

cover

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

Mélanges et documents - La Sociologie de M. Durkheim et l'Histoire des religions

Revue de l'histoire des religions (Paris, décembre 1912)

Eugène Goblet d'Alviella

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/24450>

DOI : [10.4000/assr.24450](https://doi.org/10.4000/assr.24450)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Eugène Goblet d'Alviella, « Mélanges et documents - La Sociologie de M. Durkheim et l'Histoire des religions », *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/24450> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.24450>

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.

Mélanges et documents - La Sociologie de M. Durkheim et l'Histoire des religions

Revue de l'histoire des religions (Paris, décembre 1912)

Eugène Goblet d'Alviella

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

GOBLET D'ALVIELLA Eugène, « Mélanges et documents - La Sociologie de M. Durkheim et l'Histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions* (Paris), 67, 1913, p. 192-221

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

aucune

LA SOCIOLOGIE DE M. DURKHEIM ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

La *Revue de l'Histoire des Religions* avait bien voulu me demander le compte rendu de deux ouvrages récents qui se réclament de la même méthode, tout en différant de valeur : *Les formes élémentaires de la Religion* par M. Émile Durkheim et *The sociological value of Christianity* par M. Georges Chatterton Hill. Il me sera permis d'en rattacher l'examen à un exposé général des vues professées par une école dont on peut rejeter les conclusions et même le point de départ, mais dont on doit reconnaître la véritable originalité et le rôle grandissant parmi les systèmes d'hierologie contemporains.

Il s'agit du groupe dont M. Émile Durkheim est le chef incontesté ou du moins l'initiateur. M. Durkheim s'était déjà fait remarquer par plusieurs essais sociologiques dans les revues spéciales, lorsque, en 1887, il fut appelé à occuper, dans la Faculté des Lettres de Bordeaux, la première chaire de science sociale instituée dans l'enseignement supérieur de l'État. Peu après, il publiait, dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, deux ouvrages destinés à exposer sa conception personnelle de la sociologie : *De la division du travail social* (1891)^[1] où il traite de la structure des sociétés et *Les Règles de la Méthode sociologique* (1895, 6^e édit. 1912)^[2] dont le titre indique suffisamment la portée.

I

M. Durkheim procède d'Auguste Comte plus directement peut-être que les positivistes français et anglais qui ont continué [193] l'œuvre du fondateur de la sociologie : Stuart Mill, Herbert Spencer et même Littré. Tout en rejetant ce qu'il dénomme lui-même la « métaphysique positiviste », c'est-à-dire la tendance du Maître à retracer l'évolution humaine d'après un plan préconçu, il a adopté le principe de Comte qu'il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité. En d'autres termes, il s'écarte des méthodes qui visent à rendre compte des phénomènes sociaux par les procédés de la biologie, de la psychologie ou de la logique, et cherche exclusivement dans ces phénomènes eux-mêmes ou plutôt dans leur comparaison l'explication de leur genèse et de leur développement. Dans ce but, il pose les deux règles suivantes : 1° la cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle ; 2° la fonction d'un fait social se trouve dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale³. — On voit qu'il rompt avec la tendance, si répandue dans certains milieux positivistes, qui prétend expliquer le complexe par le simple et refuse de voir dans le composé autre chose que l'addition des propriétés inhérentes aux composants. D'autre part, il rouvre la porte, dans une certaine mesure, à l'idée de finalité, pour autant que celle-ci reparaisse sous l'idée de fonction.

Cependant que faut-il entendre par faits sociaux ? Il en donne deux définitions qu'il déclare d'ailleurs se compléter l'une l'autre : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, qui est susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » ou encore : « qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante des manifestations individuelles »⁴. Il y comprend donc non seulement les coutumes, les lois, les institutions, mais encore de nombreuses notions dont on a voulu jusqu'ici trouver l'origine dans les opérations de l'esprit individuel, par exemple les catégories de l'entendement, les données nécessaires de [194] temps, d'espace, de genre, de cause, de force, les principes logiques de l'identité et de la contradiction, etc.

Il n'y a là rien moins qu'une théorie nouvelle de la connaissance. Je n'ai pas l'intention de l'examiner ici, sauf dans ses applications à l'hiéologie. Parmi ces catégories d'origine sociale, M. Durkheim range au premier rang la religion, c'est-à-dire la notion du *sacré* et les actes qu'elle suscite, par opposition au domaine du profane où l'homme se laisse guider par l'expérience et le raisonnement individuels. « On s'est étonné, écrit-il, de la sorte de primauté que nous avons accordée à ces phénomènes, mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres ou du moins presque tous les autres sont dérivés, La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornementation religieuse et des cérémonies du culte que sont sortis les arts plastiques ; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si on ne connaît les croyances religieuses

qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc.⁵ ».

Les vues de M. Durkheim étaient à la fois neuves et complexes ; elles exigeaient un effort de compréhension qu'on préférerait réserver à des systèmes mieux ancrés ; elles se produisaient à une époque où débutait la réaction contre la conception matérialiste de l'histoire. Aussi eurent-elles quelque peine à faire leur chemin. C'est lui-même qui le rappelle en ces termes : « Les idées courantes, comme déconcertées, résistèrent d'abord avec une telle énergie que pendant un temps il nous fut impossible [195] de nous faire entendre »⁶. Il en avait du reste pris son parti : « Quand, comme condition d'initiation préalable, on demande aux gens de se défaire des concepts qu'ils ont l'habitude d'appliquer à un ordre de choses, pour repenser celles-ci à de nouveaux frais, on ne peut s'attendre à recruter une nombreuse clientèle ; mais ce n'est pas le but auquel nous tendons »⁷.

Il réussit néanmoins à grouper six ou sept jeunes gens, eux-mêmes agrégés de l'Université, auxquels vint se joindre M. Meillet, actuellement professeur au Collège de France. En 1896, il commença avec leur concours la publication de l'*Année sociologique*, recueil qui en est actuellement à son douzième volume et qui peut être considéré comme l'organe officiel de la nouvelle sociologie. D'après le plan originel elle comportait deux parties, l'une qui avait pour objet de réunir des matériaux à l'aide de comptes-rendus critiques portant sur toutes les publications concernant la sociologie ; l'autre qui se proposait de montrer dans des mémoires originaux comment ces matériaux pouvaient être mis en œuvre. Parmi les travaux qui parurent de la sorte au cours des années suivantes, il en est un certain nombre qui intéressent particulièrement l'hiérogologie⁸. Depuis 1908 les mémoires de ce genre font l'objet d'une publication séparée : les *Travaux de l'Année sociologique*, publiés sous la direction de M. Durkheim. En dehors de ces travaux, une mention spéciale doit être faite de l'Introduction placée par M. Henri Hubert en tête de la traduction française du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye⁹. C'est en effet un véritable manifeste qui dans les conditions de sa publication, devait atteindre des milieux [196] jusque-là étrangers aux spéculations de la néo-sociologie.

M. Henri Hubert part du fait que les phénomènes sociaux ne sont pas une somme de phénomènes individuels, mais qu'ils ont une existence indépendante des individus ; l'activité de l'individu y est déterminée ou modifiée par la collaboration de ses associés ; il faut donc se garder de les expliquer comme s'ils étaient le résultat de raisonnements individuels. Or les manifestations religieuses lui paraissent présenter au plus haut degré un des signes caractéristiques du fait social : le caractère obligatoire, la possession d'une autorité contraignante. Cette autorité ne peut leur venir de l'individu. Si donc on écarte les explications théologiques, elle ne peut dériver que de la société. Toute société a dû commencer par un état embryonnaire où les fonctions ne sont pas encore différenciées et où l'individu avait la conscience de faire partie d'un groupe, « d'être plusieurs », alors même qu'il n'avait pas acquis la conscience de sa personnalité. Tandis que la différenciation s'établit par l'émancipation progressive de certaines sphères où l'homme se conduit d'après les suggestions de l'expérience, la religion continue à superposer aux choses qu'elle englobe un surcroît qui est une manière de les voir.

Les manifestations de la religion sont toutes dominées par la domination du sacré, Le domaine du sacré n'est pas un monde irrationnel, invisible, irréel, inconséquent, ni un monde de pures formes ou de pures images. C'est un monde de pouvoirs auxquels, en vertu d'une loi bien connue, l'imagination du primitif assigne une existence indépendante et substantielle ; dès qu'il sait les distinguer par abstraction, il en fait des âmes, des esprits et même des dieux, qui prennent la forme qu'ils peuvent. Cependant le sacré est aussi un milieu où l'on entre et d'où l'on sort en vertu de certains rites ; c'est enfin l'idée d'une qualité d'où résulte une force effective : « Derrière

les barrières du sacré s'abrite le monde des mythes, des esprits, des pouvoirs et des toutes-puissances métaphysiques, objets de croyances ». Il apparaît sous un double aspect suivant qu'on le considère dans la religion ou dans la magie. Mais en réalité, le [197] sacré n'est qu'une forme du social avec lequel il se confondait à l'origine¹⁰.

