Les Formes élémentaires comme œuvre collective: les contributions d'Henri Hubert et de Marcel Mauss à la sociologie de la religion tardive d'Émile Durkheim

Marcel Fournier

Abstract. One hundred years after its publication, Émile Durkheim's later sociology of religion continues to exert an enormous influence on religious studies. Indeed, the impact of *The Elementary Forms of the Religious Life* has been so pervasive that sociology lost sight of most of the other work done by the L'Année sociologique team in the sociology of religion. The contributions of the collaborators have been really important. This holds true especially for Henri Hubert and Marcel Mauss who played a leading role within the Durkheim-school, particularly with respect to the study of religion. In our paper we would like to show that Hubert and Mauss prefigured several of the crucial arguments of Durkheim's later sociology of religion (such as the equation of society and the sacred). In the conclusion, we present Mauss' own evaluation of their collective work.

Keywords: religion, collective effervescence, ritual, sacred, French School of Sociology.

Résumé. Les Formes élémentaires de la vie religieuse apparaissent tantôt comme le magnum opus, l'ouvrage le plus important de Durkheim, tantôt comme un ouvrage qui comporte de nombreuses déficiences. Nous aimerions, dans cet article, rappeler les critiques dont les Formes élémentaires ont été l'objet dès sa publication en 1912 pour ensuite centrer notre attention sur un aspect de l'analyse de Durkheim qui a « survécu » à la critique : celui de son étude du rituel. Mais une question demeure: qu'en est-il de l'effervescence qui caractérise les regroupements de collectivités au moment des fêtes religieuses, et plus généralement de toutes fêtes sociales? Il est d'autant plus important de revenir sur cette question que l'étude durkheimienne du rituel est celle qui semble aujourd'hui retenir le plus l'attention des sociologues et qui si actualisation de la pensée durkheimienne il y a en sociologie, c'est par l'idée d'effervescence qu'elle passe.

Mots cles: religion, l'effervescence collective, rituel, sacré, Ecole Française de Sociologie.

Introduction

es Formes élémentaires de la vie religieuse (ou, FEVR, Durkheim 1968 [1912]) apparaissent tantôt comme le magnum opus, l'ouvrage le plus important de Durkheim, tantôt comme un ouvrage qui comporte de nombreuses déficiences. Nous aimerions, dans cet article, rappeler les critiques dont les FEVR ont été l'objet dès sa publication en 1912 pour ensuite centrer notre attention sur un aspect de l'analyse de Durkheim qui a, non seulement en anthropologie mais aussi en sociologie, « survécu » à la critique: celui de son étude du rituel.

Mais une question demeure: qu'en est-il de l'effervescence qui caractérise les regroupements de collectivités au moment des fêtes religieuses, et plus généralement de toutes fêtes sociales? Il est d'autant plus important de revenir sur cette question que l'étude durkheimienne du rituel est celle qui semble aujourd'hui retenir le plus l'attention des sociologues (Collins 2004, 2008; Goffman 1967) et qui si actualisation de la pensée durkheimienne il y a en sociologie, c'est par l'idée d'effervescence qu'elle passe (Alexander, Giesen et Mast 2006). Mais il s'agit d'une actualisation qui n'est pas, comme nous le verrons en conclusion sans poser de problème.

« Je suis fils de rabbin »

Division du travail social, Suicide, formes élémentaires de la vie religieuse: tels furent les objets des trois grandes études de Durkheim. Certes si l'on tient aussi compte de ses enseignements, on voit que ses champs d'intérêt étaient plus larges: l'éducation et la pédagogie, les mœurs et le droit, le mariage et la famille, la morale et la religion. Mais la religion constitua, peut-on dire, la « racine » de toute son œuvre: non seulement toute vie sociale est de nature religieuse, mais chaque religion est de nature sociale. D'ailleurs dans *L'Année sociologique*, la sociologie religieuse fut avec la sociologie morale et juridique la plus importante section.

Comment expliquer une telle prédominance de la religion ? Il y a certes le contexte culturo-politique de l'époque avec le grand débat en France au début du XXe siècle sur la séparation de l'Église et de l'État. Mais il y a aussi l'éducation religieuse qu'avait reçue Durkheim, et son identification au judaïsme. Sur Durkheim, sa vie, beaucoup de choses ont été écrites depuis la publication du magistral ouvrage de Steven Lukes (1972). Mais tout n'a pas été dit; il y a encore des énigmes que nous

avons nous-mêmes cherché à percer (Fournier 2005, 2008), et parmi ces énigmes, il y a celle de la relation du Durkheim au judaïsme.

Le prénom hébraïque de Durkheim est David, et il l'utilisa pendant la première partie de sa vie jusqu'à son installation à Bordeaux fin des années 1880. Le rapport qu'il entretenait avec le judaïsme et plus largement avec la religion était complexe. Sur le plan personnel, même s'il abandonna toute pratique religieuse, il affirmait son identité juive:« N'oubliez pas que je suis fils de rabbin! », aimait-il à dire. La demeure du rabbin d'Épinal était un foyer où régnait l'austérité et où « l'observance de la loi était précepte et exemple, rien n'y venant divertir du devoir » (Davy 1973). Le judaïsme est, comme le décrivit Durkheim lui-même, « un corps de pratiques dirigeant minutieusement tous les détails de la vie et laissant peu de place au jugement individuel » (Davy 1919: 65). La sphère d'action de la religion s'étend bien au-delà du « commerce de l'homme avec le divin », et les règles sont nombreuses: défense de manger certaines viandes, obligation de s'habiller d'une manière déterminée, etc. (Durkheim 1960 [1893]:142). Enfin, toute vie religieuse est, ajoutait aussi Durkheim, et cela vaut évidemment pour le judaïsme, avant tout « faite d'abnégation et de désintéressement .»

