Les formes élémentaires de la vie religieuse : premières objections et séductions anglophones

The Elementary Forms of Religious Life: first Anglophone objections and seductions

Las formas elementales de la vida religiosa: primeras objeciones y seducciones en inglés

Pierre Lassave

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38907>

DOI : 10.4000/assr.38907

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 11-23

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lassave, « *Les formes élémentaires de la vie religieuse : premières objections et séductions anglophones* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 11 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38907> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38907>

Pierre Lassave

Les formes élémentaires de la vie religieuse

Premières objections et séductions anglophones

Dans le numéro 159 de notre revue qui célébrait en 2012 le centenaire des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, le lecteur a pu prendre connaissance d'un corpus de près de quatre-vingt recensions dont une trentaine rédigées en anglais, notamment après la première traduction de l'œuvre en 1915. Ce corpus, rassemblé par Stéphane Baciocchi et François Théron, réunit notices diverses et lectures critiques parues dans un large spectre de revues tant académiques que « culturelles » sur une période allant de 1912 à 1917¹. Point n'est besoin d'insister sur le long commentaire que le chef d'œuvre fondateur de la socio-anthropologie du religieux a suscité de par le monde jusqu'à nos jours. Il est cependant un fait que dans cette chaîne exégétique peu se sont penchés sur cette première réception de langue anglaise, hormis le commentaire des grandes signatures anthropologiques à propos du totémisme, telles que celles d'Alexander Goldenweiser, d'Andrew Lang ou de Bronislaw Malinowski sur lesquelles on reviendra. Le corpus systématique rassemblé permet ainsi de se faire une idée des objections et des séductions que le livre a suscitées dès sa première traduction dans divers milieux intellectuels avant de devenir le lieu de culte académique que l'on connaît. Mais avant d'aller à la rencontre de cette part moins connue de la réception, rappelons d'abord quelques éléments de contexte, intellectuel et politique, dans lequel s'inscrit ce qui constitue un véritable « pavé dans la mare » des réflexions sur l'origine et la nature du sentiment religieux. Questions alors très actives en Europe et aux États-Unis à l'approche de la Première Guerre mondiale. C'est également là l'occasion de réunir quelques dernières réflexions émises lors du centenaire en question.

1. Corpus accessible à l'adresse suivante : journals.openedition.org/assr/22979. Voir Baciocchi, 2012.

Manifeste du Clan-Totem-Tabou

Le volume imposant de 650 pages vient en fait couronner de nombreuses années d'études personnelles et collectives par le moyen de la revue *L'Année sociologique* et de sa rubrique de « sociologie religieuse » au développement de laquelle Marcel Mauss, Henri Hubert, Henri Beuchat, Paul Fauconnet et bien d'autres collaborateurs ont été mis à contribution. Il est usuel d'associer les travaux de Durkheim sur la religion à la troisième phase de son œuvre. La première étape étant dans ce schéma celle de l'étude de la *Division du travail social* (1893) où il s'agit de déterminer à partir du droit les contenus moraux nécessaires au développement d'une société d'individus; la deuxième, celle de l'étude du *Suicide* (1897) où il s'agit d'appréhender, grâce notamment à la méthode statistique, les conditions d'intériorisation des idéaux collectifs dans la conscience individuelle. Avec l'étude de la vie religieuse à partir de ses formes primitives supposées, il s'agit rien moins que de reconnaître la force impersonnelle à l'origine des représentations du monde et des catégories de l'entendement. On sait que l'intérêt de Durkheim pour l'objet religieux fut précoce dans le déroulement de ses recherches. Dès l'année de parution des *Règles de la méthode sociologique* (1895), il s'employait dans un cours à Bordeaux à expliciter son sentiment de plus en plus net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale, notamment depuis la lecture marquante des travaux de Robertson Smith sur le sacrifice dans la mythologie sémitique. Quelque dix années plus tard, le professeur de la Sorbonne donnera un cours sur les origines de la vie religieuse dans lequel il aborde les principaux thèmes de son futur chef d'œuvre: la définition de l'objet religieux par la séparation du sacré et du profane, la critique des théories animistes et naturalistes en vogue, les relations entre clan, totem et parenté, les rites positifs et négatifs, la matrice religieuse des catégories de pensée, etc. Au tournant du siècle, le chef de file de « l'école sociologique » est présent sur tous les fronts de la question religieuse, que ce soit pour débattre des théories du sacrifice originel, de la séparation entre les Églises et l'État ou des conditions de possibilités d'une science religieuse. La fin des années 1900 voit quelques membres de son groupe de *L'Année sociologique* s'affirmer au sein des cercles académiques: le linguiste Antoine Meillet au Collège de France, le sociologue Célestin Bouglé à la Sorbonne, l'anthropologue Marcel Mauss à la section de Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études et candidat au Collège de France, etc. L'affaire Dreyfus puis le conflit de la laïcisation ont creusé les écarts entre universitaires, le réseau Durkheim campant du côté des forces progressistes attaquées par le conservatisme nationaliste. En ce début de siècle, les passions politiques s'entremêlent avec les réflexions sur l'origine, la nature et l'avenir du sentiment religieux sur fond d'un évolutionnisme général qui fait écho tant au darwinisme qu'à la situation coloniale d'empires qui se partagent les continents en ravalant les populations indigènes au rang inférieur. Outre la montée en régime des chaires d'histoire des religions à l'École pratique des hautes études, citons seulement la parution