Des esprits chagrins ont reproché à M. Hubert d'avoir fait passer sous le pavillon d'un Manuel destiné par son auteur à des exposés exclusivement historiques, une thèse interprétative qui appartient à une autre branche de la science des Religions. Cependant il n'a fait qu'user de ses privilèges de traducteur et le seul qui aurait pu réclamer, c'est l'éminent auteur ainsi préfacé. Or je ne pense pas que M. Chantepie de la Saussaye ait trouvé à y redire, quelles que puissent être sur le fonds ses idées personnelles.

II

Il manquait néanmoins un ouvrage spécial qui présente méthodiquement dans une vue d'ensemble les conceptions de la nouvelle école relativement à la nature et à l'origine de la religion. C'est cette lacune que vient de combler M. Durkheim, en publiant dans la Bibliothèque de Philosophie contemporaine un volume de 647 pages, intitulé *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹¹. Comme l'indique le sous-titre : *Le système totémique en Australie*, il s'y appuie sur les religions les plus élémentaires et en particulier sur celle des Australiens. M. Marcel Mauss avait déjà choisi cette dernière pour y puiser les matériaux de son étude sur l'évolution de la prière^[12], en faisant valoir qu'aucune société actuellement observable ne présente à un égal degré les signes incontestés d'une organisation primitive et élémentaire. Dans l'ouvrage de M. Durkheim, on peut distinguer trois parties qui se rattachent aux trois subdivisions essentielles de la science des Religions : 1° un tableau descriptif du totémisme australien, qu'il étudie d'après les travaux de première main publiés par des observateurs consciencieux tels que MM. Spencer et Gillen, Howitt, Grey, Strehlow, Brough Smyth, etc. ; 2° une tentative pour tirer du rapprochement de ces croyances entre elles et [198] avec celles d'autres peuplades appartenant au même type social dans d'autres régions du monde, des éclaircissements sur les formes rudimentaires de la religion dans les temps préhistoriques ; 3° un exposé synthétique du rôle qu'il convient d'assigner à la religion parmi les facteurs de l'évolution sociale. — Il convient toutefois de faire observer que dans le plan de l'ouvrage, cet ordre est en quelque sorte renversé. L'auteur commence par établir les principes de la sociologie religieuse qu'il professe depuis plus de vingt-cinq ans, c'est-à-dire la thèse que « la vie religieuse est la forme éminente et comme une expression raccourcie de la société entière »^[13] et que la Religion a engendré ce qu'il y a d'essentiel dans la société parce que [«] l'idée de Religion est l'âme de la Religion »^[14]. Or il y a un quart de siècle, c'est à peine si le totémisme australien commençait à être connu en Europe. Il est vrai que, s'il y trouve la confirmation de ses propositions, il pourra se féliciter d'une rencontre qui acquiert presque la valeur d'un contrôle expérimental. Mais la critique impartiale a un devoir d'autant plus strict de rechercher si, comme il arrive trop souvent, le philosophe n'a pas ajouté inconsciemment aux faits, pour employer l'expression de M. Henri Hubert, « un surcroît qui est une manière de les voir ». D'autre part, même si la confirmation laisse à désirer, les conclusions théoriques de l'auteur sur la nature et l'origine de la religion n'en garderont pas moins la valeur qu'elles pouvaient avoir auparavant.

La forme générale de l'organisation totémique est suffisamment connue. La tribu s'y divise en clans (omettant la subdivision intermédiaire en *phratries* où M. Durkheim voit d'anciens clans ultérieurement démembrés). Ces clans, qui se fondent, suivant les tribus, sur le lien soit de la filiation utérine, soit de la filiation masculine, sont caractérisés chacun par l'adoption d'un emblème, généralement un animal, quelquefois une plante, exceptionnellement un objet ou un phénomène. C'est le *totem*, avec lequel ils s'imaginent avoir un lien de parenté comportant des

obligations à la fois religieuses et sociales. Chaque clan constitue ainsi une sorte de famille agrandie, [199] indépendante des groupements territoriaux — comme si, parmi nous, les individus portant le même nom patronymique constituaient autant de clans dans la société générale, ou encore les membres de la noblesse européenne qui possèdent le même emblème dans leurs armoiries, à quelque nation qu'ils appartiennent.

Toutefois, au cours des dernières années, il s'est introduit un certain flottement dans la définition du totémisme. Ainsi que le faisait récemment observer M. van Gennep¹⁵, on a cessé de regarder comme caractéristiques du totémisme tour à tour les tabous élémentaires, la règle d'exogamie, l'hérédité du totem, les rites d'initiation, la communion sous l'espèce du totem, la protection que celui-ci accorde au clan, voire, à la suite de M. Frazer dans sa dernière manière, la portée religieuse du totémisme lui-même¹⁶. Il est évident que cette réduction progressive du type est due à la multiplication des traits qu'on a voulu lui assigner, en généralisant des faits locaux et peut-être incidentels. Ce n'est pourtant pas une raison de n'y voir, comme on l'a soutenu, que des cas particuliers de zoolâtrie et de dendrolâtrie ; nous devons y reconnaître, en tout état de cause, un groupe de phénomènes qui réclame une place à part et une explication spéciale.

M. Durkheim proclame très secondaire la question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu dans le passé ; à plus forte raison s'il a été ou non universel. Ce qui ne l'empêche pas de faire valoir que si lui-même a choisi comme critérium la religion des Australiens, c'est parce qu'elle lui semble la plus apte à faire comprendre la nature religieuse de l'homme « c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité »^[17]. Il estime que le totémisme australien présente [200] la forme de religion la plus primitive qu'on puisse atteindre et cela pour deux raisons : 1° elle peut s'expliquer sans qu'on fasse intervenir d'éléments empruntés à aucune autre ; 2° elle se rencontre dans une société dont l'organisation n'est dépassée en simplicité par aucune autre.

Nous pouvons différer d'opinion sur le degré de simplicité qu'offrent la société et la religion des Australiens ; mais il est indéniable qu'elles sont toutes deux extrêmement rudimentaires et qu'elles présentent une originalité qui a été une bonne fortune pour l'ethnologie, témoin l'encre qu'elles ont déjà fait couler, non sans profit pour notre connaissance de l'homme. On y rencontre encore dans leur plein développement les institutions totémiques dont on ne retrouve plus que des survivances en Océanie, en Afrique et en Amérique. Il est cependant à noter que même en Australie, on trouve, parmi les objets de vénération dans le clan, à côté du totem, certains personnages mythiques, regardés comme ancêtres, héros civilisateurs, voire formateurs de l'univers. Leur culte se célèbre dans les localités où ils sont censés avoir accompli leurs exploits et, à l'instar des totems, ils sont incarnés dans de véritables fétiches en pierre ou en bois, les *churingas*. Chez quelques tribus, on a même observé la croyance à une sorte d'Être suprême, immortel, sans antécédents, qui garde les coutumes tribales et préside aux initiations.

Un trait du totémisme sur lequel insiste M. Durkheim, c'est qu'il comporte une certaine conception de l'univers. Toutes choses sont réparties entre les différents clans, comme faisant partie de l'une ou l'autre famille totémique. De cette classification intégrale il n'y a pas loin à l'idée d'un grand corps dont chacun se reconnaît un membre solidaire. La répartition a dû se faire suivant les règles ordinaires de l'association des images ; mais l'important, c'est que tous les membres du clan se sentent unis par un même principe qui s'incarne dans le totem. Tout ce qui est rangé dans un même clan, hommes, animaux, plantes, objets inanimés sont des simples modalités de l'être totémique (p. 213)^[18]. « Le totem n'est que la forme [201] matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette énergie diffuse qui est seule l'objet véritable du culte » (p. 270)^[19].

