (en italiques dans le texte) les nations civiles entre elles comme les classes et les individus au sein de chacun des États. J'accepte donc dans ses lignes générales les idées de Durkheim, qui éclairent mieux un *aspect* de la théorie de l'adaptation que j'ai moi-même déployée »²⁰. La réduction du Durkheim de la *Division du travail social* à une pure et simple démonstration empirique de la théorie de l'adaptation montre bien comment, pour bon nombre des auteurs qui gravitaient autour de la *RIS*, l'évolution des sociétés était bien le problème central, l'élément discriminant en fonction duquel évaluer la consistance et la pertinence des recherches qui pouvaient se conduire sur des sujets déterminés²¹.

Durkheim versus Pareto

Quand, deux années plus tard, la *RIS* ouvre un débat sur le champ et les fins de la sociologie, Durkheim y intervient avec un article qui, reprenant une part de l'argumentation des *Règles de la méthode sociologique*, prend la forme d'une véritable leçon magistrale sur l'objet et la méthode de sa discipline²². L'auteur prend son point de départ non pas chez des auteurs italiens, mais dans les écrits de Georg Simmel publiés par la *Revue de Métaphysique* et l'*Année Sociologique*²³. La critique est claire : l'objet de la sociologie ne peut résider dans des formes séparées de leur contenu, faisant de cette discipline la science des associations abstraites :

« Ce serait une idée tout à fait étrange que d'imaginer le groupe comme une espèce de forme vide, de moule indifférencié pouvant recevoir n'importe quelle matière ! (...) Que signifient les expressions de formes sociales, de formes de l'association en général ? Si l'on ne voulait parler que de la façon dont les individus se situent les uns par rapport aux autres au sein de l'association, des dimensions de cette dernière, de sa densité, en un mot de son aspect extérieur et morphologique, la notion serait définie, mais trop restreinte pour pouvoir constituer à elle seule l'objet d'une science, car cela reviendrait à réduire la sociologie à la seule considération du substrat sur lequel repose la vie sociale. »²⁴

Le problème de la sociologie est bien évidemment, dans un premier temps, celui d'une description des formes, depuis l'appropriation de l'espace occupé par une société historique déterminée jusqu'à l'étendue et la densité de la population qui l'habite et aux modalités de sa répartition dans cet espace. Problème de

20. Vaccaro, art. cit. : 293.

21. Voir par exemple dans la même perspective, mais avec d'autres résultats, la recension de l'anthropologue Giuseppe Sergi (membre du Conseil de la *RIS*) sur la théorie du polygénisme élaborée par Gumplowicz, 1898 : 66-76.

22. Durkheim, 1900 : 127-148 [rééd. : E. D. *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Karady (éd.), 1975 : 13-36].

23. Simmel, 1894 : 497 et 1896 : 71-74.

24. Durkheim, 1900 : 131 [*Textes, op. cit.* : 17].

description encore, le type de transformation produit par cette société historique dans cet espace : l'organisation du territoire en centres habités, les voies de communication, les édifices publics, les places, les marchés. Mais tout ceci ne dispense pas d'explication : « le sociologue n'a pas seulement la tâche de décrire ces divers phénomènes (...) il doit les rattacher à leurs causes et déterminer leurs fonctions » ²⁵.

Mais si la sociologie se limitait à l'énumération des divers modes d'implantation spatiale, en les décrivant et en retraçant les causes historiques, elle n'aurait pas encore un socle suffisant pour pouvoir légitimement se constituer comme science : « pour qu'une véritable sociologie puisse exister, il est nécessaire que se produisent dans chaque société des phénomènes dont cette société soit la cause spécifique et qui n'existeraient pas si elle n'existait pas, et qui ne sont ce qu'ils sont que parce qu'elle est constituée comme elle l'est. » ²⁶ Ce n'est donc qu'en se saisissant d'objets spécifiques, qu'aucune autre discipline n'approche, que la sociologie peut aspirer à un espace autonome. Ces objets ne doivent pas trouver leur origine dans l'individu : la sociologie se confondrait alors avec la psychologie. S'il est vrai, comme l'affirme Simmel, que la société est faite d'individus, il est tout aussi vrai, en sociologie comme en physique, que le tout est supérieur à la somme des parties, et les sociétés historiques irréductibles aux individus qui la constituent.

Les phénomènes spécifiquement sociaux s'imposent aux individus « de l'extérieur ». Cette imposition ne peut se vérifier que s'il existe une véritable « pression » de ces phénomènes sur les sujets individuels. C'est par cette voie que l'on arrive à définir la « vie morale » d'une société. Cette vie n'est autre que « l'ensemble des milieux moraux qui environnent l'individu » ²⁷. Ce qui ne place pas le sujet individuel dans une position purement passive. Le sujet s'auto-positionne en toute conscience par rapport à ces « milieux moraux », non sans de réels ajustements. Durkheim définit un véritable processus d'individualisation :

« En dirigeant notre pensée vers les institutions collectives, en les assimilant même, nous les rendons individuelles, en leur imprimant plus ou moins notre caractère individuel, de la même façon qu'en nous occupant avec notre esprit du monde sensible, nous le colorons chacun à notre guise, si bien que nous voyons bien des sujets différents différemment dans un même milieu physique. Et c'est pour cette raison que chacun d'entre nous, jusqu'à un certain point, se forme sa propre foi religieuse, son propre culte, sa propre morale, sa propre technique (...) Cela n'empêche pas, cependant que le champ des variations possibles et tolérées soit toujours et partout plus ou moins restreint. Presque nul dans le domaine religieux ou moral, où l'innovation et la réforme prennent presque fatalement le nom d'hérésie et de sacrilèges, il est plus étendu dans la sphère des phénomènes économiques. » ²⁸

25. *Id.* : 135.

26. *Id.* : 136 [*Textes, op. cit.* : 23] (en italiques dans le texte).

27. *Id.* : 141.

28. *Id.* [*Textes, op. cit.* : 28-29].

Les impératifs qui, à des degrés d'intensité divers, sont ainsi issus de la société constituent un véritable « règne social ». Si ces impératifs peuvent être examinés par d'autres sciences, c'est toujours dans leur dimension singulière, sans lien à l'ensemble du « règne ». Ainsi de la science économique, qui postule un sujet agent, mû par ses impulsions indépendamment de tout contexte historique ; ainsi de la religion, perçue dans son rapport à la (aux) divinité (s) et avec la transcendance, de quelque manière qu'on l'entende. On n'arrive par cette voie qu'à des descriptions monographiques, à la manière des historiens, ou à des classifications selon les schémas ou les types, en vertu desquels, si les faits sociaux singuliers perdent de leur individualité, ils ne laissent toujours rien voir de leurs liens. Or ces faits « produits par la société » sont également fonction de cette société :

« C'est en partant de la façon dont est constituée la société, et non la manière dont nous sommes constitués individuellement, qu'on peut expliquer pourquoi ces faits prennent une forme plutôt qu'une autre (...) Si tous les faits qu'observent ces sciences [spéciales] ont des affinités, s'ils ne sont que des espèces d'un même genre, il vaut la peine de rechercher ce qui forme l'unité du genre lui-même, et c'est le rôle d'une branche spéciale de la sociologie d'entreprendre cette recherche. »²⁹

Ces lignes témoignent de la différence de fond qui sépare la sociologie de Durkheim de ses commentateurs italiens. Elles permettent en particulier de mesurer sa distance par rapport à Vilfredo Pareto. Celui-ci livrera sur le même sujet dans le numéro suivant de la *RIS* un article qui peut facilement être lu comme un contournement complet de la proposition durkheimienne. Lui comme Durkheim veut s'en tenir aux *faits*, mais ceux-ci, renvoyés au monde psychique, perdent toute dimension propre. À partir du moment où il affirme que « la majeure partie des actions humaines trouve son origine non pas dans le raisonnement logique mais dans le sentiment (...) »³⁰, il inscrit les faits sociaux dans la liste des résidus (*residui*) ou des dérivations par lesquels le sujet habille ses passions ou, si l'on préfère le terme parétien, ses *sentiments*. La spécificité du « règne social » de Durkheim n'est plus que le substrat psychique et le vernis logique dont il se maquille.