fracassante en 1907 de *L'Évolution créatrice*, manifeste de la philosophie spiritualiste de l'élan vital brillamment développée par Henri Bergson au Collège de France; en 1909, l'essai *Orpheus* de Salomon Reinach, historien des religions et ami de Durkheim, où l'auteur à succès peint une vaste fresque des traditions religieuses de par le monde; en 1910, *Les Fonctions mentales des sociétés inférieures* de Lucien Lévy-Bruhl, essai anthropologique marqué par la distinction de deux types de mentalités (primitive et logique); la même année, *Totemism and Exogamy* de James George Frazer, poursuite des analyses de l'anthropologue écossais sur les systèmes de parenté associés aux cultes totémiques; en 1912 enfin, année de la sortie des *Formes*, la parution en parallèle du premier tome de *Der Ursprung der Gottesidee*, vaste enquête historico-ethnologique sur l'origine du divin entreprise à Vienne par le père Wilhelm Schmidt et son réseau de missionnaires ethnologues de la revue *Anthropos*, tel le père Henri Trilles qui publie d'ailleurs la même année *Le totémisme chez les Fang*, monographie sur les pygmées de la forêt congolaise qui veut remettre en cause le schéma évolutionniste convenu des savants coloniaux.

Bien connues sont les attaques de tous bords contre le « Clan-Totem-Tabou » de *L'Année sociologique* durant la gestation collective de la théorie de la religion comme hypostase de la société via les études sur le sacrifice, la prohibition de l'inceste, la magie et les cultes totémiques. Les commentateurs de la première réception des *Formes* durant les années de guerre s'accordent pour dire que la critique fut moins virulente que prévue, en partie du fait de l'autorité intellectuelle acquise par le « clan » à travers ses recensions critiques des thèses animistes, naturistes et vitalistes concurrentes, mais aussi en raison de l'atténuation des joutes intellectuelles avec l'engagement du pays dans le conflit mondial².

Premiers feux

Plusieurs arènes de débats interfèrent alors. D'abord celle relative à la philosophie dont le magistère intellectuel se trouve menacé par la sociologie montante. Contre le tournant positiviste qui imprègne alors les sciences, les courants rationalistes et spiritualistes font valoir la liberté et le génie créateur de la pensée. On a pu voir dans les *Formes* la réplication en vraie grandeur de la réponse que Durkheim donne à Émile Boutroux qui, lors d'une séance de la Société française de philosophie de 1909, estime que le sentiment religieux ne peut être saisi que de l'intérieur des consciences comme ordre de connaissance particulier et distinct de la science: contre ce confinement idéaliste, le sociologue ne craint pas de voir dans la religion une science avant la science, une « science concurrente de la science à mesure que celle-ci s'établissait ». Dans une séance ultérieure de 1913, Dominique Parodi tempore en présentant les

2. Voir notamment Seger, 1957; Lukes, 1973; Pickering, 1975; Fournier, 2007.

Formes comme participant d'une « remonétisation » de la religion en tant que « phénomène universel [...] fondamental dès lors et normal au premier chef ». Les vifs débats de cette séance mettant aux prises Durkheim et les sociétaires (Gustave Belot, Alphonse Darlu, Henri Delacroix, Jules Lachelier, Edouard Le Roy, notamment) ont maintes fois été commentés³. Retenons seulement le tir de barrage des philosophes contre la mystique sociétale de Durkheim qui nie toute évolution créatrice propre aux individus et son monogénisme dogmatique qui fait découler les catégories de pensée d'une improbable origine totémique. Pour les rationalistes, la pensée logique n'est pas qu'un produit social transférable d'un état de développement sociétal à l'autre sans distinction de nature d'avec la pensée religieuse. Bref, la première réception philosophique des *Formes* marque pour le moins l'échec du projet durkheimien de renouvellement de la philosophie par la sociologie.