Les rites qui correspondent à ces croyances sont surtout destinés « à susciter, entretenir ou refaire certains états moraux du groupe »^[20]. Ce sont d'abord des *tabous* ou interdictions (par ex. :

l'exogamie et la défense de manger le totem en temps ordinaire), dont la violation entraîne des sanctions à la fois matérielles et morales ; ensuite des cérémonies positives : rites sacrificiaux qui ont pour but de provoquer la multiplication de l'espèce totémique, le retour de la bonne saison, la chute des pluies, etc. ; rites commémoratifs où l'on reproduit dans de véritables représentations dramatiques les hauts faits légendaires des grands Ancêtres ; rites mimétiques où l'on imite les cris, les attitudes, les gestes de l'animal dont on veut assurer la reproduction ; rites piaculaires, parmi lesquels l'auteur range les manifestations de deuil à la mort d'un parent et en général toutes les cérémonies qui ont pour but de faire face à une calamité ou de la déplorer ; enfin rites d'initiation auxquels doivent se soumettre les jeunes gens.

Je ne puis reproduire ici le détail d'une description qui remplit la principale partie du volume de M. Durkheim ; je dois me borner à rencontrer les conclusions qu'il en dégage. Le totémisme australien ne lui paraît pas seulement une religion essentiellement sociale ; il croit encore pouvoir la surprendre à sa naissance et c'est là sans contredit le point le plus intéressant de son exposé.

Il nous montre la société australienne passant alternativement par deux phases opposées. Tantôt la population est dispersée par petits groupes qu'absorbe la préoccupation de se procurer des moyens de subsistance. Tantôt elle se condense dans des lieux déterminés pour y tenir des sortes d'assises à la fois sociales et religieuses. De cette concentration se dégage une électricité morale qui porte les individus à un degré extraordinaire d'exaltation. Une importance extraordinaire est alors attachée aux liens sociaux. Il surgit « tout un monde d'idées, [...] [202] d'images, qui, une fois nées, obéissent à des lois qui lui sont propres²¹ ». Ainsi a dû s'affirmer la notion du divin qui n'est qu'une autre face de l'unité sociale. En effet, la société, même la plus rudimentaire, n'est-elle point à ses membres « ce qu'un dieu est à ses fidèles »^[22] ? Il y manque peut-être l'élément du mystère ; mais l'auteur estime que celui-ci n'est pas nécessaire à l'enfement du sentiment religieux. C'est donc de cette effervescence occasionnée par le simple fait d'un rassemblement social qu'est sortie l'idée du sacré²³. — Mais pourquoi le sacré a-t-il été pensé sous la forme du totem ?

Sans doute si l'homme avait compris la vraie nature de cette puissance morale à laquelle il se sentait contraint de rendre hommage, la mythologie ne serait pas née. Mais, fait observer l'auteur, l'action sociale emploie, en se manifestant chez les individus, des mécanismes psychiques trop complexes pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire de découvrir d'où elle vient. Elle devra donc être représentée sous forme sensible et cette forme sera naturellement l'être ou l'objet qui aura donné le nom au clan et qui lui sert d'emblème. C'est une loi bien connue que les sentiments éveillés en nous par une chose se communiquent au symbole qui les représente. Cependant les individus, comme ils font partie du clan, constatent en leur personne l'existence de la même force qui anime l'ensemble ; ils comprennent donc qu'il y a en eux un principe comparable à celui du totem, bien que ce dernier leur paraisse le réaliser plus éminemment.

Là d'ailleurs ne s'arrête pas son action. Le totem est devenu [203] non plus seulement le symbole du clan, mais encore celui d'une force religieuse forcément impersonnelle, pouvant se dédoubler et se diviser à l'infini, tout en restant entière dans chacune de ses manifestations. C'est une sorte d'âme collective qui engendre, en s'individualisant, la notion d'âmes individuelles et celles-ci à leur tour, en se détachant de leur substratum humain, deviennent tantôt des esprits préposés à certains ordres de phénomènes, tantôt des Ancêtres chargés de veiller à la perpétuation du clan. Si dans des sociétés totémiques plus avancées, le soleil, la lune, les étoiles, les âmes des morts, etc., sont devenus un objet de culte, c'est parce qu'ils ont été considérés comme participant à cette force générale (le *mana*, le *wakan*, l'*orenda*), dont tous les principes sacrés ne sont que des modalités. Ainsi s'explique, d'après l'auteur, que les êtres les plus différents par leur apparence

extérieure puissent être tenus pour apparentés, voire pour équivalents et transmutables en dépit de toutes les barrières établies par l'expérience. Une fois admis qu'ils participent à la même essence « le pont était jeté entre les différents règnes »^[24].

Les rites des Australiens n'impliquent pas nécessairement l'existence de puissances surhumaines sous forme personnelle. Les rites négatifs ou d'abstention forcée ont leur justification dans le péril commun d'entrer en contact avec l'élément sacré. Les rites positifs sont des tentatives pour amener les événements dont la production est nécessaire à l'existence de la communauté ; la représentation des légendes héroïques a pour objet d'assurer aux membres la protection des Ancêtres qui incarnent au plus haut degré le principe totémique ; le sacrifice et la manducation du totem dans les circonstances exceptionnelles fournit au clan le moyen de se retremper aux sources de sa vie collective. Même les rites piaculaires représentent moins l'expression d'un devoir individuel qu'un sentiment de réaction morale, imposé par le groupe atteint dans ses intérêts collectifs²⁵.

[204] M. Durkheim admet que le détail de ces faits religieux peut être expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine « le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse »^[26]. Ainsi, à propos de la signification originairement attribuée aux pièces de bois ou aux morceaux de pierre qui portent l'image du totem et sont censés contenir l'âme de quelque Ancêtre, les adeptes d'Herbert Spencer rattacheront cette dernière croyance au culte des ancêtres, comme le font les indigènes eux-mêmes. Pour M. Durkheim, les Australiens ont inventé l'explication après coup ; ils ont vénéré leurs *churingas* non pas parce qu'ils ont cru y découvrir ou y faire descendre un esprit, mais ils y ont supposé l'existence d'un esprit pour justifier leur vénération traditionnelle ; celle-ci s'explique uniquement par la présence du principe totémique dans l'emblème du totem.

Il est assez naturel, dans ces conditions, que l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* commence par débayer le terrain, en cherchant à se débarrasser des théories concurrentes, en particulier de l'animisme et du naturisme, entendant par le premier la vénération des esprits, par le second celle des objets naturels et des forces cosmiques. C'est, je pense, la partie la moins solide et la moins complète de son volume. Dans son exposé du naturisme il s'attache presque exclusivement aux théories de Max Muller, quelque peu démodées aujourd'hui. Parmi les défenseurs de l'animisme, il met en vedette Herbert Spencer, Edward Tylor et Albert Réville, sans distinguer suffisamment entre leurs vues respectives. Il fait notamment d'Albert Réville un partisan de la théorie que le naturisme a pour antécédent le culte des morts, alors que le regretté professeur du Collège de France a précisément soutenu [205] la thèse contraire²⁷. M. Durkheim fait valoir, non sans raison, pour contester le caractère primitif de la nécrolâtrie, que celle-ci est réduite à sa plus simple expression dans les sociétés les plus basses et que le culte des ancêtres atteint tout son développement dans des sociétés avancées comme celles des Chinois, des Latins et des Grecs. Mais ceci ne rencontre que la thèse d'Herbert Spencer et non celle d'Albert Réville ou même de Tylor.

Moins heureuses encore me semblent les objections suivantes : 1° Si les esprits et les dieux étaient invariablement construits à l'image de l'homme, ils devraient rappeler les traits de leur modèle et il n'en est pas ainsi des divinités préposées aux phénomènes de la nature ; 2° l'anthropomorphisme est la marque d'une époque avancée, car à l'origine, les êtres surhumains sont conçus sous une forme animale ou végétale d'où la physionomie humaine ne s'est que lentement dégagée. — On peut répondre que c'est confondre la physionomie avec la personnalité ; l'anthropomorphisme avec l'anthropophysisme : il est vraisemblable que l'homme a prêté sa personnalité aux choses avant de concevoir l'opposition de l'âme et du corps. Il a commencé par leur transférer ses raisonnements, ses sentiments, ses volitions, en leur laissant leur physionomie propre ; c'est seulement plus tard qu'il en sera venu à concevoir sous une forme humaine ces facultés ramenées à l'unité et distinguées de leur enveloppe.