Chez Pareto, l'hypothèse évolutionniste est également battue en brèche : il n'y a tout simplement pas d'évolution dans le raisonnement des hommes : « qui se rit des superstitions antiques leur a souvent substitué des superstitions modernes, qui ne sont ni plus rationnelles ni plus réelles que les anciennes »³¹. Dans la morale comme dans la religion, comme dans la politique, on constate, plutôt qu'une évolution, des oscillations cycliques, semblables à celles que l'on observe en économie. Contrairement à ce qui retenait Tangorra, et dans une opposition complète à l'esprit de la *RIS*, il n'y aucune évolution du genre humain et la

29. *Id.* : 147-148 [*Textes, op. cit.* : 34-35].

30. Pareto poursuit : « L'homme, bien qu'il soit porté à agir par des motifs étrangers à la logique, se plaît à lier logiquement ses actions à certains principes qu'il imagine *a posteriori* pour justifier ses actions. Il convient donc, si nous voulons connaître les phénomènes dans leur objectivité, de les déduire des phénomènes subjectifs. » Pareto, 1900 : 401-456 et 402-403.

31. *Id.* : 404.

démocratie elle-même n'est qu'une illusion³². La religion en déclin reparaît sous une nouvelle enveloppe : « le socialisme est la religion d'aujourd'hui »³³, et la lutte contre l'alcoolisme et contre l'immoralité épouse le ton et les formes du sentiment religieux³⁴. Cette nouvelle manifestation du sentiment religieux sous des atours politiques et moraux n'échappe d'ailleurs pas aux évolutions du sentiment religieux lui-même : car prévalent des orientations socialdémocrates, tandis que les valeurs de solidarité sont une nouvelle fois beaucoup plus exhibées que réellement observées. L'article de Pareto développe enfin une analyse politique des relations entre l'humanitarisme et la décadence de l'élite. Les conflits politiques les plus récents, en particulier l'Affaire Dreyfus, illustrent un autre conflit, entre vieille et nouvelle aristocratie.

La différence entre Pareto et Durkheim, signataire de la pétition pour la révision du procès, ne pouvait pas être plus criante : ce que le sociologue français perçoit comme une crise dans laquelle se trouve engagée la conscience morale d'une nation est compris par Pareto comme un conflit entre une élite décadente qui sacrifie son unité à l'Armée et une élite émergente qui fait de la réhabilitation de Dreyfus l'enjeu de son ascension politique et morale³⁵. Les « sentiments », que Durkheim aurait volontiers reconnu comme des phénomènes sociaux externes aux individus et issus de l'autorité morale de la société elle-même, sont ici pour Pareto dépourvus de toute dignité propre et passibles d'instrumentation par les élites qui les invoquent.

L'analyse de Pareto ne sera pas sans conséquence : la réduction à de purs sentiments des représentations collectives et des obligations morales qui en dérivent pour le sujet préparait la voie à une réduction de la spécificité des faits sociaux à la pure somme d'événements dont l'unique origine se trouve dans le monde psychique. Et c'est bien ce qui se produit le mois suivant la parution de l'article de Pareto, quand la *RIS* publie une note critique d'Adelchi Baratonio sur « L'évolution future du sentiment religieux. »³⁶ L'auteur conteste que « le phénomène religieux et le phénomène scientifique puissent être en proportion inverse, toute progression du second correspondant à une régression du premier. »³⁷

32. « Les peuples, sauf brefs intervalles de temps, sont toujours gouvernés par une aristocratie, en entendant ce terme dans son sens étymologique, qui désigne les plus forts, les plus énergiques et les plus capables, et ceci pour le bien comme pour le mal. Mais par une loi physiologique, les aristocraties ne durent pas, et l'histoire humaine est l'histoire de leur alternance » (*Id.* : 408).

33. *Id.* : 412.

34. Les « sciences positives » elles-mêmes ne sont pas épargnées. Hervé Faye n'écrit-il pas que le premier chapitre de la Genèse « prouve que l'humanité n'a débuté ni par les niaiseries du fétichisme, ni par les gracieuses absurdités du polythéisme ou par les rêveries dégradantes de l'astrologie ». La citation est extraite d'H. Faye, 1896 : 420.

35. La victoire des dreyfusards ne prouve rien pour Pareto. Elle aurait très bien pu ne pas avoir lieu si la mort subite du Président Félix Faure en février 1899 n'avait pas conduit une majorité de gauche à l'assemblée (Pareto, *art. cit.* : 454).

36. Baratonio, 1900 : 594-604.

37. *Id.* : 594.

Pour l'auteur, la dimension religieuse « n'est pas le fruit d'un processus rationnel, de la recherche désintéressée des causes (...) mais relève de l'ordre des sentiments intéressés, utilitaires, selon lequel la stimulation de l'idée religieuse tient au besoin d'une sanction suprême des faits moraux. »³⁸ La dimension religieuse est donc tout-à-fait indifférente aux progrès de la science et ne s'explique que par sa fonction : « la sanction morale-religieuse est bien un fait social, qui ne peut naître que dans la société et sert les fins des structures sociales les plus fondamentales (...) La religion sert les mêmes fins sociales que la morale, le droit, l'économie. La religion trouve dans ces structures sociales fondamentales son socle et sa raison d'être. »³⁹ Seule cette nécessité fonctionnelle peut rendre compte du poids du sentiment religieux dans la vie des divers peuples et expliquer l'erreur de la « sociologie française moderne » où « a pris pied la théorie, bien ingénue, d'une religion qui serait le phénomène le plus fondamental, celui qui déterminerait les phénomènes politiques et moraux ! »⁴⁰ Alors qu'en fait, la religion n'est pas autre chose que le besoin d'une sanction morale, hissé au plan de la transcendance ; un besoin qui relève du sentiment et non pas de la raison. La science n'en finira pas avec la religion ; mais elle provoquera probablement son évolution vers « des déifications plus abstraites et plus élevées, comme les concepts généraux du bon, du vrai et du beau. »⁴¹ Si donc la religion fait son entrée dans la *RIS*, c'est dans une perspective complètement opposée à celle de Durkheim. En langage parétien, elle n'est qu'un « sentiment », qui ne vaut que par la fonction qu'il assure⁴².

38. *Id.* : 599-600.

39. *Id.* : 600. Aussi la religion n'est-elle pas mise en crise par les sciences positives, mais seulement modifiée dans ses références : « Quand on a découvert avec Copernic et Galilée que la terre tournait autour du soleil, les fondements divins de l'écriture sacrée pouvaient bien s'effondrer que la divinité elle-même ne s'effondrait pas avec eux. Le sentiment religieux a suivi les évolutions de la science, et renonçant à croire que Josué avait arrêté la course du soleil, il est tombé en extase dans la contemplation du système solaire » (*Id.* : 602).

40. *Ibidem.*

41. *Id.* : 605.