Les courants modernistes au sein d'un milieu catholique alors en pleine crise d'orientation théologique ajoutent à ce discrédit. On s'écarte là des réactions épidermiques aux relents antisémites et antigermaniques en provenance de Dom Besse ou du père Deploige (Serry, 2004). On a plutôt affaire à des lectures dépassionnées de professeurs de philosophie et d'histoire exerçant leur ministère dans des structures d'enseignement confessionnel comme l'Institut catholique de Paris, et parfois laïques comme le Collège de France. Citons : Paul Bureau, Georges Fonsegrive, Paul Onésime Habert, Lucien Laberthonnière, Antoine Lemonnyer, Alfred Loisy, Thomas Lucien Mainage, Georges Michelet. Les griefs rejoignent ceux de leurs collègues rationalistes sur le positivisme négateur de l'objet, l'anhistorisme de la perspective élémentariste, le sociologisme qui nie l'individu et l'histoire, la réduction du divin au sociétal qui exclut toute révélation extranaturelle (Cuchet, 2012). Tout en accusant le coup de l'ambition et de la puissance de la démonstration durkheimienne, ces critiques rejoignent celles de leurs confrères protestants (Marc Boegner, Henri Bois, Paul Fargues, Gaston Richard, Paul Sabatier). Le commentateur William Pickering fait ainsi remarquer que Paul Sabatier – pasteur et historien, spécialiste de saint François d'Assise et proche des catholiques modernistes – note déjà dans un essai de 1911 sur l'orientation religieuse de la France combien la thèse durkheimienne qui voit dans la divinité « la société transfigurée et pensée symboliquement » se rapproche singulièrement de l'ecclésiologie catholique où l'Église et l'individu ne font finalement qu'un (Pickering, 2008). Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes que ce soit du côté catholique – non moderniste – que sont venues les attaques les plus radicales alors que, comme le fait remarquer Gaston Richard, un collaborateur entré en dissidence, la métaphysique sociale imprègne l'œuvre de son premier maître.

C'est précisément cette dernière appréciation qui rapproche également les missionnaires rassemblés autour du père Schmidt et nombre d'anthropologues dont les thèses animistes et naturistes ont été sévèrement remises en cause par

3. Outre Lukes, 1973, Paoletti, 2012 ; Soulié, 2012 ; voir aussi Durkheim, 1975.

Durkheim. On sait en effet que celui-ci a largement contribué à discréditer les théories qui voient dans le songe des primitifs l'origine des esprits et des divinités vénérés : comment admettre en effet que des systèmes d'idées qui ont traversé le temps et ont soutenu la vie de civilisations entières ne reposent que sur des hallucinations ? Voir également dans les éléments naturels comme le soleil ou la lune l'origine de divinités revient à faire peu de cas de la distinction entre choses profanes et êtres sacrés que l'archéologie ou l'ethnographie fait d'ailleurs porter sur d'humbles végétaux ou animaux plutôt que sur des puissances cosmiques régulières ou terrifiantes. Nous retrouvons là le lien que le groupe totémique entretient avec les espèces grâce auxquelles le clan s'identifie en se différenciant des autres. Là encore les anthropologues anglais tels Andrew Lang peuvent ferrailler avec le chef de l'école française en semant le doute sur la prévalence religieuse du totem que ce dernier s'efforce de justifier en se fondant sur des données ethnographiques approximatives (Béra, 2012). L'idée germinale d'un être suprême antérieur à toute construction totémique, que Durkheim conteste vigoureusement en associant toute élaboration symbolique à son substrat social ou clanique, permet ainsi de réunir contre lui anthropologues et missionnaires qui partagent la même théorie de la dégénérescence religieuse, sorte d'évolutionnisme à l'envers. Au lieu du fameux chemin progressif qui va du naturisme au théisme en passant par les stades successifs de l'animisme, du fétichisme et de l'idolâtrie, les savants du réseau *Anthropos* opposent ainsi le monothéisme primordial des Négrilles du fond des forêts aux fétiches ensorcelés des Bantous dégénérés. Retraçant ce front d'opposants à Durkheim passant par Vienne, Oxford, Edimbourg, Paris ou Columbia, André Mary le relie plus généralement aux griefs philosophiques et idéologiques précédemment évoqués :

La science catholique du XIX^e siècle, en résonance avec la pensée contre-révolutionnaire d'un de Bonald ou de Maistre, s'est constituée en réaction contre l'individualisme philosophique des Lumières et la confiance accordée à la "raison individuelle". Par un renversement de posture qui laisse perplexe, c'est en ce début de XX^e siècle une pensée catholique "moderniste" qui s'élève contre l'emprise de l'évolutionnisme sociologique et collectiviste de la pensée laïque, matérialiste et athée, et son ignorance du rôle de l'individu et des individualités dans l'histoire et surtout dans les sociétés primitives (Mary, 2015 : 216-217).