M. Durkheim reproche à l'animisme et au naturisme de ne fournir, le premier, que, des copies de l'homme ; le second, un déploiement de forces physiques et il demande quels sentiments peuvent s'en dégager qui méritent la dénomination de religieux. La religion, dans ces hypothèses, ne lui paraît explicable que comme une hallucination, « une sorte d'aberration constitutionnelle qui a fait prendre à l'homme ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants^[28]... Comment une vaine fantasmagorie [206] aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une façon aussi durable les consciences humaines ? »^[29] Il doute même si, dès lors, le terme de science des Religions peut encore être employé sans impropriété : « Qu'est-ce qu'une science dont le principal objet consiste à faire évanouir l'objet dont elle traite ? »^[30] — Il perd de vue que Spencer lui-même a reconnu à toutes les religions « *a soul of truth* ». Sans doute le fondateur de la philosophie évolutionniste met cette âme de vérité dans la conscience progressive de l'identité entre la force que l'homme perçoit directement en lui-même et la force dont les manifestations lui parviennent à travers le monde extérieur, alors que M. Durkheim la place dans la conscience d'une force impersonnelle qui se retrouve dans chaque objet sacré et qui est simplement une traduction de la pression sociale. Mais dans les hypothèses de l'animisme et du naturisme, aussi bien que dans la théorie néo-sociologique, c'est une notion de force qui se trouve à l'origine de la religion et, dans les deux cas, elle s'affirme avec un caractère incontestable de réalité. Toutes ces écoles admettent également que les sauvages n'ont pu concevoir cette force en termes abstraits, mais qu'ils ont dû se la représenter sous une forme tangible, même généralement vivante.

M. Durkheim va plus loin en reconnaissant que les Australiens d'aujourd'hui professent également le naturisme et l'animisme ; qu'ils croient à des êtres spirituels et vénèrent des ancêtres défunts. Il ajoute même : « Autant qu'on peut en juger d'après les données de l'ethnographie, l'idée d'âme paraît avoir été *contemporaine de l'humanité* et elle semble bien avoir eu *d'emblée ses caractères essentiels*^[31]... Toutes les sociétés australiennes admettent en effet que chaque être humain abrite un être intérieur, *principe de la vie qui l'anime* ; c'est l'âme »^[32] (*Formes élémentaires*, page [3]44).

La concession, il est vrai, est plus apparente que réelle, si l'idée d'âme que l'auteur reconnaît comme contemporaine de l'humanité s'applique simplement à une émanation individualisée de la force sociale. Mais il paraît résulter de ses termes mêmes qu'il s'agit bien dans l'esprit des Australiens, d'âmes offrant les [207] caractères essentiels de la personnalité, et dès lors, si cette conception est réellement « contemporaine de l'humanité »^[33], n'est-il pas loisible d'en chercher l'origine non pas dans la conscience d'une pression sociale, mais dans une extériorisation de la personnalité ?

Il est très vrai que le sauvage ignore la distinction du naturel et du surnaturel. Mais est-il soutenable qu'il ne se soit jamais préoccupé de l'exceptionnel et de l'insolite parmi les phénomènes qui frappaient ses yeux ? Du jour où il s'est demandé d'où provenaient certains mouvements qu'il ne pouvait attribuer ni à sa propre volonté, ni à celle de ses congénères, la première réponse n'est-ce pas qu'il y avait là l'œuvre d'êtres mystérieux, doués d'une activité analogue et sur quelques points supérieure à la sienne ? Comment ces personnages mythiques ne lui auraient-ils pas inspiré le sentiment d'émoi, mélange d'espérance et de crainte, qui est à la racine du sentiment religieux ? De là à les traiter comme l'expérience lui avait appris à traiter les puissants de son entourage, il n'y avait qu'un pas, et, le pas franchi, le culte était né³⁴.

Cette explication vaut-elle pour tous les phénomènes d'ordre religieux ? Depuis une trentaine d'années, des anthropologues fort connus, MM. Frazer, Hartland, Marett, Preuss, Marillier, Van Gennep, Salomon Reinach, sans oublier les représentants de l'école néo-sociologique, ont développé et précisé la notion du sacré, introduite dans l'hiéologie par Robertson Smith. Leurs conclusions tendent à reconstituer, en arrière de l'animisme, [208] ce que j'appellerai volontiers

un dynamisme surhumain, c'est-à-dire la croyance à un pouvoir impersonnel, le *mana* des Polynésiens, inégalement réparti dans les êtres et les choses, source à la fois de la religion et de la magie. Mais ceci laisse intacte la question de savoir si le primitif a pu se représenter un pouvoir autrement que sous la forme de *quelqu'un* qui peut. M. Durkheim fait valoir que plusieurs religions (il en cite deux : le bouddhisme et le jainisme) se sont passées de l'idée de Dieu et qu'on rencontre jusque dans les religions les plus développées des rites qui ne supposent pas nécessairement une intervention d'êtres personnels (par exemple les interdits dans l'Ancien Testament). Il aurait pu y ajouter les aspirations religieuses de ceux qui de nos jours rejettent l'idée de la personnalité divine et voudraient substituer le Divin à Dieu. Mais ce sont là des étapes plus ou moins avancées de l'évolution religieuse et nous en considérons pour le moment les formes les plus rudimentaires. Il est possible que la désanthropomorphisation de la Divinité (pour emprunter à Herbert Spencer cette expression barbare) soit au terme du développement religieux ; elle n'est certes pas au commencement.

Un sociologue belge qui admet, à l'instar de M. Durkheim, l'autonomie de la science sociale, mais qui ne repousse pas le concours de la psychologie pour faire la part des activités individuelles, M. le professeur Eugène Dupréel, faisait remarquer dans un récent volume de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine (*le Rapport social*, 1912) que c'est précisément parce que le rapport religieux, c'est-à-dire la relation entre le croyant et l'objet de sa croyance, est conçu sur le type du rapport social, qu'il entraîne la personnification de cet objet. « Les sentiments, écrit-il, portés au-delà d'un certain degré d'intensité, prennent d'eux-mêmes la forme des sentiments nés dans les rapports entre semblables »³⁵. Un autre écrivain, qui se rattache également à ce qu'on peut appeler les conceptions sociologiques de la religion, M. R. Marett, écrit de son côté : « En tout cas, nous devons admettre le fait qu'en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi et d'admiration, il a surgi, dans le [209] domaine de la pensée, une puissante incitation à objectiver et même à personnifier le je-ne-sais-quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif, ou, mieux, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation »³⁶. Les deux adeptes de la néo-sociologie dont il me reste à parler, voulant établir le caractère impersonnel du *wakanda*, l'équivalent du *mana* polynésien chez les Sioux de l'Amérique septentrionale, se sont rencontrés pour citer la remarque suivante d'une observatrice américaine, Miss Alice Fletcher — sans voir que c'était la meilleure réfutation de leurs propres conclusions : « Les Indiens regardaient toutes les forces animées et inanimées, tous les phénomènes, comme pénétrés par une vie commune qui était continue et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Le pouvoir mystérieux présent en toutes choses ils l'appelaient *wakanda* et par ce moyen toutes choses étaient unies à l'homme et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une liaison était maintenue entre le visible et l'invisible, les morts et les vivants et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et sa totalité³⁷ ». Le passage que j'ai souligné me dispense de tout commentaire.

Reste à savoir d'où provient la notion de force. Si nous nous en rapportons à la psychologie, elle procède du rapprochement avec le pouvoir qu'a notre volonté d'agir sur les choses. Or ici encore on peut dire que, pour le primitif, volonté, c'est *quelqu'un* qui veut. M. Durkheim à la vérité évite la difficulté en soutenant que l'idée même de force est exclusivement d'origine sociale. Nous en revenons ainsi au postulat que la conscience de la société a précédé chez l'individu la conscience de la personnalité et que le jeu de cette conscience sociale ne peut s'expliquer par le mécanisme de la mentalité [210] individuelle. Si on admet ce point de départ, tout dans sa thèse devient clair, logique, bien déduit et bien conduit. Mais c'est précisément sur ce point que surgissent les objections. J'admettrai volontiers que la conscience sociale et la conscience individuelle se sont développées parallèlement en réagissant l'une sur l'autre, et encore que, pour juger des faits sociaux, il faut appliquer les méthodes et les lois spéciales de la sociologie ; mais non que la société puisse avoir une existence réelle en dehors de ses membres. C'est chez les individus et par

les individus qu'elle manifeste son action ; dès lors il est impossible de faire abstraction de leur activité dans l'élaboration des faits sociaux même les plus caractéristiques. En admettant que la conscience d'une pression sociale a contribué à l'éclosion du sentiment religieux, il restera à faire dans les origines et les développements de la religion la part du raisonnement individuel, car, suivant une remarque fort juste de M. Loisy, un groupe ne saurait se suggérer des croyances dont aucun de ses membres n'aurait eu préalablement l'idée. Il me semble trouver dans ce simple raisonnement une réponse suffisante aux deux propositions, si chères à nos néo-sociologues, l'une, que tout dans la religion est le fruit de l'éducation, de l'imitation ou de la suggestion ; l'autre, que les modifications religieuses se sont toujours produites de groupe à groupe, non d'individu à individu.