42. En janvier-février 1901, paraissent les recensions de l'article d'Ernest Murisier sur « Le fanatisme religieux » (publié dans la *Revue philosophique*, en décembre 1900) et celle du livre de Francesco Ruffini, *La libertà religiosa*, qui venait de paraître à Turin ; l'année suivante viendra la recension du numéro spécial des *Questions diplomatiques et coloniales*, consacré à l'Islam (cf. Ruffini, 1901 et « L'avvenire dell'Islam », 1901 : 390-393). Les réserves de la revue à l'encontre des thèses de Durkheim ont crû au cours de cette période : voir l'article sévère de G. Sergi, en 1903, sur les « illusions des sociologues ». Pour ce dernier, il est absolument insoutenable que le phénomène des sociétés humaines puisse s'opposer au phénomène de la nature, comme l'affirme Ward, ou que la conscience soit une réalité exclusivement sociale, dotée d'un contenu effectif, comme l'affirme Eugène de Roberty. La position est nette : « Il n'existe ni ne peut exister, comme on l'entend soutenir, d'indépendance des phénomènes sociaux vis-à-vis de la nature, ni d'opposition entre ces phénomènes et les phénomènes biologiques ; la société est au contraire un prolongement de la vie biologique, le développement le plus ample et le plus dense du fait biologique dans la vie animale, et donc dans la vie des hommes. »

Un lecteur enthousiaste de Durkheim : Alessandro Bruno

Mais en 1908, Alessandro Bruno, futur recenseur des *Formes*, publie une note sur « Les phénomènes magico-religieux dans les communautés primitives » : c'est un extrait des « Notes sur la sociologie durkheimienne » que Bruno dit se préparer à publier. L'auteur analyse ici la notion de *mana* dans les communautés primitives, qu'il considère comme fondamentale pour une théorie des représentations collectives. Ce lecteur enthousiaste de Durkheim se demande « si les représentations collectives, autrefois engendrées, peuvent elles-mêmes générer des phénomènes nouveaux »⁴³. Bruno se réfère aux travaux de Walter Skeat⁴⁴, Alice Werner⁴⁵ et à ceux de Spencer et Gillen⁴⁶. Il trouve dans le *mana* l'élément causal auquel les peuples renvoient pour l'explication de « tous les phénomènes, sociaux ou naturels » et dont l'efficacité explique la subsistance. Bruno conteste donc Frazer, qui ne voyait dans les cérémonies des peuples primitifs que des « faits magiques » et non des phénomènes qui tiraient leur légitimité de l'ambition d'efficacité qu'ils affichaient. Il observe avec Hubert et Mauss dans leur *Théorie générale de la magie* que « le rite, dans son stade initial, est marqué dans toutes ses formes [...] par la représentation de l'efficacité d'une chose sur une autre chose. »⁴⁷ Le *mana* explique l'origine et la fonction des interdits rituels, en particulier la notion de *tabou* : « un *tabou* n'est observé que par crainte du *mana* de la chose interdite ; en conséquence, si l'on pense posséder le *mana*, le *tabou* peut être impunément violé, comme c'est le cas des populations de Madagascar. »⁴⁸ Le *mana* explique le pouvoir des chefs et des objets qui lui sont attachés. C'est aussi par lui, comme l'a montré Hertz, que l'on peut rendre compte du phénomène des doubles obsèques⁴⁹ et celui du droit de propriété primitif : « les choses (...) participent des caractères, des qualités, de la puissance (...) des individus qui les possèdent »⁵⁰. Ce qui empêche le vol, et légitime donc le droit de propriété, ce n'est pas la crainte d'une punition de la part de la société, mais de la part du *mana* dont l'objet est investi. Le nom lui-même possède « une puissance propre » en ceci qu'on le croit adjoint aux qualités de l'âme. Bref, « le *tabou*, qui se fonde exclusivement sur la notion de *mana*, constitue la seule sanction de la communauté embryonnaire : comme l'a observé Robert H. Codrington en Mélanésie, il tient lieu de loi et agit contre son violateur (...) d'une manière totalement automatique. »⁵¹ La représentation du *mana* établit

43. Bruno, 1908 : 568, n. 2.

44. Skeat, 1900.

45. Werner, 1906.

46. Spencer et Gillen, 1899 et 1904.

47. Bruno, art. cit. : 571.

48. *Ibidem*.

49. Hertz, 1907 : 60 (article republié in *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France, 1970 avec un avant-propos de Marcel Mauss et une préface de Georges Balandier).

50. Bruno, art. cit. : 576-577.

51. *Id.* : 578. La référence est à l'ouvrage de Codrington, 1891.

donc « l'assise sociale de la communauté primitive » et parce qu'elle intègre aussi bien les phénomènes sociaux que les phénomènes religieux, elle constitue de fait une catégorie autosuffisante.

L'adhésion pleine et entière d'Alessandro Bruno à l'épistémologie de Durkheim et à son école est encore plus patente dans son article suivant, publié en mars-avril 1909, lui aussi présenté comme une « bonne feuille » de ses *Notes sur la sociologie durkheimienne*⁵². Se réclamant ici de William Mc Dougall, Bruno part du constat de l'irréductibilité entre la psyché individuelle et ses composants organiques : « Les états de conscience doivent avoir une nature et un contenu exclusifs et être caractérisés par des phénomènes spécifiques, irréductibles à ceux que l'on observe dans le fonctionnement de l'influx nerveux (...) La conscience a, en d'autres termes, une réalité propre et une efficacité spéciale. »⁵³ Nous retrouvons ici, pour le psychique par rapport à l'organique, ce que Durkheim pose pour la société par rapport à l'individu. Un même individu se comporte tout autrement quand il est en relation avec d'autres. Ce que Gustave Le Bon a repéré dans le cas des foules ne se limite pas aux rassemblements eux-mêmes, mais enveloppe la relation en tant que telle : « Il est permis sans crainte d'erreur d'adhérer à la conception d'une foule plus organisée, infiniment plus stable et plus complexe, identifiée au groupe social installé sur un territoire déterminé (tribu, cité, nation, etc.). »⁵⁴

Comme dans le cas du *mana*, l'efficacité d'une telle conceptualisation réside dans ses vertus explicatives. Et d'abord sur le plan des représentations collectives, inexplicables si l'on considère les individus dans leur seule singularité. Les individus eux-mêmes n'ont qu'une image incomplète de ces représentations. De plus, en conséquence même de l'individualisme montant, l'image individuelle est en proie à des distorsions toujours plus importantes et le sujet en produit des interprétations toujours plus personnelles. C'est en ce sens qu'un psychologue comme William James, considérant la société occidentale, a placé l'essence de la religion dans « la relation affective qui attache l'individu moderne à la divinité, au pouvoir surnaturel »⁵⁵. La religion, écrit Bruno avec Hubert, « tendrait d'une part à spécialiser sa fonction, d'autre part à se reléguer dans la conscience individuelle. »⁵⁶ Or cela n'enlève rien au caractère collectif des phénomènes observés : si la mentalité individuelle, n'est plus un « pur et simple reflet » de la mentalité collective, « celle-ci ne devient en aucune manière – et le contraire serait bien étrange – l'œuvre de l'individu. ». Car ce serait, explique Bruno citant maintenant Halbwachs, faire perdre à l'individu le souvenir du groupe auquel il appartient⁵⁷.

52. Bruno, 1909 : 180-193.

53. *Id.* : 182.

54. *Id.* : 185.

55. *Id.* : 188. Cf. James, 1903.

56. La citation est extraite de la préface d'Henri Hubert à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, 1904.

57. Voir l'article de Maurice Halbwachs, publié par la *Revue de métaphysique et de morale* en 1906.

L'intérêt de Bruno pour Durkheim et son école restera présent dans ses recensions : celle de l'article de Durkheim sur les origines de la pensée religieuse, où lui semblent brillamment discutées l'hypothèse animiste de Tylor comme celle, naturaliste, de Max Müller⁵⁸ ; celle, plus étoffée, des *Mélanges d'histoire des religions* de H. Hubert et M. Mauss⁵⁹. Pour lui, ces *Mélanges* confirment pleinement le caractère social des représentations religieuses, et en particulier de l'institution du sacrifice⁶⁰. Ce sont encore les perspectives durkheimiennes, que Bruno a désormais faites siennes, qui fondent sa recension sévère de *La religion des primitifs* d'Alexandre Le Roy, dans la première livraison de 1910⁶¹. Sont brocardés des préjugés confessionnels livrés sans contrôle sur le terrain de la recherche : « Soucieux de montrer que la religion des peuples primitifs contient en germe les éléments fondamentaux de la religion catholique, l'auteur ébranle la solidité scientifique de ses investigations. »⁶² Les coups de force et les généralisations opérés par Le Roy sont d'autant plus insoutenables que « la préoccupation confessionnelle de l'auteur le pousse à formuler des observations inexactes sur des phénomènes dont il a pourtant lui-même éclairé la nature » ; une préoccupation dont d'autres missionnaires, comme Codrington et Callaway, avaient su se libérer.