Mais si les *Formes* s'inscrivent dans le paradigme évolutionniste, elles tendent également à le dépasser en ouvrant la perspective fonctionnaliste par laquelle la religion forme un tout *sui generis* indissociable de son substrat social et historique. Avant même la traduction de l'essai en anglais (1915), le jeune anthropologue Bronislaw Malinowski, alors membre de la London School of Economics, salue l'œuvre en fervent admirateur dans la célèbre revue britannique *Folk-Lore* (1913). Mais comme bien d'autres de ses collègues, il s'interroge cependant sur l'étroitesse de la base empirique australienne sur laquelle s'appuie l'entreprise génétique de Durkheim ; il se demande également si la séparation structurelle entre le sacré et le profane a bien quelque chose

d'universel; il doute enfin de cette effervescence sociale un peu obscure – le *mana* – comme cause première des représentations du monde. Lui fait écho en France le folkloriste Arnold Van Gennep qui ne mâche pas ses mots, en bon savant marginalisé au caractère bien trempé. Dans le *Mercur de France* (1913), il écrit :

Andrew Lang et le Père Schmidt s'étaient fourvoyés dans le guêpier australien; M. Durkheim s'y est précipité à son tour [...]. Un totem est déjà une puissance individualisée: nous sommes loin du stade dit « fétichiste » ou « impersonnaliste » [...]. Je crains que M. Durkheim, quel que soit son souci apparent des faits ethnographiques, ne possède que le sens métaphysique et plus encore le sens scolastique; il accorde la réalité vraie à des concepts et des mots. N'ayant pas le sens de la vie, c'est-à-dire le sens biologique et ethnographique, il fait des phénomènes et des êtres vivants des plantes desséchées scientifiquement, comme dans un herbier (Van Gennep, 1913: 389-391).

C'est sans doute à Alexander Goldenweiser, anthropologue à Columbia, immigrant russe formé par Franz Boas, qu'il revient de dresser la liste des objections d'alors dans l'une des principales revues de la discipline, l'*American Anthropologist*, et ce peu avant la traduction anglaise des *Formes*. Ainsi: 1) la séparation entre profane et sacré n'est pas plus pertinente que celle entre l'ordinaire et l'extraordinaire dans la vie quotidienne; 2) l'effervescence communicative des célébrations de l'*intichiuma* laisse planer le doute sur la cause religieuse plus générale qu'elle serait censée révéler; 3) la formation des catégories de pensée doit autant à l'expérience dite religieuse qu'à l'expérience profane ou technique comme la chasse ou l'échange de biens; 4) les clans sans totem mettent en question l'identification du clan au totem. Ainsi que le résume Pascal Sanchez (2012: 488) tirant le bilan de la première réception anthropologique des *Formes*:

La contribution de Durkheim, bien que suscitant respect et attention, n'y entraîne pas grande adhésion. Pris, comme toute une génération, au piège du totémisme et de la vogue du *Mana* [...], Durkheim aurait produit une œuvre où les hypothèses métaphysiques fleurissent sans preuves empiriques, et se serait enfermé dans des querelles de mots du fait de son goût pour les définitions préliminaires des phénomènes sociaux.

Le commentateur, poussant plus loin l'examen de la longue et intermittente postérité de l'œuvre, au moins jusqu'au coup de grâce de Lévi-Strauss (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962), n'en relève pas moins l'apport durable des *Formes* à la remise en cause de l'orientation évolutionniste et primitiviste de l'anthropologie. Ainsi par exemple la détection par Edward Evans-Pritchard (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937) de la pensée logique et rationnelle au sein même des pratiques magiques et de sorcellerie; soit une analyse qui vient corroborer l'idée durkheimienne de la continuité des procédés de base de la pensée humaine, tels ceux de causalité ou de contradiction, quel que soit leur contexte technico-économique.

Objections et séductions par-delà les mers

C'est donc grâce à un entreprenant étudiant américain, Joseph Sward Swain, de passage à Paris lors du déclenchement de la Grande Guerre, que la première traduction anglophone des *Formes* verra le jour à Londres en 1915. De quoi relancer la carrière mondiale de l'œuvre. D'abord par la poursuite des critiques émanant des anthropologues anglophones engagés dans la controverse totémiste. Les lecteurs férus de *L'Année sociologique* (Sydney Hartland, Robert Marett, Alfred Radcliffe-Brown, Jane Harrison) accompagneront cependant la lecture critique des *Formes* de leurs éloges sur l'ampleur de l'entreprise théorique. Willie Watts Miller, autre commentateur actuel de la postérité des *Formes*, reprend le fil de cette réception favorable outre-Manche malgré les réserves émises sur l'explication génétique des catégories de pensée à partir du seul noyau totémique dont les sources ethnographiques sont de surcroît sujettes à caution (Watts Miller, 2017). Sous réserve d'inventaire, plus que sur le Vieux Continent, la réception anglophone semble avoir mobilisé les revues lettrées. Sans doute du fait du contexte immédiat de guerre au cœur de l'Europe, mais aussi de la curiosité que l'ouvrage suscite au sein de l'intelligentsia anglophone friande d'exotisme religieux.