Par ailleurs il semble bien qu'une période de sa vie (1894-1896) et en particulier une année (1895) aient été déterminantes: en 1894-1895, Durkheim donna à Bordeaux son premier cours de sociologie sur la religion, et en 1895, il eut une « révélation » et découvrit le rôle essentiel que joue la religion dans la vie sociale. Il se vit alors ouvrir les portes de l'étude objective et sociologique de la religion.¹

La religion est donc centrale dans la vie et l'oeuvre de Durkheim. Mais aussi paradoxal que cela puisse sembler, la question de la judaïcité de Durkheim n'a pas été jusqu'à récemment traitée de manière systématique. Est-ce que les origines juives de Durkheim, comme indicateur de sa marginalité sociale, peut expliquer son intérêt pour la sociologie (Clark 1968)? Cadet, Juif, provincial: voilà, pourrait-on dire, plusieurs handicaps pour un jeune qui entreprend une carrière intellectuelle. Mais Durkheim a su tirer avantage des dispositions, des habitus qu'il avait acquis pendant sa période de formation: esprit de sérieux, sens du devoir, ascétisme, abnégation de soi et sens du collectif, souci du sacré et intérêt pour la religion.

Émile Durkheim parla de cette « révélation » dans une lettre au directeur de la Revue néo-scolastique (1907), in Émile Durkheim, Textes, t.1, Paris, Éditions de Minuit, 1975. Dans son ouvrage Durkheim et le Politique, Bernard Lacroix insiste fortement sur la mort, en 1896, du père d'Émile, de Moïse Durkheim et il donne de cet événement une interprétation sociopsychanalytique (Lacroix 1981).

On ne peut pas, et en cela Pierre Birnbaum a raison, cacher la « dimension juive » de l'oeuvre de Durkheim (Birnbaum 2008): les references à l'Ancien Testament sont en effet nombreuses dans De la division du travail social et dans FEVR, la religion de l'Ancien Israël sert d'exemple de religion inférieure. Deborah Dash Moore défend aussi l'idée que la connaissance qu'a Durkheim du judaïsme l'a amené à définir la religion comme un système non seulement de croyances mais aussi et surtout de pratiques (rites) (Dash Moore 1986: 289). Pour d'autres, la conceptualisation durkheimienne de la société correspond à la conception talmudique de Dieu (Filloux 1977) ou le projet d'une science de la morale traduit la notion talmudique de la justice sociale (Schoenfled et Mestrovic 1989). Enfin, Tiryakian (1979) voit un lien entre les origines de Durkheim et son grand intérêt pour les sociétés dites primitives, tout se passant comme s'il y avait un retour du refoulé: un tel intérêt serait l'expression d'une nostalgie pour une communauté primitive (perdue et idéalisée), celle de l'Ancien Israël. La liste de telles hypotheses est très vaste. Souvent naïves (ou simplement fausses), ces hypothèses risquent de conduire à des généralisation sur la judaïcité. La question de l'influence de la religion est donc, pour reprendre l'expression de Pickering, « a very tricky one » (Pickering 1994: 11).

Plutôt que de postuler ainsi une judaïcité essentialiste, il vaut mieux, comme le defend Strenski (1997), tenir compte du « monde réel » dans lequel vivait Durkheim et qui comprenait des intellectuels et des universitaires juifs français libéraux très ouverts à la modernité, y compris à une science du judaïsme. C'est en tant que scientifique que Durkheim a abordé les rapports passionnels des sociétés à la religion et découvrit, aux origines mêmes de la vie religieuse, tout un monde de connaissances, de croyances et d'émotions.

LE RITUALISME MÉTHODOLOGIQUE.

Dans le deuxième volume de *L'Année sociologique* parut l'article d'Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux .» Dans le même volume on retrouve le mémoire d'Henri Hubert et Marcel Mauss sur « La fonction et la nature du sacrifice. » Ce qui était, selon Durkheim, stratégique: « Après avoir bien réfléchi, je crois préférable de donner mon mémoire sur la religion avec le vôtre. Car c'est le seul moyen de montrer d'une manière générale comment la religion est chose sociologique. » ² L'oncle tenait d'ailleurs absolument au « concours »

Lettre d'Émile Durkheim à Marcel Mauss, Bordeaux, dimanche (février 1898) (Durkheim 1998: 108).

de son neveu: « Tu es une des chevilles ouvrières de la combinaison et tout à fait essentiel, non seulement parce que tu es à Paris, mais encore parce que, je le prévois et je l'espère, de *l'Année sociologique* va se dégager une théorie qui, exactement opposée au matérialisme historique si grossier et si simpliste, malgré sa tendance objectiviste, fera de la religion, et non plus de l'économie, la matrice des faits sociaux. »³ C'était là « l'orientation » que devait prendre la nouvelle revue. L'oncle le rappelait à son neveu quelques mois plus tard: « Au fond, cette importance sociologique du phénomène religieux est l'aboutissement de tout ce que j'ai fait. » ⁴

Durkheim se donna, en tant que savant, la tâche de pénétrer l'inconnu, de percer le mystère apparemment incompréhensible de la religion. Il se refusait à voir la religion comme « vaste hallucination », une « grande fantasmagorie .» L'humanité n'est pas, selon lui, dupe: ce sont bien des représentations mais qui sont l'œuvre non pas des raisons individuelles mais de l'« esprit collectif » (lorsque les hommes pensent collectivement) (Durkheim 1969 [1899]: 148).

De la religion, Durkheim donna une première définition qui est la suivante: « On appelle phénomènes religieux les croyances obligatoires ainsi que les pratiques relatives aux objets donnés dans ces croyances » (Durkheim 1969 [1899]: 148). La notion au sacré n'était pas centrale dans cette première définition que Durkheim donna de la religion, mais il y avait dans son texte une référence explicite à l'opposition sacré/profane.