C'est dans le second fascicule de 1910 que Bruno propose à nouveau, dans sa globalité, le paradigme explicatif de Durkheim à travers une polémique avec la psychologie individuelle. L'adversaire, Pareto et sa perspective individualiste dans la variante biologique de Giuseppe Sergi, est facilement identifiable. Bruno dénonce comme telle la recherche des premiers principes, recherche qui, indifférente aux contextes sociaux et culturels, découvre ces principes dans les catégories de l'esprit ou dans ceux de l'organisme biologique. Cette tentation est constamment à l'œuvre dans les sciences sociales : la notion même d'*homo oeconomicus* au principe de l'économie en dépit des analyses empiriques, comme par exemple celles d'Edwin Seligman⁶³, en est une preuve ; mais on pourrait dire la même chose de la théorie de la valeur proposée par Carl Menger, ou celle de l'intérêt, présentée par Eugen Bohm-Bawerk, auxquelles on pourrait opposer les observations faites par François Simiand qui montrent au contraire que les augmentations et les diminutions de salaires sont les effets de « pressions collectives, d'institutions technologiques ou purement économiques liées à l'état des sociétés actuelles. »⁶⁴

58. Bruno, 1909, « Sull'origine del pensiero religioso » (É. Durkheim, 1909) : 270-273.

59. Bruno, recension de H. Hubert et M. Mauss, 1909 : 491-497.

60. Sur l'importance des auteurs étudiés par Bruno, cf. Isambert, 1980.

61. Bruno, recension d'A. Le Roy, 1910 : 87-91. Voir dans ce même fascicule, très attentif au phénomène religieux : dans la section « Etica sociale », les recensions d'E. Rignano, B. Labanca, C. Lombroso et C. Formichi, d'Edward Scribner Ames (*Religion and the psychical life*), l'article d'H. W. Wright, « Religion and Morality », et surtout l'article de Robert Hertz, « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse » paru en 1909 dans la *Revue Philosophique*.

62. *Id.* : 87.

63. *Id.* : 224. Cf. Anderson Seligman, 1905.

64. Simiand, 1907 (in *id.*, *RIS*, art. cit. : 226).

La recherche des premiers principes, inévitablement fondés sur les spécificités invariables du psychisme individuel, est partout à l'œuvre : dans l'anthropologie juridique comme dans l'anthropologie religieuse. Ainsi la magie est-elle expliquée par Frazer comme la conséquence d'une perception erronée et la religion est ramenée aux perceptions et aux besoins du sujet ; et de nombreux savants « croient pouvoir rendre raison de l'action individuelle par le recours aux facteurs universels, la colère, la peur, l'amour, la jalousie, etc. (...) De la même manière, expliquer par un besoin mimétique le conformisme social, replie la réponse sur l'énoncé de la question. S'agit-il de rendre raison des usages liés au culte des morts ? Ceux-ci seront rattachés au sentiment du devoir, ou à celui de la crainte. » ⁶⁵

Prédisposer un principe unitaire implique inévitablement, pour Bruno, d'élever au rang de modèle les sociétés dont on déduit un principe de ce genre. On arrive ainsi à édifier une échelle de valeur par laquelle les diverses sociétés s'ordonnent selon leur proximité ou leur distance par rapport à celle qui, de fait, est donnée comme modèle. Mais il faut alors admettre aussi que l'individu poursuit inexorablement un tel modèle et cherche, volontairement et consciemment, son émancipation, l'égalité, etc. Bref, il faut substituer à la logique scientifique une logique téléologique, alors qu'en réalité « nulle part on n'a jamais vu que l'individu poursuive consciemment ces prétendues fins [...] ; il ne voit généralement pas au-delà du milieu social dans lequel il vit et les institutions de son groupe lui apparaissent tout aussi équitables et inviolables que celles des sociétés contemporaines aux yeux des théoriciens des doctrines idéocratiques. » ⁶⁶ Aussi bien « nos institutions sont-elles aussi adaptées à nos sociétés que les solidarités claniques le sont aux peuples primitifs » ⁶⁷. L'explication des phénomènes sociaux par les racines de la psyché individuelle ne démontre donc rien sauf le poids acquis dans la société contemporaine par « la représentation collective de la personnalité. »

La direction de la *RIS* avait déjà exprimé sa perplexité à l'égard des positions d'Alessandro Bruno à l'occasion du premier article de 1909. La note qui était alors parue en accompagnement de ses « Conditions d'existence de la sociologie » indiquait clairement que la revue ne partageait pas entièrement ses appréciations ⁶⁸. Cette prise de distance est d'autant plus remarquable en comparaison de l'enthousiasme qui accueille l'article de Pareto, « Les actions non logiques » dans le troisième fascicule de 1910 ⁶⁹ ; un essai dans lequel Pareto écrit : « Une part considérable des forces qui agissent sur la société provient de l'action des

65. *Id.* : 230. Bruno recommande ici la lecture de R. Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. », *L'Année Sociologique*, t. X, 1907, désormais in R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, *op. cit.*, chap. I.

66. *Id.* : 233.

67. *Id.* : 235.

68. Bruno, mars-avril 1909, note 1 : 180.

69. Pareto, mai-août 1910 : 305-364.

hommes »⁷⁰ et si les actions logiques résultent d'un raisonnement, les autres « proviennent surtout d'un état psychique déterminé : sentiment, subconscience, etc., qu'il revient à la psychologie de traiter. »⁷¹ Le problème, en réalité, concerne moins le paradigme positiviste d'un développement continu du genre humain que la possibilité d'une « nature sociale » distincte de la nature biologique et de « faits sociaux » distincts des faits psychiques.

C'est dans ce même numéro que Bruno recense *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de Lucien Lévy-Bruhl, un auteur qui le convainc profondément. Il y voit en œuvre la constitution d'une théorie des représentations collectives⁷². À nouveau, le véritable obstacle réside dans le principe d'un caractère général de l'âme humaine, conçu comme un a priori repérable dans toutes les époques. Présupposer une identité générale de l'esprit humain – qu'elle relève d'invariants psychiques ou de principes idéaux, téléologiques de fait – obère en réalité la compréhension de nombreux phénomènes relevant d'autres cultures. On ne peut remédier à ce blocage par de simples conjectures, comme celles que présente Frazer sur la destruction des objets des défunts, ou celles qui touchent à la théorie de l'animisme, formulées par Tylor et reprises par l'école anthropologique anglaise. Les rêves, par cette voie, sont ramenés à une illusion infantile à partir de laquelle germerait la représentation de l'âme, alors qu'ils constituent pour le sujet une perception privilégiée de la réalité à la lumière de laquelle il est possible d'entrer en contact avec les forces mystiques qui peuplent le monde naturel et qui ne sont pas perceptibles à la lumière de l'expérience quotidienne.

La chute du commentaire de Bruno éclairé par les analyses de Lévy-Bruhl, s'exprime dans un vocabulaire ouvertement durkheimien : « On peut dire que l'individu ne pense que par le moyen du groupe social ; ses émotions elles-mêmes sont d'une nature profondément collective ; ne font exception que les réactions immédiates de son organisme aux excitations qu'il reçoit du dehors. »⁷³ On ne peut pas ne pas en conclure à « l'infécondité absolue de toute théorie qui prétendrait retrouver dans des sentiments élémentaires [...] ou dans les concepts logiques qui nous sont habituels l'explication de ces représentations collectives. »⁷⁴

L'accueil des *Formes*

À la veille de la publication des *Formes*, l'école sociologique française occupe encore un espace bien visible dans la prestigieuse revue. On peut lire dans le fascicule de novembre-décembre 1911, un article de Georges Davy sur « La sociologie de M. Durkheim » paru la même année dans la *Revue Philosophique*⁷⁵.

70. Pareto, art. cit. : 305.

71. *Id.* : 315.

72. Bruno, mai-août 1910 : 391-404.

73. *Id.* : 402.

74. *Id.* : 404.