La sociologie des controverses nous a appris à élargir son périmètre d'observation au-delà de la simple joute entre deux thèses, figures ou écoles opposées, notamment en prenant en compte le rôle des tiers qui par leur participation ou leur désertion influent sur les postures et les cours d'action (Lemieux, 2007). Cette littérature en marge des revues disciplinaires ou scientifiques *stricto sensu* a jusqu'alors était peu prise en compte. Soit ici un corpus spécifique désormais disponible d'une vingtaine de titres qui vont du *The Evening Post* de Melbourne à *The Nation* de New York en passant par *The Westminster Gazette* de Londres ou *The Irish Times* de Dublin⁴. Leur examen confirme dans l'ensemble l'accueil curieux et bienveillant d'une œuvre qui fait honneur à l'esprit français de finesse et de raison, auquel certains opposent les lourdeurs de la pensée germanique, conflit mondial oblige. Rapporter les catégories de l'entendement les plus sophistiquées à une origine totémique dans une brillante démonstration sur la nature sociale des croyances et pratiques religieuses ne manque pas d'attrait. La dizaine de recensions anonymes dans les années 1915-1916 s'accordent pour l'essentiel à saluer le tour de force et à retracer avec plus ou moins de précision le contenu de la démonstration. Nombre d'entre elles cependant se font l'écho des réserves savantes face aux excès d'inférence universelle à partir d'une base ethnographique aussi restreinte que douteuse. Faisant référence à certains travaux en histoire des religions (Edward Caird, *The Evolution of Religion. Gifford Lectures*, 1893 ; Lewis R. Farnell, *The Evolution of Religion. An Anthropological Study*, 1905), ces réserves traduisent l'esprit évolutionniste

4. Liste (Partie II) in Baciocchi, 2012: 26-27.

du moment. Avec un certain *fair-play*, certaines notices se demandent si les formes de vie religieuse situées au-delà du stade totémique ne diffèrent pas en nature des premières par la complexité de leurs configurations historiques. Les *Formes élémentaires* appelleraient dès lors un nouvel essai sur les « formes complexes » que l'histoire lègue au présent.

Les recensions signées, souvent dues aux anthropologues déjà évoqués qui ne craignent pas de s'exprimer par le canal de revues culturelles, confirment un accueil plus large et chaleureux que dans le milieu francophone. Dans *The Westminster Gazette* (1915), le célèbre poète Thomas Stearns Eliot, alors seulement jeune doctorant en philosophie, présente ainsi les *Formes* comme une œuvre majeure appelée à marquer la pensée sur la religion. Dans *The New Stateman* (1915), revue politique et littéraire à Londres, l'helléniste Jane Ellen Harrison, fervente lectrice de Durkheim, retrace le développement de l'essai à multiples tiroirs en mettant en valeur ses qualités de méthode et la clarté de son exposition. Elle souligne notamment le caractère expérimental de la démarche, avec sa définition canonique mais provisoire de la religion centrée sur l'opposition entre sacré et profane. Rapportant les chapitres relatifs aux rites positifs et négatifs à son propre terrain antique, elle confirme que les mystères grecs ne se comprennent qu'en fonction de leur rôle initiatique. Faisant référence à la thèse récemment soutenue de Charles E. Gehrke, elle concède que la genèse durkheimienne des catégories de pensée à partir de l'embryon totémique tient plus de la métaphysique que de l'ethnologie (Gehrke, 1915). Mais après d'autres, l'helléniste ne salue pas moins le pavé dans la mare des théories individualistes et spiritualistes de la religion et loue une œuvre de pensée rationnelle qui contraste avec l'épaisseur du sentimentalisme germanique. Le contexte de la Grande Guerre n'est pas là non plus étranger aux clivages d'idées. Quelques autres recensions émanent de plumes qui se partagent entre l'histoire et la théologie. S'inscrivant dans le cours bienveillant de l'ensemble, ces dernières émettent néanmoins ici et là quelques réserves qui corroborent les critiques anthropologiques déjà mentionnées. Par exemple, dans *The Irish Church Quarterly* (1916), le théologien catholique William Townley Beckerson trouve un peu facile d'établir un parallèle entre le repas totémique sacrificiel et l'eucharistie chrétienne sans tenir compte des médiations historiques qui séparent ces deux pratiques rituelles. Mais dans les très académiques *Annals of the American Academy* (1916), le pasteur et sociologue James Pendleton Lichtenberger voit dans l'essai de Durkheim un classique qui fera date en ce qu'il démontre rigoureusement comment la religion est fondamentalement inscrite dans la socialité humaine.