III

Pour apprécier un système philosophique ou exégétique, il convient d'en suivre l'évolution non seulement chez ses interprètes les plus autorisés, mais encore chez ceux qui en exagèrent le principe ou en altèrent la portée. Malgré sa jeunesse, la néo-sociologie a déjà ses enfants terribles. Je n'entends pas appliquer cette dénomination à M. Lévy-Bruhl qui est un observateur consciencieux et un sociologue averti, dont la compétence est suffisamment établie dans l'étude des peuples non [211] civilisés. Cependant la conception de notre ancêtre « prélogique et mystique », qu'il a développée dans son récent volume sur *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*^[38], me paraît plutôt compromettante pour l'école à laquelle il se rattache.

À l'en croire, c'est une erreur de prétendre que les représentations collectives, autrement dit les croyances en général, obéissent aux lois de la psychologie, révélées par l'analyse de l'esprit individuel. Il estime que, tout au contraire, c'est l'étude de ces représentations collectives et de leurs liaisons chez les primitifs qui pourra jeter quelque lumière sur la genèse de la raison individuelle, des catégories qu'elle emploie et des principes logiques auxquels elle obéit. Il rejette donc toute prétention d'expliquer la formation des croyances, des rites, des institutions en prêtant à leurs initiateurs les raisonnements inspirés par la logique qui préside à nos propres opérations mentales. « Rien de plus hasardeux, conclut-il, que ce postulat qui ne se vérifie pas cinq fois sur cent ». Le fait qui lui paraît originaire et fondamental, c'est que les représentations collectives, presque exclusivement dominantes chez le primitif, sont indifférentes à la contradiction des termes et imperméables aux leçons de l'expérience. Ce qui s'y révèle avant tout, c'est ce qu'il appelle « la loi de participation », c'est-à-dire la croyance que les êtres ou les objets liés dans une même représentation mentale participent les uns des autres, au point qu'ils peuvent être « chacun lui-même et autre chose encore », qu'ils peuvent se trouver chacun dans plusieurs endroits à la fois et passer l'un dans l'autre par des voies dont ne rendent compte ni l'association des idées, ni même une application naïve du principe de causalité. C'est seulement à la longue et par degrés que les sociétés deviendraient sensibles à la loi de contradiction et accessibles à l'expérience, « sans que jamais la mentalité logique puisse prétendre à remplacer entièrement la mentalité prélogique ».

L'humanité aurait-elle donc débuté par un état à peu près absolu d'incohérence et d'hallucination ? M. Lévy-Bruhl admet que « considéré comme individu, en tant qu'il agit indépendamment, [212] si c'est possible, de ces représentations, le primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendons ». C'est donc simplement une question de plus ou de moins et il devient dès lors difficile d'asseoir toute une théorie de l'évolution religieuse sur une opposition absolue entre notre esprit plus ou moins logique et l'esprit prétendument prélogique du primitif. M. Durkheim s'est d'ailleurs chargé de nous montrer lui-même ce que cette théorie a d'exagéré. Il a compris, en effet, combien elle rendait difficile de combler l'hiatus entre la mentalité du primitif et celle du civilisé : « Il s'en faut, dit-il, que cette

mentalité (des primitifs) soit sans rapports avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique. Les explications de la science contemporaine sont assurées d'être plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive. Aujourd'hui, comme autrefois, expliquer c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres^[39]... Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés » (p. 341-342)^[40]. Toute cette page serait à citer.

Il faut remarquer d'ailleurs que, quand une contradiction nous apparaît entre deux idées d'un non civilisé, il y a lieu d'examiner si cette contradiction n'existe pas exclusivement dans la façon dont nous les interprétons. C'est ce que faisait récemment ressortir par des exemples frappants un collaborateur de l'*Hibbert Journal*, M. W. H. Rivers, à propos des conceptions de la mort chez les sauvages⁴¹. Ceux-ci ne sont pas forcément des incohérents, alors même que leurs classifications sont différentes des nôtres. Or ce sont ces modes primitifs de classement qu'il importe de reconstituer tout d'abord, comme l'ont très bien senti M. Durkheim et quelques-uns de ses [213] collaborateurs⁴². La thèse de M. Lévy-Bruhl tend à décourager les recherches de ce genre et c'est pourquoi M. Rivers va jusqu'à la qualifier de rétrograde.

Que doit donc penser l'anthropologue anglais du volume de son compatriote, M. Georges Chatterton Hill ? Celui-ci avait déjà publié, au commencement de 1912, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sur « l'Étude sociologique des Religions », un article qui avait suscité dans la même livraison deux critiques serrées, l'une de M. Marcel Hébert, l'autre de M. Alfred Loisy^[43]. Cependant, à part quelques phases [sic] de portée douteuse, il s'était borné à exposer les idées fondamentales de la néo-sociologie. J'étais même disposé à le prendre pour un positiviste de la nuance extrême, en présence de son assertion que la religion est par essence irrationnelle. Mais les extrêmes se touchent et l'ouvrage qu'il vient de publier sur *The Sociological Value of Christianity* (vol. de 285 pages, London, Black, 1912)^[44] nous montre ses idées sous un tout autre jour.

De même que M. Durkheim, il fait de la société un être mystique qui pense, veut et agit spontanément, qui a ses fins en lui-même et qui les poursuit indépendamment des interventions individuelles. Mais, alors que M. Durkheim insiste sur la réalité et par suite la rationalité de l'objet poursuivi par la religion, M. Chatterton Hill pose nettement cette double équation :

I. *Société = Religion = irrationnel ;*

II. *Individu = Rationnel = irréligieux et antisocial.*

Il veut bien que le rationalisme — c'est-à-dire l'appréciation des choses par le jugement individuel — soit l'agent « à l'aide duquel la société économise ses forces en vue de l'adaptation à son milieu ». Mais il estime en même temps que depuis l'origine le rationalisme s'est révélé comme un dissolvant de la solidarité sociale. La Société a alors créé la Religion, pour sauvegarder ses intérêts contre les empiètements de l'individu. La Religion « se subordonne la part de l'individu qui s'est [214] soustraite au contrôle social ». Sa fonction est quadruple : 1° limiter le rationalisme et le maintenir dans les bornes de sa fonction sociale ; 2° établir un équilibre entre l'individualisme et l'intérêt de la société, en introduisant la notion du Devoir ; 3° coordonner l'action de la société avec le fonctionnement de ses différentes subdivisions, classes, professions etc., faute de quoi l'individualisme en fera des instruments de désorganisation ; 4° intégrer les individus de telle façon qu'ils soient prêts à sacrifier leur intérêt et même leur personne pour remplir leurs obligations sociales.

Actuellement, le rationalisme poursuit son œuvre destructrice. L'auteur se livre à une critique assez touffue du libre examen auquel il reproche pêle-mêle les excès de l'individualisme, le développement de la démocratie, l'égalité des droits, l'esprit révolutionnaire des masses,

l'humanitarisme, la campagne contre les procédés de l'état-major dans l'affaire Dreyfus, les « brigandages » des gouvernements français et portugais dans leur traitement de la propriété ecclésiastique, la propagande antipatriotique de la C. G. T., la grève des postiers et la révolte des instituteurs ! Les nations voisines ne sont pas mieux loties : encore quelques années de ce régime et c'est toute notre société occidentale qui sombrera dans l'anarchie. Tout ceci, c'est la faute à Voltaire à Luther, à Calvin et... à Kant. Ne se sont-ils pas avisés, en effet, de substituer l'autorité du jugement individuel à celle de la société incarnée dans l'Église !

Il lui paraît donc indispensable non seulement de limiter, mais encore de compléter le rationalisme par des « principes suprarationnels ». Dans la société occidentale, ces principes ne peuvent être fournis que par le christianisme : celui-ci restreint l'égoïsme par l'idée du devoir avec laquelle il réconcilie l'intérêt des individus en leur faisant espérer des rémunérations posthumes, en même temps qu'il exhibe un idéal susceptible de faire accepter la souffrance, donner un but à la vie et justifier la soumission au principe d'autorité. Mais quelle forme de christianisme ? Le protestantisme est, avec l'humanitarisme et la démocratie, une des bêtes noires de l'auteur [215] qui l'accuse de ne répondre ni aux besoins de la société, ni à ceux de l'individu, de détruire la notion du Devoir et de conduire à l'abolition du lien social. « Les orgies de Jean de Leyde n'étaient qu'une conséquence logique de la doctrine protestante ». Reste l'Église Romaine que l'auteur proclame seule capable d'assurer l'intégration des individus dans la société, parce qu'elle déclare tenir de Dieu même toute son autorité. Il lui semble possible que la société occidentale ne se rallie pas à certains dogmes ; mais si elle veut survivre, il faudra qu'elle se fonde « sur les traditions fondamentales de politique sociale, dues au génie de l'Église catholique. *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt* ». — C'est sur cette citation que se termine le corps de l'ouvrage, comme il convient à une œuvre plus apologétique que scientifique.