La religion ne se caractérise pas seulement par des croyances, des mythes et des dogmes et mais aussi et surtout par la mise en place de dispositifs, les rites. Durkheim citait l'ouvrage d'Abel Bergaigne sur la religion védique: « Le sacrifice exerce une influence directe sur les phénomènes célestes .» Ce qui retenait donc l'attention de Durkheim, c'étaient les cultes, qui consistent en pratiques, c'est-à-dire en « manières d'agir définies .» « Le culte est un élément de toute religion, non moins essentiel que la foi » (Durkheim 1969 [1899]: 148). Durkheim affirma clairement à plusieurs reprises qu'on ne peut s'en tenir aux seules représentations, aux seules croyances: croyances et cultes sont interdépendants, et si le culte dépend des croyances, l'inverse est aussi vrai.

D'où lui vient cette idée que le rite est constitutif de la vie religieuse? Cette idée traduisait, peut-on penser, l'expérience que Durkheim, fils et petit-fils de rabbins, avait eue lui-même, jeune, du judaïsme talmudique,

Lettre d'Émile Durkheim à Marcel Mauss, lundi matin (juin 1897) (Durkheim, 1998, 70).

Lettre d'Émile Durkheim à Marcel Mauss (décembre 1897), (Durkheim 1998: 91).

qui faisait une grande place aux rituels et à tout un ensemble de réglementations et à de multiples interdits: obligation pour la femme de vivre isolée chaque mois pendant une période déterminée, défense d'atteler ensemble l'âne et le cheval, interdictions alimentaires (Fournier 2008). Mais il s'agit aussi de la perspective méthodologique que développait alors Sylvain Lévi (1863-1935), qui avait été l'élève du philologue Abel Bergaigne (1833-1888), grand spécialiste du Rig-Veda, professeur de sanscrit à l'École Pratique des Hautes Études puis de linguistique comparée à la Sorbonne. Lorsqu'en 1895, tout nouvellement agrégé de philosophie, Marcel Mauss s'inscrivit à l'École pratique des hautes études pour y poursuivre des études en histoire des religion et en philologie, il suivit les cours de Lévi, qui aussi professeur au Collège de France, préparait alors la publication de sa Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas (1898). C'est par l'intermédiaire de Mauss que Durkheim entra en contact avec Lévi, dont il devint aussi l'ami. L'influence de l'indianiste sur le neveu et l'oncle fut capital: c'est lui qui les amena à prendre au sérieux le rituel comme clé de l'étude de la religion.

Le mémoire d'Henri Hubert et Marcel Mauss sur « La nature et les fonctions du sacrifice » est un bel exemple d'une telle approche qui peut être qualifiée de « ritualisme méthodologique » (Strenski 1997). Henri Hubert et Marcel Mauss se concentrèrent, dans leur étude, sur deux religions différentes, l'hindouisme et le judaïsme, en s'appuyant sur une lecture de textes écrits — les Vedas, les Brahmans et les Sûtras pour le rituel védique, et le Pentateuque pour le rituel hébreu. La définition qu'ils donnèrent des faits qu'ils désignaient sous le nom de sacrifice met l'accent sur rituel de la consécration: « Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse » (Hubert et Mauss 1968 [1899]: 205). Minutieuse et rigoureuse, leur démarche visait à dégager le schème général, la grammaire, du sacrifice, avec « un prélude, l'entrée ; un drame, la destruction de la victime ; une conclusion, la sortie » (Hubert et Mauss 1968 [1899]: 302). Furent également identifiés avec précision les divers éléments qui composent le rituel du sacrifice: le sacrifiant, le sacrificateur, les lieux et les instruments, les séquences.

L'objet de l'étude est le « sacré »: il n'y a pas de sacré sans rituel (de sacrifice), c'est le rituel qui produit, crée le sacré, et non l'inverse. Il s'agissait, pour Hubert et Mauss, de montrer « un cas clair du fonctionnement de l'idée de sacré », de cette idée-force qui est le « premier phénomène central parmi les phénomènes religieux » (Mauss 1979 [1930]: 218), et de conférer à la religion une dimension et une fonction sociales. L'« Essai sur le sacrifice » proposait un véritable programme

de recherche, dans la mesure où Hubert et Mauss offraient à l'analyse sociologique tout un ensemble de croyances et de pratiques sociales: il y est successivement question du contrat, du rachat, de la peine, du don, de l'abnégation, des idées relatives à l'âme et à l'immortalité. C'est dire « de quelle importance est pour la sociologie la notion de sacrifice » (Hubert et Mauss 1968 [1899]: 307).

Un rite, le sacré: le mémoire d'Hubert et Mauss était en quelque sorte le prélude des travaux de l'équipe de L'Année sur la religion. Durkheim y fit explicitement référence dans les *FEVR*, dont toute une partie portait sur les rites (dont la fonction consiste, pour ce qui est des rites dits positifs, à « régler et à organiser les rapports positifs et bilatéraux avec le sacré ») (*FEVR*). Durkheim décrivit, sous sa forme la plus élémentaire, une institution qui allait devenir un des fondements du culte des religions supérieures: l'institution sacrificielle (qui comporte un repas ou une commune alimentation).

Tel est le cas du sacrifice dans la cérémonie d'initiation de l'*intichiuma*, qu'on trouve dans les sociétés australiennes mais qui est, notait Durkheim, « plus proche de nous qu'on ne pourrait le croire d'après son apparente grossièreté » (FEVR: 485). Cette « découverte » avait été faite par W, Baldwin Spencer et F. C. Gillen, qui ont publié *The Native Tribes of Central Australia* (1899) puis confirmée par Strehlow. Pour sa thèse de doctorat sur la prière, toujours en cours de rédaction, Mauss accorda pour sa part beaucoup d'attention à la cérémonie de l'*intichiuma* et utilisa les documents réunis par Strehlow.