Variations culturelles en chaîne

De telles considérations sur la portée générale de l'œuvre ne se retrouvent pas en Allemagne, pourtant haut lieu de la *Religionswissenschaft*. La période de guerre n'y a sans doute pas beaucoup aidé de surcroît en différant notamment tout projet de traduction pendant plus d'un demi-siècle (la première ne verra

le jour qu'en 1981). Dans une première exploration de la réception allemande des *Formes*, Michael Löwy fait état d'un « malentendu disciplinaire » étonnant : « Durkheim avait l'ambition de proposer une explication sociologique générale des phénomènes religieux ; la plupart de ses lecteurs allemands semblent considérer son livre comme une monographie sur les rituels de certaines tribus australiennes » (Löwy, 2012 : 61). Ni Weber, ni Troeltsch, ni Simmel, ni Otto, grandes figures de la sociologie naissante des religions, ne semblent ainsi avoir écrit la moindre ligne sur ce qui pour les Anglo-saxons est généralement pris dès l'origine comme une œuvre marquante. Et pourtant, les premières recensions de l'œuvre n'ont pas manqué dans les rangs de l'ethnologie et de l'histoire des religions outre-Rhin, lectures souvent mêlées de perspectives théologiques. Nous avons déjà évoqué le cas du père Schmidt et de son réseau d'ethnologues missionnaires fort critiques à l'encontre du « pantotémisme » durkheimien. De fait, les autres lectures savantes rencontrées ont essentiellement porté sur la systématisation abusive de données ethnographiques mal contrôlées. Parmi diverses contributions (l'historien Kurt Breysig, l'ethnologue Konrad Preuss, le sociologue Alfred Vierkandt, le psychologue Wilhelm Wundt), évoquons seulement celle d'Emil Walter Mayer, théologien et philosophe des religions, dans la *Theologische Literaturzeitung* (1913), revue fondée par l'exégète protestant Adolf Harnack, où au-delà de la seule question totémique, l'auteur tente d'évaluer l'apport nouveau des *Formes* à la *Religionswissenschaft*. Définir ainsi la religion comme système solidaire de croyances et de pratiques tournerait la page des spéculations abstraites sur son sens ultime ; rattacher entre elles les formes que prend ce système en faisant le lien entre les sociétés sans écriture et les civilisations modernes battrait en brèche le primitivisme ambiant ; ériger la religion en noyau mental originaire écornerait sérieusement le laïcisme triomphant de la cité savante. On pourrait adjoindre à cette lecture positive celle d'un « philosophe atypique », Izaak Benrubi, spécialiste de la pensée française, qui de France adresse en 1914 son compte rendu pour la page culturelle de la *Frankfurter Zeitung*, grand quotidien allemand. Le cercle religion-société que le philosophe écossais George Alexander Johnston stigmatisera comme *circulus in probando* (*International Journal of Ethics*, 1916), est à l'inverse ici pris comme base théorique par laquelle le fait religieux se comprend comme source de conduite de vie – *Lebensführung*, terme mis au centre des comparaisons de Weber. Mais une fois de plus la lecture bute sur l'élément totémique australien sur lequel Durkheim risque de projeter ses propres catégories de pensée telles que l'âme, l'esprit ou la divinité.

Il faudrait certes poursuivre l'exploration de la réception en découvrant éventuellement d'autres corpus, tel celui par exemple de la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921) que Salvatore Abbruzzese a analysé pour conclure sur les mêmes difficultés rencontrées ailleurs par les *Formes* pour percer la chape évolutionniste du moment (Abbruzzese, 2012). Aller plus loin encore dans la chaîne des commentaires jusqu'aujourd'hui, avec ses moments d'engouement, d'oubli et de redécouverte, nous éloignerait sans doute du but premier visé par notre étude : examiner les résistances variables qu'une théorie