L'auteur prévoit et déplore qu'on l'accusera de partialité. Peut-il en être surpris ? Dur pour le protestantisme, acharné contre le rationalisme, féroce à l'égard de la démocratie, décochant à la bourgeoisie contemporaine de sévères vérités qu'il gâte néanmoins par ses exagérations de langage, il couvre d'un généreux silence les excès de la féodalité, de la noblesse, de la monarchie absolue. Il dénonce comme « aveuglés par la haine » ceux qui se permettent d'attribuer à l'Église quelque responsabilité dans les cruautés du duc d'Albe et le massacre de la Saint-Barthélemy. Il ne prononce même pas le nom de l'Inquisition. Et pourtant quelle institution se montra plus énergique pour limiter le libre examen au nom de la religion ? Il est vrai que dans un autre passage il donne comme un exemple à suivre « l'énergie naguère déployée par l'Église pour déraciner les hérésies qui auraient entraîné sa chute ».

Quand il affirme que la valeur des religions se mesure à l'efficacité de leur action sociale, aucun sociologue ne le contredira. Mais on ne doit pas pousser fort loin la lecture pour constater que son critérium d'efficacité, c'est l'intensité de la résistance au libre examen. Le domaine dont il entend réglementer l'accès ne comprend pas seulement les problèmes de la métaphysique, et de la morale, mais encore les questions géologiques, biologiques, [216] psychologiques, surtout exégétiques et historiques, que les religions entendent résoudre d'autorité. — D'ailleurs, même au point de vue de l'éthique, il confond deux attitudes distinctes de l'intelligence : la négation de l'obligation morale et la liberté de tout discuter. Sans doute l'exercice de cette liberté a conduit certains esprits à rejeter la notion du devoir. Mais on peut répondre que le défi a été vigoureusement relevé, de tout temps, par la grande majorité des penseurs qui, eux aussi, font appel à la raison pour établir le caractère obligatoire du devoir et les nécessités de l'intégration sociale. Le remède n'est donc pas dans une immolation volontaire de la raison se sacrifiant à des considérations sociales, encore moins dans la recherche d'une autorité capable de lui mettre un bâillon ; il est dans la raison reconnaissant ses limites au seuil de l'absolu et peut-être sa propre insuffisance à résoudre seule certains problèmes où elle a tout avantage à escompter le concours

du sentiment. Sur ce terrain la religion conserve une fonction importante à remplir et elle peut s'y rencontrer avec la raison, sans que celle-ci ait rien à abdiquer de ses droits.

Cependant M. Chatterton Hill, après avoir ainsi réduit le jugement individuel à la portion congrue, ne se fait pas faute de recourir lui-même à l'emploi de la critique historique pour essayer de démontrer que les Évangiles contenaient en germe toutes les institutions ultérieures de l'Église ; que la prédication de Jésus visait la société et non pas les individus ; que, si le fondateur du christianisme a prêché la fraternité, il a réprouvé l'égalité, découragé l'humanitarisme, justifié la guerre et ordonné l'élimination des faibles. On ne peut s'empêcher de sourire quand on assiste aux efforts de l'auteur pour établir entre l'égalité et la fraternité, l'humanitarisme et l'esprit évangélique, la démocratie et la religion, non pas des nuances que nul ne conteste, mais une opposition fondamentale et absolue. Voici un exemple de ses argumentations : « L'idée de devoir étant un corollaire de l'idée de fraternité est incompatible avec l'humanitarisme. En effet, elle implique la responsabilité de l'individu à la fois devant la loi morale et devant la [217] loi sociale (positive ?). Mais quelle est l'essence du devoir ? Se conformer en tous points aux intérêts de la collectivité. Or la conservation d'éléments inférieurs ou inutiles est contraire à ces intérêts... Jésus n'a pas hésité à menacer du feu ceux qui résistaient à ses enseignements et cependant la société serait empêchée d'exécuter de la même façon (?) ceux qui seraient indignes d'exister comme membres de la collectivité... Combien différentes de tout le verbiage humanitaire ces paroles de Jésus : « A chacun qui possède il sera donné, et il en aura encore plus, mais à celui qui ne possède rien, cela même qu'il possède lui sera ôté ». (*Math.* XXV, 29). Par ces paroles Jésus a énoncé une doctrine conforme aux intérêts de la société ».

C'est peut-être là une étrange exégèse ; mais, bonne ou mauvaise, plutôt mauvaise que bonne, c'est toujours de l'exégèse et une exégèse où l'auteur risque fort de se trouver en désaccord avec les interprétations orthodoxes. Sur d'autres points encore, ses opinions sentent le fagot, par exemple, quand il écrit que la vérité théologique est toujours relative, que la religion chrétienne poursuit exclusivement des fins sociales et que si elle s'occupe de l'individu, c'est « par ricochet » ; que le catholicisme est seulement vrai pour notre société occidentale ; que l'infailibilité du pape est très contestable au point de vue théologique « bien qu'elle soit pleinement justifiée au point de vue sociologique ». — Je suis convaincu que son livre n'en sera pas moins accueilli avec faveur dans certains milieux où, en raison même de son hétérodoxie, on ne manquera pas d'invoquer ses opinions anti-rationalistes, comme les aveux significatifs d'un sociologue, d'un savant, voire d'un libre-penseur !

Peut-être même ce plaidoyer arrivera-t-il à son heure, alors qu'une fraction des classes conservatrices éprouve le besoin de justifier son ralliement aux organisations religieuses qui lui offrent le repos et la sécurité en échange d'une adhésion plus ou moins sincère. Et pourtant, par une dernière inconséquence dont il ne paraît pas s'être rendu compte, M. Chatterton Hill, qui a eu des paroles si sévères pour la bourgeoisie voltairienne des deux derniers siècles, n'est pas moins dur pour ces convertis [218] de la dernière heure qui cherchent dans la religion une société d'assurance contre les risques de la révolution : « Si la bourgeoisie, écrit-il, espère jeter de la poudre aux yeux de la plèbe par un pharisaïsme aussi méprisable, une mascarade aussi pitoyable, elle commet une misérable erreur. Personne, en dehors d'une maison de fous, n'est susceptible de se laisser prendre aux effusions chrétiennes d'une société bourgeoise à l'agonie qui cherche à ajourner l'inévitable débâcle en appelant à son aide le Maître dont elle a longtemps dédaigné et méprisé l'enseignement ». — Or lui-même que conseille-t-il pourtant, sinon de se rallier à cette même forme de religion, non point à raison de la valeur intrinsèque de ses dogmes, mais parce qu'elle représente la meilleure force de conservation et de défense sociale : « Dans le grand conflit qui se prépare, écrit-il quelques pages plus loin, entre la civilisation et le socialisme,

on trouvera que le plus sûr instrument de défense sociale, la force la plus efficace, c'est le christianisme ».

On ne peut rendre la néo-sociologie responsable de cette scolastique paradoxale. Cependant, jusqu'à quel point l'auteur de *The Sociological Value of Christianity* ne pourrait-il arguer qu'il se contente d'appliquer au présent les principes que M. Durkheim projette dans le passé ? Si l'intérêt social doit tout primer et si la religion est la meilleure représentation de cet intérêt, n'est-il pas désirable qu'elle ait le dernier mot dans ses conflits avec le jugement individuel ? M. Durkheim, à la vérité, semble avoir prévu cette conclusion, lorsqu'il prenait la précaution d'écrire dans la Préface du second volume de l'*Année sociologique* : « L'importance que nous attribuons ainsi à la société religieuse n'implique nullement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En ce sens la conclusion contraire serait plus fondée »^[45]. Et dans la Préface de ses *Règles de la méthode sociologique*, il déclare préférer pour sa doctrine la dénomination de « rationaliste » à celle de « positiviste », ajoutant qu'il espérait voir son entreprise accueillie sans inquiétude et même avec sympathie « par tous ceux qui, tout en se séparant de nous [219] sur certains points, partagent notre foi dans l'avenir de la raison »^[46].