Pour la collecte et l'analyse des données ethnographiques sur l'Australie qui sont la base des *FEVR*, la collaboration de Marcel Mauss a été indispensable. Mauss était l'« alter ego » de son oncle dont il avait été l'assistant pour l'enquête sur le suicide. Mauss signa aussi avec Durkheim le fameux mémoire sur « Des formes primitives de classification » (1903). Enfin, en plus de l' « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (avec Henri Hubert), il publia un autre mémoire, l' « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo » (1906) (en collaboration avec Henri Beuchat), que Durkheim cita dans *FEVR*.

Fait à noter, dans le volume de *L'Année sociologique* qui parut en 1913 et qui fut la dernier (de la première série), *FEVR* fut l'objet de deux comptes rendus: le premier, qui portait aussi sur l'ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* et le deuxième, était signé par Durkheim seul; le deuxième, qui portait aussi sur un autre ouvrage, celui de James Frazer, *Totemism and Exogamy* (1911), était signé par Durkheim et Marcel Mauss. Il s'agissait dans ces compte rendus de résumer les principaux arguments des *FEVR* tout en distinguant la démarche de l'auteur d'autres chercheurs, en particulier de

James Frazer, qui se voyait reprocher de considérer le totémisme non pas comme « une religion proprement dite » mais comme un « amas inorganisé de superstitions magiques » et de méconnaître le caractère social du totémisme. Durkheim s'était pour sa part attaché, comme le rappelaient l'oncle et le neveu, à mettre en lumière les « véritables états d'extase » dans lesquels sont transportés les individus en groupe: « C'est un fait que la société fait des choses sacrées à volonté et, par conséquent, leur imprime le caractère religieux » (Durkheim et Mauss, 1913/1969: 700-707)

« Une sorte d'électricité »

On retrouve dans le mémoire de Mauss sur « Les variations saisonnières » (1906) une idée qui fut reprise par Durkheim dans les FEVR: c'est est celle de « périodes d'effervescence .» L'hypothèse qu'entendait vérifier Mauss est que toute vie sociale passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, d'activité et de repos, de dépense et de réparation. Chez les « Eskimos », il y a l'été avec la dispersion de l'habitat et des familles qui vivent sous la tente, et l'hiver, avec le resserrement de la population qui habite dans la grande maison. Ces variations saisonnières ne s'expliquent cependant pas seulement par une adaptation aux contraintes environnementales: chasse aux caribous versus capture des morses. Les deux saisons s'opposent aussi sur divers plans, qu'il s'agisse de la religion, de la famille, du régime des biens ou de l'organisation politique: l'été est caractérisé par l'individualisme, l'isolement, la pauvreté morale et religieuse, et l'hiver, par le collectivisme, l'unité morale et religieuse, le partage communautaire des biens et de la nourriture pendant les fêtes.

Mauss allait retrouver cette « curieuse alternance » dans d'autres sociétés (les Kwakiutl de la côte du Pacifique), de même que dans les milieux ruraux de nos sociétés occidentales: torpeur l'hiver et grande animation l'été (moment des fêtes, des grands travaux, voire des grandes débauches). On peut même, conclut Mauss, parler d'une loi générale: la vie commune, avec la « violence » qu'elle exerce sur les consciences, n'est possible qu'à la condition que les membres du groupe puissent « s'y soustraire en partie » (Mauss 1950 [1906]: 473).

Cette question du rythme de la vie collective avait déjà préoccupé Durkheim dans *Le Suicide* (1897). Il y revint lorsqu'il aborda, dans son intervention sur « Jugements de valeurs et jugements de réalité » au Congrès International de Philosophie qui se tint en avril 1911 à Bologne, la question des idéaux sociaux. Ces idéaux varient, expliqua-t-il alors à ses collègues philosophes, selon les groupes humains et il prit comme

exemple les périodes d'effervescence collective, pendant lesquelles les individus « agissent activement les uns sur les autres .» Naît alors une vie psychique d'un genre nouveau: « La vie n'est pas seulement intense, elle est qualitativement différente. » Une vie qui s'oppose à la vie quotidienne comme le supérieur s'oppose à l'inférieur, l'idéal à la réalité. Ce sont des situations qui peuvent donner lieu à des débordements: « Ici, des violences stupidement destructrices, là, des folies héroïques » (Durkheim 2010 [1911]: 115)⁵

Et c'est, selon Durkheim, pendant ces périodes d'effervescence que « se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations .» Ces périodes créatrices ou novatrices sont marquées par une vie sociale intense: réunions fréquentes, relations plus suivies, échanges d'idées plus actifs. Comme exemples, Durkheim cita pêle-mêle la crise du christianisme, le mouvement d'enthousiasme qui, au douzième siècle, amena vers Paris la population studieuse d'Europe (naissance de la scolastique), la Réforme, la Renaissance. Chaque fois, on retrouve une vie plus haute, avec plus d'intensité. Mais l'illusion n'est jamais durable, et l'exaltation trop épuisante. « Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit et les individus retombent à leur niveau ordinaire. » Bref, tout revient à la normale. Ces périodes de « tourmente féconde » sont soulignées par la suite par des fêtes et des cérémonies publiques (qui agissent comme moments de souvenirs et assurent « des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des périodes créatrices »). L'idéal reprend alors « la fraîcheur et la vie de l'actualité » (Durkheim 2010 [1911]: 116).