fondatrice rencontre dans ses premières années de vie, après d'ailleurs tout un temps de gestation ayant suscité des controverses plus ou moins larvées autour de la question totémique. Du jeu d'épreuves internationales rencontré, notons seulement quelques spécificités politico-culturelles d'un pays à l'autre. Incontestablement, la curiosité pour une théorie sociologique de la religion semble plus forte dans les pays anglo-saxons qu'en France où la question religieuse reste plutôt la chasse gardée des historiens. Mais c'est en France que la génétique durkheimienne des catégories de pensée fondées sur l'élément religieux soulève un tollé chez certains philosophes associés pour la circonstance aux historiens des religions. Dans le même registre de défense du magistère philosophique offensé par les prétentions d'une nouvelle science à la mode, philosophes spiritualistes, psychologues sociaux et historiens diversement chrétiens mettent au premier plan de leur explication les agissements et figures de l'individualité. Enfin le contexte anglo-saxon semble plus réticent que les autres à remettre en cause le schéma évolutionniste qui prévaut en matière d'histoire des civilisations. En tout état de cause, le principe d'une continuité de pensée logique entre sociétés sans écriture et sociétés développées écorne la discontinuité évolutionniste qui domine l'anthropologie du moment, laquelle est née au sein d'empires coloniaux qui se partagent le monde indigène.

De tous les bords qu'elles proviennent, les objections rencontrées par les *Formes* font écho *mutatis mutandis* à celles émises lors de la parution du *Suicide* (1897), mais aussi des *Règles* (1895) et de la *Division* (1893). On peut ainsi comprendre le soupir de fatigue du professeur au faîte de son œuvre lorsqu'au début de l'été 1912 il écrit avec une ironie grinçante à son neveu Marcel Mauss : « Tout se passe bien pour mon livre. Jusqu'ici, on n'en parle pas. Les personnes à qui je l'ai envoyé me font tous [sic] la même réponse : ils emportent le livre en vacances. C'est très bien ainsi. Tout ce que je demande, c'est qu'on me laisse tranquille » (Durkheim, 1998 : 394). Quinze années auparavant, au début de l'été 1897, il écrivait au même : « J'ai l'impression, fondée ou non peu importe, que mon *Suicide* va être un coup d'épée dans l'eau. Je sens se reformer la même résistance doctrinale que je croyais avoir fait un peu reculer » (*ibid.* : 78). Les éloges pour les audaces méthodologiques et la rigueur de la démonstration n'ont pourtant pas manqué à la première réception du *Suicide*. Mais le camp adverse de la psychologie sociale et des « lois de l'imitation » découvertes par Gabriel Tarde s'est alors fait particulièrement incisif dans certaines revues disciplinaires (*American Journal of Sociology*, *Rivista Italiana di Sociologia*), sans parler du silence assourdissant dans les rangs des aliénistes, au premier chef intéressés par l'apport de la nouvelle sociologie à la question de la mort volontaire (Besnard, 2000). Point n'est besoin de remonter encore en arrière jusqu'aux *Règles* taxées par Tarde de « fantasmagorie sociologique » qui ferait obstruction à toute compréhension des associations libres entre cerveaux. Plus que de controverses avec ses effets de dramatisation, la résistance aux *Formes*, qui est aussi celle de l'opérationnalisation sociologique de l'objet religieux, s'inscrit dans un long conflit structurel entre conceptions du monde, l'une centrée sur la force impersonnelle

qui crée les cultures, l'autre sur l'expérience individuelle qui agence le monde selon des associations ouvertes. Conflit toujours vif aujourd'hui si l'on se réfère à la critique vigoureuse qu'un Bruno Latour inflige encore à l'idée de force impersonnelle qui prendrait selon ce dernier les individus pour des imbéciles⁵. Certes, les tensions et arrangements entre sociologie et psychologie font désormais partie de l'histoire des sciences humaines⁶. Mais la dernière querelle fortement médiatisée en « guéguerre des sociologues », opposant les « cognitivistes », qui se veulent analystes objectifs des cerveaux agissants, à leurs collègues « déterministes », présentés comme adeptes d'une métaphysique sociale qui explique et excuse tout, témoigne que l'esprit innovant des *Formes* n'est pas complètement entré dans les mœurs, *a fortiori* des sciences des religions qu'il voulait révolutionner⁷.

Pierre LASSAVE
CéSor (CNRS-EHESS)
lassave@ehess.fr

5. « Il ne servirait à rien de se plaindre de ce que Durkheim aurait hypostasié la société. Ce personnage-clé ne se donne même pas le mal de dissimuler le Dieu Peuple Unique auquel il s'agit de rendre un culte en lui inventant de nouvelles formes. L'étrangeté vient plutôt de l'impasse où se trouvent, au tournant du siècle, ceux qui veulent maintenir dans une même divinité, l'individu coffre-fort du libéralisme, le sujet humien, les a priori kantien, la Troisième République, la laïcité, la moralité, la foi de leur enfance, sans revenir pour autant à des formes archaïques de piété et sans ridiculiser, à la Voltaire, les folles inventions pieuses ni les rituels insensés des païens. Et le tout, difficulté supplémentaire, sans croire à aucun être supérieur et transcendant, tout en croyant en la transcendance d'un organisateur global de toutes les relations afin de sauver l'ordre, la morale et la civilisation. Et par-dessus tout, en croyant à la Science avec un grand S. La solution la plus biscornue consiste à tout faire reposer sur le plus improbable des montages : la dialectique des dieux fabriqués par ceux qui, pourtant, les fabriquent, reprenant ainsi les impasses de ce mélange curieux de nihilisme et de constructivisme si typique des Modernes et de ce qu'on appelle encore, sans s'apercevoir de l'étrangeté de ces croyances, leur "esprit critique" » (Latour, 2014 : 273).