IV

Un critique peu bienveillant a dit de la néo-sociologie qu'elle représentait la théologie de la nouvelle Sorbonne. Je ne sais pas que la nouvelle Sorbonne ait une théologie et c'est même à mes yeux un progrès sur l'ancienne. Mais il n'en est pas moins vrai que jusqu'ici la doctrine de M. Durkheim a surtout recruté ses adhérents dans les rangs de l'Université. Ses collaborateurs de l'*Année sociologique*, actuellement au nombre de 27, appartiennent presque tous à l'enseignement supérieur officiel. M. Durkheim lui-même occupe la chaire de sociologie à la Faculté des Lettres de Paris et celle de pédagogie à l'École normale supérieure. M. Meillet enseigne la linguistique au Collège de France ; M. Bouglé, l'économie sociale à la Sorbonne. MM. Mauss, Hubert, Simiand et Lévy-Brühl sont directeurs d'études à l'École des Hautes Études, M. Fauconnet professe la philosophie sociale à l'Université de Toulouse, MM. Huvelin et Lévy font partie de la Faculté de Droit dans l'Université de Lyon.

Il n'est guère douteux que leurs idées arrivent assez promptement à franchir les limites du monde universitaire, pour peu qu'elles parviennent à se faire mieux connaître, et le récent ouvrage de M. Durkheim ne peut que les y aider. La néo-sociologie répond en effet au mouvement d'opinion qui assigne surtout du prix à l'efficacité sociale des doctrines. Elle concilie deux tendances qui s'affirment de plus en plus parmi nos contemporains : d'une part le refus d'admettre comme vrai et même comme possible ce qui contredit notre foi dans la fixité des lois naturelles ; d'autre part le désir de mettre un terme à une anarchie morale qui finirait par compromettre l'avenir de notre civilisation. Elle se déclare indépendante de tout apriorisme philosophique ; elle se refuse même à prendre parti pour [220] le déterminisme plus que pour la liberté ; tout ce qu'elle réclame c'est que le principe de causalité soit appliqué aux phénomènes sociaux ; ce qui est le fondement de toute science sociale. Comme je l'ai fait observer en commençant, elle reprend, mais cette fois sur des bases scientifiques, la tentative d'Auguste Comte pour fonder une religion, où, suivant une expression de M. Durkheim, la Divinité serait la Société « transfigurée et pensée symboliquement »^[47]. En même temps elle apporte un concours précieux à la doctrine de l'évolution, en ce qu'elle place aux origines de l'humanité, comme source de tous les développements ultérieurs, le fait social, c'est-à-dire un phénomène qui se rencontre déjà chez les animaux grégaires. Elle a des solutions fermes pour tous les problèmes, alors que les autres écoles, en dehors des orthodoxies, maintiennent souvent dans leurs solutions, ce que M. Hubert appelle « un coefficient de doute » — ; bien que les esprits moins séduits par les mirages d'unité peuvent se demander si les anthropologues ne sont pas plus

prudents et plus prêts de la vérité quand, placés entre plusieurs explications plausibles, ils choisissent sans parti pris celle qui leur paraît le mieux rendre compte des faits, en laissant la porte ouverte aux modifications amenées par des observations nouvelles. — Enfin il n'est pas jusqu'à sa légère dose de mysticisme sociologique qui ne soit un attrait pour bien des esprits disposés à regarder la société comme un organisme supérieur et autonome.

S'en suit-il que l'avenir appartienne à son système d'explication religieuse ? Il lui arrivera sans doute ce qui est arrivé ses devancières dans l'histoire de l'hiéologie. Comme le fait observer à ce propos M. Hubert dans son Introduction au *Manuel* de M. Chantepie, « il n'y a pas en réalité, parmi les théories en vogue, de système qui soit tombé tout à fait. Elles contiennent toujours quelques parcelles de la vérité totale et leur auteur n'ont péché que par excès de généralisation »^[48]. Il serait présomptueux de prétendre déterminer dès maintenant tout ce que les vues de M. Durkheim et de ses disciples renferment de durable. Néanmoins, ce qui est incontestable et mérite de [221] rester, c'est l'affirmation que dès l'origine et surtout à l'origine l'influence sociale a dû colorer, orienter, coordonner les croyances des individus ; c'est qu'il faut toujours prendre cette influence en considération, si on veut expliquer le cours de l'évolution religieuse ; c'est aussi que dans l'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, il faut tenir compte non seulement de leurs formes, mais encore de leur fonction et de leurs rapports avec le milieu social ; c'est enfin l'idée féconde que les faits sociaux — et par conséquent les faits religieux, lorsqu'ils relèvent de la sociologie, — doivent être traités sociologiquement, sous réserve d'y appliquer également d'autres méthodes, quand ils rentrent par un côté quelconque dans le domaine d'autres sciences.

BIBLIOGRAPHIE

Chantepie de la Saussaye (Pierre-Daniël), *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, liii-712p.

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

Chatterton-Hill (Georges), *The Sociological Value of Christianity*, London, Adam and Charles Black, 1912, xxii-285p.

Dupréel (Eugène), *Le Rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, iv-304p.

Durkheim (Émile), *De la division du travail social*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Félix Alcan, 1893, ix-471p.

Durkheim (Émile), « Préface », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), 1899, p.i-vi

Durkheim (Émile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28

Durkheim (Émile), *Les règles de la méthode sociologique*, 2^e édition revue et augmentée d'une préface nouvelle, Paris, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1901, xxiv-186p.

- Durkheim (Émile), « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, 5 (1900-1901), Mémoires originaux, 1902, p. 82-121
- Durkheim (Émile), Mauss (Marcel), « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), Mémoire originaux, 1903, p. 1-72
- Durkheim (Émile), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1895, 1901], viii-186p.
- Frazer (James George), *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, Macmillan and Co, 1910, vol. 1, xi-579p.
- Hébert (Marcel), « Note sur l'article de M. Chatterton-Hill », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 3 (3-1), janvier-février 1912, p. 43-52
- Hertz (Robert), « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, 10 (1905-1906), Mémoires originaux, 1907, p. 48-137
- Hubert (Henri), « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p.[v]-xlvi
- Hubert (Henri), Mauss (Marcel), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 29-138
- Hubert (Henri), Mauss (Marcel), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), Mémoires originaux, 1904, p. 1-146
- Huvelin (Paul), « Magie et droit individuel », *L'Année sociologique*, 10 (1905-1906), Mémoires originaux, 1907, p. 1-47
- Lévy-Bruhl (Lucien), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, 461p.
- Loisy (Alfred), « Remarques sur l'article de M. Chatterton-Hill », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 3 (3-1), janvier-février 1912, p. 53-77
- Marett (Robert Ranulph), *The Threshold of Religion*, London, Methuen & Co, 1909, xix-173p.
- Mauss (Marcel), avec la collaboration d'Henri Beuchat, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 9 (1904-1905), Mémoires originaux, 1906, p. 39-132
- Mauss (Marcel), *La Prière*, I, *Les Origines*, s.l.n.d. [1909], 176 p.
- Réville (Albert), *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, G. Fischbacher, 1881, iii-321p.
- Réville (Albert), *Les religions des peuples non civilisés*, tome 2, Paris, Librairie Fischbacher, « Histoire des religions » - 1, 1883, 276p.
- Rivers (William Halse Rivers), « The Primitive Conception of Death », *Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology, and Philosophy*, X (1), 1912, p. 393-407
- Van Gennep (Arnold), *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*, Quatrième série, Paris, Société du « Mercure de France », 1912, 268 p..

Webster (Hutton), *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, New York, The Macmillan Company, 1908, viii-227 p.