La thématique de l'idéal est, comme le soulignait Durkheim luimême, centrale dans *FEVR*, qui parut l'année suivante: « On m'avait tant dit, écrit-il à son collaborateur Célestin Bouglé, que la sociologie ne pouvait tenir compte de l'idéal, qu'elle était positiviste et réaliste. Je

^{5.} À un moment où la France connaissait un regain de l'action collective (manifestations, actes terroristes), Durkheim n'était pas le seul à s'intéresser à ce qui se passe lorsque des individus se réunissent en groupe. Dans son ouvrage, Psychologie des foules, qui parut en 1895, Gustave Le Bon analysa l'effervescence que provoquent la réunion de nombreux individus, comme les foules, qu'il considérait comme dangereuses. Il était de ceux qui croyaient que toute assemblée est « impulsive, excessive, variable, irritable, intolérante » et qui concluaient à l'infériorité intellectuelle des hommes réunis. Pour une mise en perspective historique du concept d'effervescence collective, voir Michèle H. Richman, Sacred Revolutions: Durkheim and the College of Sociology, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

montre qu'elle a l'idéal pour dessein parce qu'elle est vivante »⁶ (Durkheim 2010 [1911]: 116).

Avec son étude FEVR, dont l'objet est le totémisme en Australie⁷ mais où il est question de croyances, de représentations et d'idéaux. Durkheim espérait lever le « malentendu » dont sa pensée avait été l'objet en laissant entendre que la contrainte physique est l'essentiel de la vie sociale. Le sociologue s'intéresse d'abord à l'autorité morale: ce qui distingue un phénomène sociologique c'est en effet la « pression sociale .» De plus, l'action de la « force collective » ne s'exerce pas seulement de l'extérieur. « (...) Mais, puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit » (FEVR: 299). Rien n'échappe donc totalement à l'individu, tenait à répéter Durkheim, qui n'en mettait pas moins en évidence « l'action réconfortante et vivifiante » de la société, comme on peut le voir dans des assemblées qu'échauffe une passion commune. Dans de telles situations, les individus peuvent d'ailleurs avoir des sentiments ou accomplir des actes dont ils seraient incapables avec leurs seules forces.

Durkheim donna plusieurs exemples d'événements tirés de périodes historiques de crise ou de « grand ébranlement collectif », pendant lesquelles les interactions sont plus fréquentes et plus actives, sans oubli-

Lettre d'Émile Durkheim à Célestin Bouglé, 13 octobre 1912, in Émile Durkheim (1975,2: 438).

^{7.} Durkheim y formula l'hypothèse selon laquelle: « Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem » Durkheim savait bien que la formulation d'une telle hypothèse risquait de susciter une levée de boucliers. Comment expliquer une telle « apothéose » ? Il ne fait, selon lui, aucun doute qu'une société peut éveiller « la sensation du divin »: « Elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. » C'est elle en effet qui entretient le sentiment de « perpétuelle dépendance », nous soumet à des règles de conduite et de pensée (qui seraient contraires à nos instincts), réclame « impérieusement notre concours » et nous astreint au sacrifice. Et tout cela n'est pas, selon Durkheim, une question d'intérêt (coûts-bénéfices de tel ou tel acte), mais de « respect .» Il y a une force qui « suscite ou inhibe les actes », un « ascendant social .» On le voit dans les formes brèves de commandement qui ne donnent pas de place à l'hésitation et qui excluent toute idée de délibération et de calcul. On le voit aussi dans l'opinion, « chose sociale au premier chef », qui est source d'autorité »: toute autorité, au moins toute autorité morale, est, écrit Durkheim, « fille de l'opinion .» Même la science (qu'on oppose souvent à l'opinion) tire d'elle son autorité: « Qu'un peuple n'ait pas la foi en la science, et toutes les démonstrations scientifiques seront sans influence sur son esprit » (FEVR: 298).

er les croisades, Jeanne d'Arc (qui entendait des voix), la Révolution française (pendant laquelle le bourgeois se transforma en héros ou en bourreau) (FEVR: 301). On constate le même fait chez les partis (politiques, économiques, confessionnels), qui organisent périodiquement des réunions: il s'agit, en rapprochant les gens, de « revivifier la foi commune », de « raffermir des sentiments qui, abandonnés à eux-mêmes, s'étioleraient » (FEVR: 300). Lorsque l'orateur soulève des « énergies passionnelles, il s'en trouve lui-même transformé »: « Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié. » Dans toutes ces situations, il en résulte, conclut Durkheim, « une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices » (FEVR: 301). La suractivité entraîne « la stimulation générale des forces individuelles .» Il y a exaltation générale, intensité des passions, voire même violence (avec des actes d'héroïsme surhumain ou de barbarie sanglante).

Pour Durkheim, tous ces processus mentaux sont « à la racine » de la religion. Cela vaut non seulement pour les circonstances exceptionnelles mais pour la vie de tous les jours: l'affection des autres nous donne du réconfort, l'obtention de reconnaissance rehausse le sentiment qu'on a de soi, l'harmonie morale avec ses contemporains donne plus de confiance et de courage. Il se produit « comme une sustentation de notre être moral .» Il y a donc un « tonus moral .» Ce qu'on appelle la « conscience morale .» Le milieu social dans lequel nous vivons est peuplé de forces: en plus des « forces à l'état libre », il en est qui viennent des techniques et des traditions, par exemple la langue, les droits, les connaissances transmises de génération en génération. Ce sont ce que Durkheim appelait des « biens de la civilisation »: « Un homme n'est un homme que parce qu'il est civilisé .» La société est à la fois « impérative et bienveillante » ; « elle nous domine et nous assiste .» Père et mère, donc ?

Dans notre conscience se forment ainsi deux cercles mentaux qui nous donnent l'impression d'être en relation avec « deux sortes de réalités » séparées par une « ligne de démarcation nettement tranchante »: il y a d'un côté le monde des choses sacrées et, de l'autre, celui des choses profanes. C'est, selon Durkheim, le propre de toute société de « créer de toutes pièces des choses sacrées » et, comme on le voit avec des souverains et des hommes politiques, de conférer à un individu de la majesté. Tout est affaire d'opinion et d'attitude: se tenir à distance, aborder avec précaution, employer un autre langage. Or ce qui vaut pour des hommes vaut aussi pour des idées: la société consacre des idées, par exemple celle de progrès ou de libre examen dans les sociétés modernes. Le meilleur exemple de cette capacité « à s'ériger en dieu ou à créer des dieux » est, selon Durkheim, la Révolution française, plus précisément

les premières années de la Révolution: l'enthousiasme général transforme les idées de Patrie, de Liberté et de Raison en « choses sacrées », qui deviennent l'objet d'un « véritable culte .» Il y a donc eu une véritable « rénovation religieuse », mais qui, l'enthousiasme s'essoufflant, fut de courte durée (*FEVR*: 305-306).