6. Pour une étude historique récente du côté de la sociologie : Joly, 2017.

7. Bronner, Géhin, 2017. Sur l'émoi provoqué par cet essai, outre les journaux et magazines qui se sont fendus de dossiers de controverse à l'automne 2017 (*Le Monde*, *Le Point*, *L'Obs*), voir le dossier paru dans la revue intellectuelle *Le débat*, « La sociologie au risque d'un dévoiement », avec les contributions, outre Gérard Bronner et Étienne Géhin, de Dominique Schnapper, Nathalie Heinich, Olivier Galland et Pierre-Michel Menger (*Le débat*, n° 197, 2017). Dossier dont la publication est par ailleurs jugée « douteuse » par Bernard Lahire sollicité à l'occasion (« Pourquoi tant de haine ? », *Le Monde*, 24 novembre 2017).

Bibliographie

- ABBRUZZESE Salvatore, 2012, « Durkheim dans la *Rivista Italiana di Sociologia* (1897-1921) », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, p. 63-87.
- BACIOCCHI Stéphane, 2012, « Les recensions des *Formes* du vivant de leur auteur (1912-1917) », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, p. 17-27.
- BÉRA Mathieu, 2012, « Durkheim versus Lang. La controverse scientifique comme démonstration de force », *Raisons politiques*, 47, p. 83-113.
- BESNARD Philippe, 2000, « La destinée du Suicide. Réception, diffusion et postérité », in Borlandi M., Cherkaoui M., *Le suicide, un siècle après Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies », p. 185-218.
- BRONNER Gérard, GÉHIN Étienne, 2017, *Le danger sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- CUCHET Guillaume, 2012, « La réception catholique des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) d'Émile Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, p. 29-48.
- DURKHEIM Émile, 1975, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (1913) » in Durkheim É., *Textes. 2. Religion, morale, anomie*, édité par Victor Karády, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », p. 23-64.
- , 1998, *Lettres à Marcel Mauss*, présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies ».
- FOURNIER Marcel, 2007, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Librairie Arthème/Fayard, coll. « Histoire de la pensée ».
- GEHLKE Charles Elmer, 1915, « Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory », *Studies in History, Economics and Public Law*, LXIII, Columbia University.
- JOLY Marc, 2017, *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Laboratoire des sciences sociales ».
- LATOUR Bruno, 2014, « Formes élémentaires de la sociologie, formes avancées de la théologie », *Archives de sciences sociales des religions*, 167, p. 255-275.
- LEMIEUX Cyril, 2007, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle*, 25, p. 191-212.
- LÖWY Michael, 2012, « Un malentendu disciplinaire. Note sur la réception allemande des *Formes* », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, p. 49-61.
- LUKES Steven, 1973, *Émile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study*, London, Penguin Books.
- MARY André, 2015, « Science de l'Homme ou science de Dieu ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux », in Laurière C. (éd.), 1913, *La recomposition de la science de l'homme*, Paris, Les Carnets de Bérose, p. 196-222.
- PAOLETTI Giovanni, 2012, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque des sciences sociales ».
- PICKERING William Stuart Frederick (ed.), 1975, *Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies*, Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul.
- , 2008, « The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Emile Durkheim. With Special Reference to *Les formes élémentaires* », *Durkheimian Studies*, 14, p. 59-93.

- SANCHEZ Pascal, 2012, « *Les Formes élémentaires* dans la pensée anthropologique du XX^e siècle », *L'Année sociologique*, 62, p. 483-500.
- SEGER Imogen, 1957, *Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion*, New York, Columbia University, Bureau of Applied Social Research.
- SERRY Hervé, 2004, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique des années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 153, p. 28-39.
- SOULIÉ Stéphan, 2012, « Le débat philosophique autour des *Formes élémentaires* (1912-1914) », *L'Année sociologique*, 62, p. 447-463.
- VAN GENNEP Arnold, 1913, « Revue de la quinzaine-Ethnographie, folklore », *Mercure de France*, 101 (374), p. 389-391.
- WATTS Miller William, 2017, « The anthropological roots of Émile Durkheim's British Career », *Sociologie*, 3, vol. 8, p. 309-314.