75. Davy, novembre-décembre 1911 : 798.

L'objet de la religion prend, lui, toujours plus de relief dans la *RIS*, au-delà de la seule sociologie. Les divergences deviennent aussi beaucoup plus manifestes. Ainsi, par exemple, recensant *L'evoluzione dell'idea di Dio* de Grant Allen, Guido Marpillero n'hésite pas à marquer ses distances par rapport à des catégories logiques qui conduisent à considérer la religion « objectivement, comme une formation de l'âme collective des tribus, des personnes, de l'humanité en général, tandis que la conscience individuelle est passivement réceptive. »⁷⁶ Bruno lui répond par la recension de la *Sociologie générale* de Cornejo Centeno. Il dénonce le fait que « la quasi totalité des auteurs se soit arrêtée presque naturellement aux généralités philosophiques ou psychologiques d'usage sur la nature et sur la vie des groupes sociaux et à des conceptions idéologiques et théologiques convenues, au point de ne pouvoir véritablement entrer en contact avec le mode d'être et de fonctionner des phénomènes collectifs dans toute leur diversité. En résulte une floraison inutile de littérature sociologique, dont les auteurs n'ont fait qu'augmenter, avec l'indétermination de leurs théories, la confusion de leurs idées fondamentales. »⁷⁷

Bruno fait sienne la thèse durkheimienne, reprise de Centeno, sur la nature *sui generis* de la psyché collective. Celle-ci, à partir du moment où elle n'est orientée par aucune finalité téléologique, ne poursuit pas autre chose qu'une adaptation interminable à ses conditions historiques et sociales : « mais s'il en est ainsi, glose Bruno, le progrès ne peut pas se concevoir indépendamment des conditions de l'environnement, comme s'il était le fruit d'un idéal dont le mirage déterminerait l'évolution du groupe » ; d'où « toute la vacuité des théories qui prétendent voir dans l'évolution des diverses sociétés le résultat d'un effort consciemment tendu vers des idéaux préétablis »⁷⁸. La distance par rapport à l'optimisme évolutionniste professé par la *RIS* à son origine ne pouvait être plus clairement posée. Cela dit, Bruno s'écarte aussi de l'œuvre de Centeno, lorsque celle-ci entretient un « sentiment diffus de la "réalité sociale" plus qu'une claire compréhension de celle-ci »⁷⁹. En particulier, toujours pour Bruno, Centeno finit par assigner à la base organique des sentiments sociaux un rôle essentiel. Les nécessités de la réaction à l'environnement et de la défense par l'adaptation finissent par placer les phénomènes et les institutions sociales dans une position nettement secondaire. Comme le notera plusieurs décennies plus tard Robert Nisbet⁸⁰, on découvre alors que la sociologie n'est pas menacée seulement par le téléologisme spécifique des théories du progrès, mais, plus insidieusement,

76. Marpillero, janvier-février 1912 : 122-125, cit. : 123.

77. Bruno, 1912, recension de M. H. Cornejo Centeno : 485-489, cit. : 485-486. Les mêmes critiques seront reprises l'année suivante à l'occasion de la recension de Fausto Squillace, mars-avril 1913 : 238-241.

78. *Id.* : 486.

79. *Id.* : 488.

80. Nisbet, 1969.

par une mécanique de l'adaptation liée à la primauté du socle psychique sur l'action sociale⁸¹ ou aux théories de la diffusion d'une « aire de civilisation »⁸². À cela s'ajoutent, sur le sujet des religions, les a priori théologiques, qui pouvaient lourdement peser sur les écrits missionnaires, alors principale source d'informations pour l'analyse des formes culturelles des « sociétés embryonnaires. »⁸³

Il devient difficile d'échapper au téléologisme d'un côté et au réductionnisme psychique et biologique des diverses théories de l'adaptation de l'autre, et les recherches qui y parviennent sont rares et précieuses. Bruno recense ainsi avec enthousiasme l'ouvrage de Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*. Il rapproche immédiatement ses conclusions de celles des *Fonctions mentales* de Lévy-Bruhl, dont il avait rendu compte deux ans plus tôt⁸⁴. Le même enthousiasme accueille un article du jeune Malinowski sur la signification économique des cérémonies *Intichiuma*, qui paraît dans un ensemble de mélanges en hommage à Edward Westermarck. L'enthousiasme de Bruno est là encore lié à la capacité de Malinowski de montrer la rationalité des phénomènes rituels chez les peuples primitifs : ces « cérémonies impliquent un effort collectif, une organisation spécifique, une réglementation définie ; elles sont observées avec l'attention la plus scrupuleuse et avec une pleine conscience de leur importance (...) De plus, elles visent directement la satisfaction des besoins économiques d'une population primitive. »⁸⁵

C'est en fonction de cette perspective qu'il s'en prend frontalement à toute approche psychologique de la religion : « l'étude du sentiment religieux a fini par s'évanouir dans un paysage flou et stérile (...) Nous pouvons légitimement nous demander si l'intelligence des phénomènes religieux peut concerner les mentalités individuelles. » Bruno admet sans difficulté l'existence d'une dimension individuelle : l'expérience religieuse ou la conversion sont bien le fait de l'individu singulier ; « mais l'erreur commune des auteurs est l'illusion dans laquelle ils tombent lorsqu'ils croient expliquer la nature des faits religieux alors qu'ils ne font que contribuer à l'étude des sentiments individuels. Les phénomènes religieux, qui trouvent leur origine dans la vie sociale et dont la fonction est éminemment sociale, ne peuvent trouver d'explication qu'essentiellement sociale »⁸⁶.

La recension des *Formes*⁸⁷ paraît en même temps que celle de l'ouvrage de Wilhelm Wundt sur la *Volkerpsychologie*⁸⁸ et les deux commentaires se font

81. Bruno, 1913, recension de Charles Abram Ellwood.

82. Bruno, 1912, recension de Fritz Graebner : 751-753.

83. Voir à ce sujet les recensions, par Bruno, 1912, de P. G. Peekel : 527 ; 1912, de Joseph Henry : 667-673 ; 1913, de Georges Chatterton-Hill : 118-121 ; 1913, de Joseph Huby : 274-275.

84. Bruno, 1912, recension de Franz Boas : 702-705.

85. Bruno, 1913, recension de la contribution de B. Malinowski : 241-243, cit. p. 242.

86. Bruno, 1913, recension de James H. Leuba : 275-276.

87. Bruno, 1914 : 749-754.

88. Bruno, 1914, recension de W. Wundt : 785-786.

écho. La date tardive de la recension des *Formes*, deux ans après sa publication, permet à Bruno de mentionner aussi bien les critiques auxquelles l'œuvre de Durkheim répondait que le débat qui s'était développé après 1912 dans la Société Française de Philosophie⁸⁹. Il reconnaît à Durkheim le mérite d'avoir porté un coup « décisif » aux théories des protagonistes de l'anthropologie de l'époque, comme Frazer ou Lang. Il apparaît clairement grâce aux *Formes* que « le culte du totem est le produit nécessaire de la vie sociale et qu'il traduit sous une forme sensible le sentiment que le clan a de sa propre unité, qu'il l'alimente et qu'il le renforce »⁹⁰. Bruno adhère pleinement à cette idée fondamentale que l'expérience du sacré n'est pas une « hallucination incompréhensible » mais dérive de « l'interaction psychologique entre les composants de la vie sociale ». Il accueille également l'analogie entre divinité et société :

« Comme la divinité, la société exerce sur les consciences une domination absolue : elle agit impérativement sur l'individu et le protège ; elle lui réclame des privations de toutes sortes, et elle l'assiste. Forte de son influence morale, elle exige qu'il fasse violence à sa propre nature, qu'il cherche à se surpasser en permanence, ce qui implique des efforts douloureux, et dans le même temps le reconforte en produisant en lui la sensation d'une vitalité augmentée. C'est pour cette raison que la vie sociale, par elle-même, immédiatement et directement, sans le concours d'aucun autre facteur, peut être considérée comme la source de la pensée et du sentiment religieux. »⁹¹