Durkheim se servit de ces exemples dans les sociétés occidentales pour permettre au lecteur d'entrevoir comment le clan peut éveiller chez ses membres l'idée de forces sociales, puis il quitta les généralités pour montrer comment l'action collective peut susciter dans le clan la sensation du sacré. Il revint donc aux sociétés australiennes et, comme Marcel Mauss l'avait déjà fait pour les sociétés « Eskimos », il analysa les deux phases différentes qui caractérisent la vie de ces sociétés: une période de dispersion de la population en petits groupes avec activité économique prépondérante, et une période de concentration avec des manifestations collectives ou des cérémonies religieuses. Ces manifestations sont marquées de « transports d'enthousiasme »: cris, hurlements, mouvements désordonnés. Les gens sont « comme fous .» Ce sont, pour prendre l'expression de Spencer et Gillen que citait Durkheim, de véritables « scènes d'une frénésie vraiment sauvage » qui se passent habituellement en pleine nuit (FEVR: 311). D'abord, des gestes et des cris, puis des chants et des danses. Même si le tumulte est réglé, ça reste « du tumulte .» Décorations, masques: les individus deviennent eux-mêmes des « êtres nouveaux. » Pour décrire l'effet que produit sur eux le fait de s'assembler, de se rapprocher, Durkheim parla d'« une sorte d'électricité qui les transporte à un degré extraordinaire d'exaltation » (FEVR: 308). Cette effervescence se traduit en une « violente surexcitation de toute la vie physique et mentale », et entraîne des « actes inouïs » et des « déchaînements de passions » qui mettent les individus « en dehors et audessus de la morale ordinaire »: échanges des femmes, unions incestueuses. « Les sexes s'accouplent contrairement aux règles qui président au commerce sexuel » (FEVR: 309).

Donc d'un côté, la vie quotidienne avec sa langueur, et de l'autre, les périodes d'effervescence collective qui « galvanisent jusqu'à la frénésie » – soit l'expérience de deux mondes hétérogènes et incomparables: le monde profane et celui des choses sacrées. L'hypothèse de Durkheim était la suivante: c'est dans ces milieux ou moments d'effervescence que serait née l'idée religieuse; « Telle est, en Australie, l'origine de l'activité proprement religieuse» (*FEVR*: 313). La vie religieuse, comme la vie sociale, passe de périodes de complète atonie à des pics d'hyperexcitation. On peut penser que la « violence de ce contraste » était nécessaire pour faire naître « la sensation du sacré dans sa forme première .» C'est ce qui donne à l'homme « le sentiment plus vif de la double existence qu'il

mène et de la double nature à laquelle il participe » (FEVR: 314). La double existence de l'homme renvoie à sa double nature. Durkheim insista à nouveau sur cette dualité qui semble bien être la caractéristique de l'homme en société.

LA RELIGION COMME DÉLIRE?

Durkheim reconnaissait que l'« exaltation psychique » que provoque l'effervescence collective dans la vie religieuse n'est pas « sans rapport avec le délire .» Donc, pas de religion sans un certain délire, mais, précisait immédiatement Durkheim, ce délire est « bien fondé » (FEVR: 325): les images ne sont pas des illusions, mais correspondent à « quelque chose de réel .» Il en va de même, ajouta-t-il, pour toute représentation collective qui est, « dans un sens, délirante », puisqu'elle projette des sentiments dans des choses: « Le milieu social tout entier nous apparaît comme peuplé de forces qui, en réalité, n'existent que dans notre esprit » (FEVR: 325). Les exemples que donnait Durkheim étaient nombreux: le drapeau (qui n'est pas qu'un chiffon de toile), le sang humain (qui n'est pas qu'un liquide organique), le timbre-poste (qui, oblitéré, vaut une fortune). D'un objet vulgaire on fait une chose qui, sacrée, puissante, exerce un pouvoir réel sur les conduites des hommes.

Toute représentation collective fonctionne donc au « pseudodélire », mais il ne s'agit pas, corrigea Durkheim, d'un délire au sens strict, car l'objectivation des idées correspond à la réalité, i.e., à la nature de la société. Toute objectivation exige le recours à un objet, n'importe quel objet, qui devient ainsi sacré: « D'une manière générale, un sentiment collectif ne peut prendre conscience de soi qu'en se fixant sur un objet matériel (...) » (FEVR: 330). C'est là une loi générale: « Sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire. » Lorsque, les assemblées prennent fin et que les passions violentes s'éteignent, il y a d'ailleurs, comme le souligna Durkheim, nécessité d'inscrire les sentiments sur des choses afin de les rappeler sans cesse: l'emblématique permet à la société de « prendre conscience de soi .» C'est la croyance qui confère un caractère sacré aux objets de culte. « Rien n'existe, précisa Durkheim, que dans la représentation. » Et si la vie de groupe est essentiellement intermittente, les représentations participent de la même intermittence.

Durkheim, pas peu fier de sa découverte, écrivit: « Nous touchons ici au roc solide sur lequel sont identifiés tous les cultes .» Il y a, à la base du rite, un « mécanisme mental », un « processus psychologique », qui n'est ni une illusion ni une hallucination ni un délire chronique, mais qui

a un effet réel, celui de « recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe: c'est la société » (FEVR: 496).