NOTES

1. [Émile Durkheim, *De la division du travail social*. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Félix Alcan, 1893, ix-471 p.]
2. [Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1895, viii-186 p. et *id.*, 2^e édition revue et augmentée d'une préface nouvelle, 1901, xxiv-186 p.]
3. *Les Règles de la méthode sociologique*, 6^e éd., Paris, Alcan, p. 135. [Émile Durkheim, « Règles relatives à l'explication des faits sociaux », *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1895, 1901], chap. 5, p. 135]
4. *Id.*, p. 19. [Émile Durkheim, « Qu'est-ce qu'un fait social ? », *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1895, 1901], chap. 1, p. 19]
5. *Année sociologique*, 1897-1898, *Préface*, page IV. [Émile Durkheim, « Préface », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), 1899, p. iv]
6. *Règles de la méthode sociologique*. Préface de la 2^e édition. [Émile Durkheim, « Préface de la seconde édition », *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1901], p. ix.]
7. *Id.*, 6^e éd., p. 178. [Émile Durkheim, « Conclusion », *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1895, 1901], p. 178]
8. *Définition des phénomènes religieux*, par M. Durkheim (1897-1898), article d'une importance capitale pour la connaissance de son système ; — *Essai sur le sacrifice*, par MM. Hubert et Mauss (*id.*) ; — *Sur le totémisme*, par M. Durkheim (1900-1901) ; — *Théorie générale de la magie*, par MM. Hubert et Mauss (1902-1903) ; — *Variations saisonnières des sociétés eskimos*, par M. Mauss (1904-1905) ; — *Représentation collective de la mort*, par R. Hertz (1905-1906) ; — *Magie et droit individuel*, par P. Huvelin (*id.*), etc. [Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28 et « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, 5 (1900-1901), Mémoires originaux, 1902, p. 82-121 ; Henri Hubert et Marcel Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 29-138 et « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 7 (1902-1903), Mémoires originaux, 1904, p. 1-146 ; Robert Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique*, 10 (1905-1906), Mémoires originaux, 1907, p. 48-137 ; Paul Huvelin, « Magie et droit individuel », *L'Année sociologique*, 10 (1905-1906), Mémoires originaux, 1907, p. 1-47 ; Marcel Mauss, avec la collaboration d'Henri Beuchot, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 9 (1904-1905), Mémoires originaux, 1906, p. 39-132]
9. [Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p. [v]-xlvi]
10. *Manuel d'histoire des Religions*, par M. Chantepie de la Saussaye, traduit en français sous la direction de MM. Henri Hubert et Isidore Lévy. Introduction de M. H. Hubert, Paris Colin, 1904, pp. V-XLVIII. [Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset

[sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p.v-xlvi]

11. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique des Australiens*, 1 vol. avec carte hors texte. Paris, Alcan, 1912.

12. [Marcel Mauss, *La Prière*, I, *Les Origines*, s.l.n.d. [1909], 176 p.]

13. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 598-599]

14. [Orig.] « Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion. » Cf. « Conclusion », Durkheim 1912, p. 599]

15. Van Gennep, *Essais d'ethnographie et de linguistique*, 4^e série. Paris, 1912, page 103. [Arnold Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes. Essais d'ethnographie et de linguistique*, Quatrième série, Paris, Société du « Mercure de France », 1912, 268p.]

16. Frazer, *Totemism and Exogamy*. Londres, 1910, p. 101. — M. Frazer estime que le sauvage regarde son totem comme un allié, un parent, un ami, un protecteur, mais non comme un dieu. Le totémiste australien serait simplement sur le chemin de la religion. [James George Frazer, « The Origin of Totemism », *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London, Macmillan and Co, 1910, vol. 1, p. 101]

17. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 2]

18. [« Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 3, p. 219]

19. [Orig.] « Voilà en quoi consiste réellement le totem : il n'est que la forme matérielle sous laquelle est représentée aux imaginations cette substance immatérielle, cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'être hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte. » Cf. « La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 6, p. 270.

20. [Orig.] « [...] les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes » (nous soulignons). Cf. « Introduction », Durkheim 1912, p. 13.

21. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 605.] Il est intéressant de signaler que M. Mauss a fait des observations analogues, en étudiant les variations saisonnières des sociétés esquimos (*Année sociologique*, t. IX). [Marcel Mauss, avec la collaboration d'Henri Beuchat, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 9 (1904-1905), Mémoires originaux, 1906, p. 39-132]

22. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 295]

23. Les faits recueillis par M. H. Webster dans son ouvrage : *Primitive Secret societies* (chap. II), tendraient à établir que le but originare de ces rassemblements était l'initiation des jeunes gens appelés à entrer dans la classe des adultes. Peut-être M. Durkheim aurait-il pu s'étendre davantage sur cette institution des initiations qui remplit un si grand rôle dans l'organisation religieuse et sociale des Australiens. [Hutton Webster, « The Puberty Institution », *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, New York, The Macmillan Company, 1908, chap. II, p. 28-31.]

24. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 338.]

25. Une grande partie de ces cérémonies offre incontestablement un caractère magique, si par là on entend les tentatives pour exercer une contrainte sur la puissance surhumaine, et c'est même ce qui a déterminé M. Frazer dans ses dernières publications, à rejeter le caractère religieux du totémisme. Mais pour M. Durkheim, la différence entre la magie et la religion c'est que celle-ci a pour objet l'intérêt de la communauté, tandis que la première poursuit des buts individuels ; d'où il conclut que ce n'est pas la religion qui est sortie de la magie, mais la magie de la religion.

26. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 5]

27. Alb. Réville, *Prolégomènes*, p. 92 et *Religions des non-civilisés*, t. II, pp. 230-237. [Albert Réville, « Le développement religieux », *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, G. Fischbacher, 1881, p. 92 et « Conclusions », *Les religions des peuples non civilisés*, tome 2, Paris, Librairie Fischbacher, « Histoire des religions » - 1, 1883, 276p.]
28. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. - L'animisme », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 97]
29. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. - L'animisme », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 98]
30. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire. I. - L'animisme », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 99]
31. [« La notion d'âme », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 8, p. 343 (souligné par Goblet d'Alviella)]
32. [« La notion d'âme », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 8, p. 344 (souligné par Goblet d'Alviella)]
33. [« La notion d'âme », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 8, p. 343 (souligné par Goblet d'Alviella)]
34. D'après M. Salomon Reinach qui se rapproche de M. Durkheim, en ce qu'il attribue également à la religion une origine sociale, celle-ci serait sortie des tabous, c'est-à-dire des restrictions imposées par la tradition à l'activité des individus. Le primitif en serait venu à se demander *qui* les avait instituées ou imposées ; la religion aurait été ainsi, au début, un système de scrupules. — M. Reinach me parait faire une part plus large à la psychologie individuelle, puisque c'est une opération intellectuelle, une application du principe de causalité, qu'il place à la source du sentiment religieux. Mais le primitif a dû se poser une question analogue à propos de tous les phénomènes qui frappaient un peu vivement son imagination : la disparition et le retour de la lumière, la foudre, la pluie, etc. Dans un cas comme dans l'autre la réponse n'a pu être que dans la conception d'une personnalité à la fois analogue et supérieure à l'homme.
35. [Eugène Dupréel, « La vie religieuse », *Le Rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, p. 88]
36. R. R. Marett. *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11. [Robert Ranulph Marett, « Pre-animistic Religion », *The Threshold of Religion*, London, Methuen & Co, 1909, p. 11]
37. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, 1 vol. p. 109. — Chatterton Hill dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (janvier-février 1912, p. 26). [Lucien Lévy-Bruhl, « La loi de participation », *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, chap. 2, p. 109 et Georges Chatterton-Hill, « L'étude sociologique des religions », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 3 (3-1), janvier-février 1912, p. 26]
38. [Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, 461p.]
39. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 340-341]
40. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 342]
41. W. H. Rivers, *The primitive conception of Death* dans le *Hibbert Journal* de janvier 1912. [William Halse Rivers Rivers, « The Primitive Conception of Death », *Hibbert Journal. A Quaterly Review of Religion, Theology, and Philosophy*, X (1), 1912, p. 393-407]
42. *De quelques formes primitives de classification* dans le t. VI de l'Année sociologique. [Émile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), Mémoire original, 1903, p. 1-72.]
43. [Georges Chatterton-Hill, « L'étude sociologique des religions », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n.s., 3 (3-1), janvier-février 1912, p. 1-42 ; suivi de Marcel Hébert, « Note sur l'article de

M. Chatterton-Hill », *ibid.*, p. 43-52 et d'Alfred Loisy, « Remarques sur l'article de M. Chatterton-Hill », p. 53-77]

44. [Georges Chatterton-Hill, *The Sociological Value of Christianity*, London, Adam and Charles Black, 1912, xxii-285p.]

45. [Émile Durkheim, « Préface », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), 1899, p.i-vi]

46. [Émile Durkheim, « Préface », *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, F.Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1912 [1895, 1901], p.viii]

47. [Orig.] « Si, comme nous avons essayé de l'établir, le principe sacré n'est autre chose que la société hypostasiée et transfigurée, la vie rituelle doit pouvoir s'interpréter en termes laïcs et sociaux ». Cf. « Le culte positif. I. Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912 : livre 3, chap. 3, p. 495.

48. [Henri Hubert, « Introduction à la traduction française », in Pierre-Daniël Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande [1887-1889], sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, par Paul Bettelheim, P. Bruet, Charles Fosset [sic], Robert Gauthiot, Lucien Lazard, William Marçais et Alexandre Moret, Paris, Librairie Armand Colin, 1904, p. [v]-xlvi]