Bruno reconnaît à Durkheim la force heuristique d'une telle intuition, qu'il mesure à sa capacité d'expliquer les origines de la religion et de rendre compte de la genèse des concepts d'âme, de divinité, d'esprit et de héros civilisateur. Il salue également la théorie de la connaissance incluse dans les *Formes* :

« L'auteur révèle comment la religion, ou, plus exactement, comment la société (puisque à l'origine la vie religieuse et la vie collective forment un seul tout) a été la source de la pensée logique et, par voie de conséquence, de la pensée scientifique ; il démontre ainsi l'origine sociale des concepts et nous fait voir comment les notions fondamentales de l'entendement, celles de temps, d'espace, de cause, de genre, de nombre, de substance, de personnalité, etc. sont le produit immédiat de la vie collective : ces notions sont calquées sur la constitution anatomique de la société et en expriment des aspects fondamentaux. Le livre est aussi une contribution, d'une importance considérable, à la théorie de la connaissance et à celle des représentations collectives. »⁹²

Mais Bruno va plus loin : pour lui, la véritable finalité du livre est de faire la lumière sur la dualité de la nature humaine. C'est une dualité entre l'âme et le corps, entre l'esprit et sa structure matérielle qui est au cœur de la distinction entre sacré et profane :

89. N'avait pas échappé à la RIS la critique adressée à Durkheim par Albert Bayet dans l'article « Sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie » paru dans la *Revue Philosophique*, janvier 1907, recensée dans le numéro de mars-avril 1907 (276-277).

90. Art. cit. : 749.

91. *Id.* : 750.

92. Art. cit. : 750-751.

« Cette antithèse n'est pas le produit d'une hallucination collective : elle existe bel et bien. Il y a dans les hommes comme êtres sociaux, deux parties nettement distinctes : l'une, constituée du tissu complexe des sensations et des images, des appétits individuels, est le résultat du facteur organique ; l'autre, faite des idées et des activités morales, de concepts et des fonctions de l'entendement, est le produit de la vie sociale. Ceci explique qu'une partie de nos appétits individuels soit nécessairement égoïste et que la moralité ne commence qu'avec le désintéressement ; ou, en d'autres termes, que les règles morales soient susceptibles d'universalité, car elles poursuivent des fins impersonnelles. » ⁹³

L'enthousiasme sincère de Bruno pour les éclairages donnés par les *Formes* n'est pourtant pas une fin en soi. Notre commentateur y décèle les racines concrètes du malaise psychique qui caractérise pour lui l'époque contemporaine : « l'empreinte douloureuse de ce dualisme est pour cela aussi manifeste : si la partie supérieure de notre psyché n'était que le produit de notre organisme, elle ne serait pas aussi radicalement opposée à l'autre ; mais elle est le produit de la vie sociale et les exigences de la société sont différentes de celles des individus et ses nécessités propres assujettissent ces individus à des sacrifices et à des privations continues. » ⁹⁴ La tonalité du discours de Bruno est ici d'autant moins rhétorique qu'elle porte avec elle un climat de tension et de sacrifice, celui du conflit mondial qui est sur le point d'embraser l'Italie avec tout le reste de l'Europe.

Tout ceci n'empêche pas Bruno d'exprimer sa perplexité devant certains aspects particuliers de l'ouvrage. Et tout d'abord devant la décision, par les membres du clan, d'identifier un emblème du groupe. L'explication de Durkheim, qui voit là une simple « commodité », ne lui semble pas tout-à-fait convaincante. Si dans nos sociétés l'emblématisation constitue « le meilleur moyen de se représenter l'unité d'un groupe », cela ne signifie pas, comme Durkheim le soutient pourtant, que les sociétés primitives aient trouvé « naturel » d'y avoir recours. Dans les sociétés développées, l'emblématisation est le fruit d'une habitude et d'une tradition qui font totalement défaut aux sociétés primitives : « ainsi Durkheim observe-t-il, fort justement, que la vie d'un groupe a pour condition de possibilité absolue une communication matérielle ; mais cela n'explique pas encore pourquoi le choix de l'emblème, qui ne relève pas des gestes et des signes de communication matériels nécessaires. » ⁹⁵

Une difficulté analogue concerne le tatouage. Là encore, Durkheim se repose sur une sorte d'automatisme appelé par l'évidence pratique. Mais, observe Bruno, les exemples de l'ouvrage sur ce point ne portent pas sur des sociétés primitives mais sur le Moyen Âge, voire même sur la société contemporaine ; ceux-ci

93. *Id.* : 751.

94. *Ibidem.*

95. *Id.* : 752.

montrent l'intégration du tatouage dans nos « habitudes mentales » sans rien dire de sa genèse.

Troisième difficulté : le choix de l'emblème. Comme on le sait bien, ce ne sont pas des images inanimées mais les représentations d'éléments des règnes animaux et végétaux qui sont élevées au rang d'emblèmes du clan. Durkheim l'explique en observant que « le premier matériau de l'image emblématique ne pouvait être que ce qui était susceptible d'une représentation matérielle. Les êtres et les choses avec lesquels les membres du clan étaient le plus immédiatement et continûment en rapport répondaient parfaitement à cette exigence »⁹⁶. C'est parce que ces hommes vivent de la chasse et de la pêche que les animaux deviennent des emblèmes privilégiés. Mais une telle explication reste insuffisante. En premier lieu, et là encore, Durkheim donne comme allant de soi un automatisme qu'il faudrait au contraire expliquer. La chasse et la pêche confrontent aussi à des éléments du monde végétal et du monde inanimé, et le privilège accordé aux animaux ne peut pas tenir à la seule habitude. Mais c'est surtout que cette explication est en contradiction, selon Bruno, avec une autre donnée empirique, sans doute microscopique mais que la recherche ethnologique avait révélée et que Durkheim connaissait certainement : la présence, dans les emblèmes animaux, d'espèces « zoologiques inférieures » comme le serpent ou la tortue, qui ne sont pas comestibles et qui n'appartiennent pas au monde ordinaire – facteur d'« habitude » – de la chasse et de la pêche.

Ces trois objections reviennent finalement à dénoncer une lecture hâtive de la mentalité primitive. Durkheim aurait pu aller plus loin s'il n'avait pas réduit la thèse de la « mentalité primitive » selon Lévy-Bruhl au niveau d'une mentalité « prélogique ». L'indifférence au principe de contradiction, que Lévy-Bruhl avait fait apparaître n'est pas synonyme d'illogisme. « Nulle part dans son livre, rappelle Bruno, Lévy-Bruhl n'a dénié à l'homme primitif la faculté de distinction et d'opposition ; il a seulement voulu mettre en évidence dans cette mentalité une tendance à l'indistinction, ou à la confusion et à l'identification de choses diverses. »⁹⁷ Or la tendance à la confusion n'est pas une incapacité à distinguer. Lévy-Bruhl soutient au contraire un concept parfaitement recevable dans la logique durkheimienne : la dépendance sociale de la pensée logique : « les communautés embryonnaires diffèrent profondément, quant à leur structure et leurs institutions sociales, de celles dans lesquelles nous vivons ; leurs représentations collectives doivent donc nécessairement différer des nôtres. »⁹⁸ Mais ce n'est pas non plus une discontinuité totale, et ceci d'autant moins que Lévy-Bruhl soutient aussi la thèse selon laquelle les fonctions fondamentales de l'entendement sont nées au sein même de la mentalité religieuse.

96. *Id.* : 753.

97. *Id.* : 754.

98. *Ibidem.*

Le même type d'objections – un automatisme simpliste et réducteur dans la recherche des principes d'une « psychologie sociale » – est soulevé à l'adresse des travaux de Wundt dans une recension publiée lors de la même livraison de la *RIS*. Wundt « croit que le spectacle de la mort a fait naître chez les hommes primitifs le sentiment de la religion : et c'est ainsi qu'il fait de la croyance en l'âme, dans ses manifestations diverses, la croyance originaire et fondamentale de la vie religieuse ». Wundt finit ici par faire siennes les théories avancées par Wilhelm Schmidt en 1910⁹⁹ sur le caractère primordial du stade monothéiste ; le second stade étant, selon Wundt, celui du totémisme ; et ceci d'une manière tout-à-fait indépendante de l'organisation sociale et familiale. Suit le stade des dieux et des héros ; puis celui de l'Humanité. Bruno ne fait aucune objection substantielle à cette construction et remarque avec satisfaction que Wundt, pour ce qui concerne la mentalité primitive, parvient aux mêmes conclusions que Lévy-Bruhl : elle relève du « besoin d'une expression concrète ».