Pour Durkheim, la fonction des cérémonies religieuses est de mettre en mouvement la collectivité: rapprocher les individus, multiplier les contacts, changer le contenu même des consciences. On le voit bien dans ce qui oppose les jours « ordinaires » et les jours fériés: d'un côté, les préoccupations utilitaires et individuelles (activité économique, etc.) et de l'autre, les fêtes, avec les croyances communes, le rappel des traditions, le souvenir des grands ancêtres; d'un côté, l'intérêt privé, et de l'autre, l'intérêt d'ordre public, donc social.

Il y a un cycle des fêtes qui reviennent régulièrement. Tout cela contribue à la « rénovation collective », et chaque individu aussi en tire un bénéfice: « L'âme individuelle se régénère », écrivit Durkheim (FEVR: 498). Il en va donc du rythme de la vie religieuse comme de celui de la vie sociale: « La société ne peut raviver le sentiment qu'elle a d'ellemême qu'à la condition de s'assembler .» Mais on ne peut tenir « perpétuellement » de telles assises, on ne peut « rester indéfiniment à l'état de congrégation .» D'où leur caractère cyclique, souvent saisonnier: dispersion puis rassemblement, alternance de temps sacrés et de temps profanes. Durkheim faisait ici siennes les conclusions de l'essai de Marcel Mauss sur les variations saisonnières chez les Eskimos. Il observa par ailleurs que « plus les sociétés se développent, moins elles semblent s'accommoder d'intermittences trop accentuées » (FEVR: 496).

Danser, crier, chanter, tourner, sauter: cette « agitation sans sens » ne sert à rien, si ce n'est de « répondre simplement au besoin d'agir, de se mouvoir, de gesticuler que ressentent les fidèles .» À l'état d'effervescence, les mouvements d'exubérance ne se laissent pas facilement assujettir à des fins précises; ce sont des « sortes de jeux .» Libres combinaisons de la pensée et de l'activité, jeux, art: tout permet de « récréer l'esprit fatigué par le labeur quotidien .» Certes les rites sont autre chose qu'un jeu — ils relèvent, précisa Durkheim — de la « vie sérieuse », mais « si l'élément imaginaire n'est pas essentiel, il n'est pas pour autant négligeable »: « La récréation est une forme de réfection morale. » Aussi toute cérémonie religieuse est-elle étroitement associée à la fête et inversement. Durkheim donna l'exemple de la fête laïque, qui a certains caractères de la cérémonie religieuse, car elle a pour effet de « rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence, parfois même du délire .» Par les cris, les chants, la musique, les mouvements violents, les danses, on est comme « transporté hors de soi » (FEVR: 546-547). Durkheim donna aussi l'exemple des fêtes populaires qui, avec leurs excès, font sauter la séparation entre le licite et l'illicite. Et il ajouta en note: « Notamment en matières sexuelles .» État d'effervescence, frénésie, penchant aux débauches sexuelles: tout cela est le signe d'une grande surexcitation nerveuse. Ces transgressions s'observent également, selon lui, lors de certaines cérémonies religieuses pendant lesquelles même les règles de l'exogamie sont obligatoirement violées. Il ne faut cependant pas y voir un sens rituel précis: « C'est simplement une conséquence mécanique de l'état de surexcitation provoqué par la cérémonie »; c'est simplement une « décharge d'activités » (FEVR: 547).

Durkheim réaffirmait sa thèse: «Les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement .» Il voyait dans le culte totémique la « la première forme de culte »: des hommes, unis par le sang, la communauté d'intérêts ou les traditions, s'assemblent et prennent conscience de leur unité morale; ils participent tous de la nature d'un animal déterminé et ils s'affirment comme des animaux de cette même espèce. Jeux enfantins, gestes apparemment naïfs et gauches, procédés grossiers de figuration: tout cela traduit et entretient « un sentiment de fierté, de confiance et de vénération tout à fait comparable à celui qu'expriment les fidèles des religions les plus idéalistes, quand, assemblés, ils se proclament les enfants du Dieu tout-puissant » (FEVR: 557).

FIN DE LA RELIGION?

La question de la « fin de la religion » était incontournable en ce début du vingtième siècle, et on aurait pu penser que Durkheim, à l'instant d'autres savants et intellectuels, annonçât la mort des religions. Il répondit tout simplement qu'« il y a dans la religion quelque chose d'éternel » (FEVR: 609). Il y a, pour toute société, « nécessité d'entretenir et de raffermir, à intervalle régulier, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité .» Il parla de « réflection morale » au moyen de réunions, d'assemblées, de cérémonies, et il n'y avait, selon lui, pas de différences entre les assemblées de chrétiens, les fêtes des juifs à Pessah et une réunion de citoyens.

La « période actuelle » serait donc caractérisée par un état d'incertitude et d'agitation confuse. Inquiet, il se demanda quelles seraient les fêtes et les cérémonies « de l'avenir .» Le christianisme? La Révolution? Ni l'un ni l'autre ne semblaient, selon Durkheim, pouvoir nous fournir à son époque les principes pour lesquels on aurait put se passionner: le christianisme défend une idée de l'égalité et de la fraternité qui laisse trop de place aux injustes inégalités. Que dire de la « vaine tentative » d'Auguste

Comte, si ce n'est qu'on ne peut organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques? Quant à la Révolution, çà avait été un échec et la foi révolutionnaire n'avait duré qu'un temps. Durkheim croyait cependant que l'institution du cycle des fêtes, comme on l'a vu au moment de la Révolution, « sera tôt ou tard reprise »: « Il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit incapable d'en concevoir de nouveaux »; « Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés .» Durkheim prévoyait donc qu'« un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité » (FEVR: 610). Quelle serait cette « foi nouvelle »? Il s'agissait là d'« une question qui dépass(ait) les facultés humaines de précision .»