La sociologie de Durkheim trouvera encore un écho dans la recension anonyme, au premier semestre 1919, de l'article de Maurice Halbwachs sur « La doctrine d'Émile Durkheim », paru dans la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*¹⁰⁰. C'est une nouvelle exposition des thèses essentielles de l'auteur même si les *Formes* n'y sont pas spécifiquement mentionnées. L'ensemble de l'œuvre du sociologue français est rapporté au problème fondamental de la « contrainte morale qu'exercent sur nous les objets matériels ; c'est une pensée et c'est une volonté qui s'expriment dans les pratiques collectives. »¹⁰¹

Conclusions

La tentative de suivre le destin d'une œuvre et d'un auteur à travers les débats d'une seule revue, aussi prestigieuse soit-elle, est certainement une perspective partielle. On peut toutefois en retenir des enseignements importants.

L'importance d'Émile Durkheim est pleinement reconnue et ses ouvrages comme ceux de ses élèves sont régulièrement recensés. Ce n'est pas un hasard : le paradigme positiviste alors dominant avait Comte et Spencer comme maîtres et la France comme patrie d'élection. L'ouverture de la *RIS* à la recherche française restera une constante. Mais la sociologie italienne n'en finit pas moins par faire barrage aux perspectives dégagées par Durkheim.

Une première opposition vient des sciences spécialisées comme la démographie ou l'ethnologie. La présence des démographes et le poids croissant des ethnologues constituent un milieu de réception particulier dans lequel les problèmes soulevés par Durkheim se heurtent souvent à des secteurs disciplinaires

99. Schmidt, 1910.

100. Anonyme, 1919 : 125-127.

101. *Id.* : 125.

très consolidés, et inévitablement autoréférentiels. C'est un milieu traversé par de forts courants philosophiques et téléologiques, très marqués par la perspective évolutionniste. Pour ces savants, l'œuvre de Durkheim est intéressante, mais elle n'est pas décisive ; elle est suggestive et instructive, mais pas au point de bousculer des paradigmes évolutionnistes bien établis. Convaincus d'appartenir à l'avant-garde, les sociologues qui gravitent autour de la *RIS*, sauf rares exceptions, n'accueillent pas véritablement la nouveauté épistémologique de la pensée de Durkheim, et se limitent à en reconnaître l'originalité.

Une seconde opposition vient de la psychologie, et plus généralement d'une interprétation de l'existence sociale fondée sur un principe biologique et sur le critère de l'adaptation, l'un et l'autre enracinés dans le positivisme des sciences psychiques et biologiques. La réduction de l'homme à des pulsions élémentaires, qu'elles soient celles de l'imitation ou de l'instinct de survie, ou à la recherche du plaisir attaché à la possession d'un bien matériel – l'« ophélimité » parétienne – finissent pas nourrir la recherche positive de preuves tangibles et aisément quantifiables.

Une troisième opposition, décisive, vient du contexte socioculturel dans son ensemble. Les théories de Durkheim, et en particulier les *Formes*, résonnent en Italie dans un contexte national profondément différent du contexte français. L'Italie du début du siècle est un pays qui, au-delà des représentations rhétoriques produites par les élites politiques et culturelles, ne se connaît pas encore lui-même. La dégradation de ses diverses périphéries géographiques et culturelles, la faiblesse extrême du processus d'unification et la présence de fortes polarités régionales, capables d'un développement limité mais autonome, ne sont pas sans effet sur la sociologie. S'exercent sur cette dernière une pression impérieuse, une demande de résultats qui débouchent aussi bien sur une intolérance académique envers les faits empiriques que sur la recherche d'une mécanique évolutionniste propre à déchiffrer un avenir incertain. Dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre de Durkheim restait marginalisée et à quelques remarquables exceptions près partiellement incomprise.

Salvatore ABBRUZZESE

Université de Trente

salvatore.abbruzzese@unitn.it

(traduit de l'italien par Pierre Antoine Fabre)

Bibliographie

- ALLEN Grant, 1911, *L'evoluzione dell'idea di Dio*, Turin, Bocca.
- ANDERSON SELIGMAN Edwin Robert, 1905, *Principles of Economics*, Longmans, Green and co.
- ANONYME, 1919, recension « La doctrine d'Émile Durkheim » de M. Halbwachs, *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier-juin, p. 125-127.
- BARATONO Adelchi, 1900, « L'evoluzione futura del sentimento religioso », *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre, p. 594-604.
- BOAS Franz, 1911, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan.
- LÉVY-BRUHL Lucien, 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, Alcan.
- BRUNO Alessandro, 1908, « Sui fenomeni magico-religiosi delle comunità », *Rivista Italiana di Sociologia*, juillet-octobre, p. 568-579.
- , 1909, « Delle condizioni d'esistenza della sociologia », *Rivista Italiana di Sociologia*, mars-avril, p. 180-193.
- , 1909, recension « Sull'origine del pensiero religioso » d'Émile Durkheim, *Rivista Italiana di Sociologia*, mars-avril, p. 270-273.
- , 1909, recension de H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-août, p. 491-497.
- , 1910, recension *La religion des primitifs* d'A. Le Roy, *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier-février, p. 87-91.
- , 1910, « Spiegazioni delle credenze delle genti primitive », *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-août, p. 391-404.
- , 1911, recension « Il metodo nello studio della sociologia secondo il Durkheim » (recension à l'article de Georges Davy « La sociologie de M. Durkheim »), *Revue Philosophique*, fasc. VIII, *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-octobre, p. 798.
- , 1912, recension de *Sociologie générale* de M. H. Cornejo Centeno, *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-août, p. 485-489.
- , 1912, recension de *Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg* de P. G. Peekel, *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-août, p. 527.
- , 1912, recension de *L'âme d'un peuple africain. Les Bambara* de Joseph Henry, *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-décembre, p. 667-673.
- , 1912, recension de *The Mind of Primitive Man*, de Franz Boas, *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-décembre, p. 702-705.
- , 1912, recension de *Méthode de l'Ethnologie* de Fritz de Graebner Fritz, *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-décembre, p. 751-753.
- , 1913, recension de *The Sociological Value of Cristianity* de Georges Chatterton-Hill, *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier-février, p. 118-121.
- , 1913, recension de la contribution de B. Malinowski à l'ouvrage collectif *Festskrift tillegnad Edward Westermarck*, Helsingorfs, 1912, in *Rivista Italiana di Sociologia*, p. 241-243, cit. p. 242.
- , 1913, recension de *Sociology in Its Psychological Aspects* de Ellwood Charles Abram (1912), *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier-février, p. 82-83.
- , 1913, recension de *Christus. Manuel d'histoire des religions* de Joseph Huby, *Rivista Italiana di Sociologia*, mars-avril, p. 274-275.
- , 1913, recension du *Dizionario di Sociologia* de Fausto Squillace, *Rivista Italiana di Sociologia*, mars-avril, p. 238-241.

- , 1913, recension *A Psychological Study of Religion* de James H. Leuba, *Rivista Italiana di Sociologia*, mars-avril, p. 275-276.
- , 1913, recension de *Festschrift tillegnad Edward Westermarck*, Helsingfors, 1912, *Rivista Italiana di Sociologia*, p. 241-243, cit. p. 242.
- , 1914, « L'origine della religione e il totemismo », *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-décembre, p. 749-754.
- , 1914, recension *Elemente der Volkerpsychologie* de Wilhelm Wundt, *Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, *Rivista Italiana di Sociologia*, septembre-décembre, p. 785-786.
- BURGALASSI Marco M., 1996, *Itinerari di una scienza. La sociologia in Italia tra Otto e Novecento*, Milan, Franco Angeli.
- CENTENO M. H. Cornejo, 1911, *Sociologie générale*, 2 vols, Paris, Giard et Brière.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE Pierre Daniel, 1904, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, Colin, préface d'Henri Hubert dans la traduction française.
- CHATTERTON-HILL Georges, 1912, *The Sociological Value of Cristianity*, Londres, Black.
- CODRINGTON R. H., 1891, *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, Clarendon Press.
- DURKHEIM Émile, 1900, « La sociologia ed il suo dominio scientifico », *Rivista Italiana di Sociologia*, mars, p. 127-148 [rééd. : E. D. *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, V. Karady éd., 1975, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », p. 13-36].
- , 1909, « Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse », *Revue Philosophique*, janvier-février.
- ELLWOOD Charles Abram, 1912, *Sociology in Its Psychological Aspects*, New York, Appleton.
- ESPINAS Alfred, 1880, *La philosophie expérimentale en Italie*, Paris, Éditions Baillière.
- FAYE Hervé, 1896, *Sur l'origine du monde, théories cosmogoniques des anciens et des modernes*, Paris, Gauthier-Villars.
- FEDERICI Maria Caterina, 1990, *Alle radici della sociologia italiana*, Milan, Franco Angeli.
- , 1997, *La sociologia, regina delle scienze. Il positivismo e la* *Rivista Italiana di Sociologia*, Milan, Franco Angeli.
- GARIN Eugenio, 1963, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Rome-Bari, Laterza.
- GASTON Richard, 1909, « Le mouvement sociologique en Italie », *Revue de Synthèse Historique*, XIX, p. 257-265.
- GARZIA Mino, 1992, *For the History of Sociological Analysis. A Scientific Laboratory: the Rivista Italiana di Sociologia of Guido Cavaglieri (1897-1921)*, Bad Feilnbach, Schmidt.
- GRAEBNER Fritz, 1911, *Méthode de l'Ethnologie*, Heidelberg, C. Winter.
- HALBWACHS Maurice, 1918, « La doctrine d'Émile Durkheim », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, mai-juin.
- HENRY Joseph, 1910, *L'âme d'un peuple africain. Les Bambara*, Münster, Aschendorff.
- HERTZ Robert, 1907, « Représentation collective de la mort », *L'Année Sociologique*, X, p. 60.
- HUBERT Henri et MAUSS Marcel, 1909, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan.
- HUBY Joseph, 1912, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris, Beauchesne.
- ISAMBERT François-André, 1980, *Le sens du sacré*, Paris, Éditions de Minuit.
- IZZO Alberto, 2005, *Storia del pensiero sociologico*, vol. II, Bologne, Il Mulino, colonna « Strumenti ».

- JAMES William, 1903, *Varieties of Religious Experience*, Londres.
- LE ROY Alexandre, 1909, *La religion des primitifs*, Paris, Beauchesne et Cie.
- LEUBA James H., 1912, *A Psychological Study of Religion*, New York, Macmillan.
- LOSITO Marta, 1995, *Croce e la Sociologia*, Naples, Morano.
- MANGONI Luisa, 1985, *Una crisi di fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Ottocento e Novecento*, Turin, Einaudi.
- MARPILLERO Guido, 1912, recension, *L'evoluzione dell'idea di Dio* de Grant Allen, (Turin, Bocca, 1911), *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier-février, p. 122-125.
- NISBET Robert, 1969, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*, New York, Oxford University Press.
- NOCENZI Mariella et ROMEO Angelo, 2011, *I sociologi dimenticati. Antologia del pensiero proto-sociologico italiano*, Milan, Franco Angeli.
- PARETO Vilfredo, 1900, « Un'applicazione di teorie sociologiche », *Rivista Italiana di Sociologia*, juillet, p. 401-456, p. 402-403.
- , 1910, « Le azioni non logiche », *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-août, p. 305-364.
- PEEKEL P. G., 1910, *Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg*, Münster, Aschendorff's Buchhandlung.
- RUFFINI Francesco, 1901, *La libertà religiosa*, Vol. I, *Storia dell'Idea*, Turin, Bocca.
- , 1901, « L'avvenire dell'Islam » recension du numéro « L'avenir de l'Islam », publié in *Questions diplomatiques et coloniales*, Anno V, n° 102, 15 mai, *Rivista Italiana di Sociologia*, mai-juin, p. 390-393.
- SCHMIDT P. Wilhelm, 1910, *L'origine de l'idée de Dieu, étude historico-critique et positive*, Vienne, Tipografia dei Mechitaristi.
- SERGI Giuseppe, 1898, « I dati antropologici in sociologia », *Rivista Italiana di Sociologia*, janvier, p. 66-76.
- SIMIAND François, 1907, *Le salaire des ouvriers des mines de charbon en France. Contribution à la théorie économique du salaire*, Paris, Cornély et Cie.
- SIMMEL Georg, 1894, « Le problème de la sociologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. II, p. 497.
- , 1896, « Comment les formes sociales se maintiennent » *L'Année Sociologique*, vol. I, p. 71-74.
- SKEAT Walter W., 1900, *Malay Magic*, Londres, MacMillan.
- SPENCER Baldwin et GILLEN Francis J., 1899, *The Native Tribes of Central Australian*, Londres, MacMillan, 1899.
- , 1904, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan.
- SQUILLACE Fausto, 1912, *Dizionario di Sociologia*, Palerme, Sandron, 1912.
- TANGORRA Vincenzo, 1897, « Scienza positiva e scienza ideale in sociologia », *Rivista Italiana di sociologia*, I, 2^e semestre, p. 190-207.
- VACCARO M. Angelo, 1897, « La legge ultima dell'evoluzione sociale », *Rivista Italiana di Sociologia*, I, novembre, p. 269-304.
- WERNER Alice, 1906, *The Natives of British Central Africa*, Londres, Constable.
- WUNDT Wilhelm, 1913, *Elemente der Volkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig, A. Kröner.

Durkheim dans la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921)

Dans un contexte intellectuel peu favorable au développement de la sociologie, la Rivista Italiana di Sociologia a été au tournant du XX^e siècle un lieu d'essor majeur de la nouvelle discipline en Italie. L'œuvre théorique et méthodologique de Durkheim a été un solide appui pour la revue tant par des articles de la propre main de l'auteur que par les nombreux commentaires de ses travaux. L'accueil à la fois positif et critique réservé aux Formes révèle l'apport comme les limites de la théorie durkheimienne de la religion face à une sociologie naissante en prise avec la concurrence d'une psychologie, d'une ethnologie et d'une démographie sujettes au paradigme évolutionniste alors dominant.

Mots clés : sociologie italienne, évolutionnisme, Pareto, histoire des idées.

Durkheim in the *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921)

In an intellectual context unfavorable to the development of sociology, the Rivista Italiana di Sociologia was, in Italy, at the turn of the 20th century, a place of major growth of the new discipline. The theoretical and methodological durkheimian work has been strong support for the journal both with articles written by the author himself and by the many comments on his work. The positive and critical reception of Forms revealed the contribution and the limits of the durkheimian theory of religion for a nascent sociology in competition with psychology, ethnology and demography associated with evolutionist paradigm.

Key words: Italian sociology, evolutionism, Pareto, history of ideas.

Durkheim en la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921)

En un contexto intelectual poco favorable al desarrollo de la sociología, la Rivista Italiana di Sociologia fue, en los inicios del siglo XX, un lugar de impulso mayor de la nueva disciplina en Italia. La obra teórica y metodológica constituyó un sólido apoyo para la revista, tanto por los artículos escritos por el propio autor como por los numerosos comentarios de sus trabajos. El recibimiento a la vez positivo y crítico dispensado a las Formas revela tanto el aporte como los límites de la teoría durkheimiana de la religión frente a una sociología naciente que debe hacerse un lugar entre la psicología, la etnología y la demografía sujetas al paradigma evolucionista entonces dominante.

Palabras clave: Sociología italiana, evolucionismo, Pareto, historia de las ideas.