Lorsqu'il participa en février 1913 à une discussion sur « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » à la Société française de philosophie, Durkheim entendit d'abord dégager l'idée principale qui domine son ouvrage: la religion n'est pas seulement un système d'idées, c'est aussi « une mise en œuvre de forces » (qui élèvent l'individu, qui lui font vivre une vie plus haute et plus intense). Ces forces morales (supérieures à celles de l'individu) résultent du groupement des forces individuelles, ce sont des « forces collectives .»

Durkheim voulait mettre en relief le « caractère essentiel » de la religion, qui tient à sa « vertu dynamogénique »: la religion n'est pas seulement un système de représentations; ce sont aussi « des forces qui permettent d'agir, et d'agir de manière spéciale »; la principale fonction des croyances est de « susciter des actes .» Donc d'un côté, la pensée, et de l'autre, l'action. Le fidèle « à l'état religieux » est en rapport avec des forces qui le dominent et le soutiennent: « Il peut davantage », affirma Durkheim. Afflux de vie, vitalité rehaussée, confiance et enthousiasme (FEVR: 28).

FAUT-IL OUBLIER LES FORMES ÉLÉMENTAIRES ?

Au moment de la publication des *FEVR*, ce fut d'abord le silence. Durkheim écrivit en juillet à son neveu Marcel pour lui faire part de ses états d'âme: « Tout se passe bien pour mon livre jusqu'ici: on ne m'en parle pas. Les personnes à qui je l'ai envoyé me font toutes la même réponse: elles emportent mon livre en vacances. C'est très, très bien ainsi. Tout ce

que je demande c'est qu'on me laisse tranquille⁸. » Lorsque Henri Hubert reçut le livre de Durkheim, sa première réaction, toute spontanée, fut d'écrire à Mauss: « J'ai reçu le bouquin de Durkheim. Il manque un peu ta signature, car ta part y est grande. Je t'en parlerai bientôt. »⁹

Le caractère collectif de l'entreprise de Durkheim fut mis en évidence par Eugène Goblet d'Alviella dans le compte rendu qu'il fat de l'ouvrage pour la *Revue de l'histoire des religions*, à laquelle participaient des collaborateurs de *L'Année sociologique* (Hubert, Mauss et Antoine Meillet, le linguiste). D'Alviella souligna en particulier le travail d'Henri Hubert et de Marcel Mauss (qui avait déjà, nota-t-il, choisi la religion des Australiens « pour y puiser les matériaux de son étude sur l'évolution de la prière ») (D'Aviella 1913: 192). Parmi les proches collaborateurs, Célestin Bouglé a été le premier qui rédigea un article sur les *FEVR*. Ce qui a réjoui Durkheim: « Vous êtes de ceux dont l'amitié agit .» Mais il avait un grand « besoin de tranquillité », et surtout il ne demandait qu'une chose: « C'est qu'on me laisse dans mon coin. J'ai peur des polémiques, c'est sans doute une marque de sénilité .»¹⁰

Peur des polémiques? Durkheim avait comme le pressentiment que son dernier livre allait être l'objet de nombreuses critiques. Il ne se trompait pas: les critiques vinrent évidemment des philosophes qui lui reprochèrent de vouloir « renouveler » la théorie de la connaissance par son rattachement à une théorie de la religion, mais aussi des anthropologues, dont l'attention se portait alors sur le totémisme. Aux États-Unis, la réception de l'ouvrage de Durkheim, peu après sa traduction en anglais, fut très mitigée. « Un événement scientifique », s'exclama certes Bronislaw Malinowski qui, dans la revue *Folklore*, souligna la parution de

^{8.} Lettre d'Émile Durkheim à Marcel Mauss, s.d. (1912). Cette lettre se trouve dans la correspondance familiale conservée par la famille Pierre Mauss.

Lettre d'Henri Hubert à Marcel Mauss, 4 juillet 1912, Fonds Marcel Mauss, IMEC-Caen.

^{10.} Lettre d'Émile Durkheim à Célestin Bouglé, 20 juillet 1912, in Revue française de sociologie, vol. XX, no 1, janvier-mars 1979, 179-180. Comme d'autres collaborateurs de Durkheim, Célestin Bouglé apporta des nuances. Faisant référence au rôle que jouent « les réunions exaltantes où se forgent les enthousiasmes collectifs », il reconnut que, dans les FEVR, Durkheim laissait entendre que leur temps n'est pas sûrement passé, qu'elles auront encore à jouer un rôle lorsque les sociétés éprouveront le besoin de s'atteler à quelque grand œuvre de réorganisation. Et il ajouta une précision: « Visiblement, c'est au socialisme que [Durkheim] pensait alors, comme à une foi régénératrice .» Mais Durkheim parlait du socialisme comme une foi, non comme une science, non comme une science sociale achevée, ce qui, conclut Bouglé, « agace certains adeptes du matérialisme historique qui croient découvrir dans cette doctrine le système sociologique complet et parfait » (Bouglé 1938: 34).

l'« important nouveau livre » du leader de l'école française de sociologie (Malinowski 1913: 525-526). Il s'était déjà lui-même identifié au camp des durkheimiens et il avait même reconnu sa dette dans son livre *The Family Among the Australian Aborigines* (1913), qu'il considérait comme « son travail le plus durkheimien .» Il présente Durkheim comme « one of the acutest and most brilliant living sociologists »; il louait aussi le travail du groupe de savants de *L'Année sociologique*, qui avait travaillé « avec succès » sur la religion primitive.

Mais comme d'autres anthropologues américains, Malinowski formula de nombreuses et sévères objections: d'abord il ne croyait pas possible de formuler des conclusions basées sur pratiquement une seule tribu, les Aruntas; ensuite il contestait le caractère universel de l'opposition sacré-profane et aussi le postulat selon lequel le totémisme serait une forme élémentaire de la religion; enfin, il rejetait l'idée qu'il y aurait à l'origine de la religion des phénomènes de foule et que l'effervescence mentale serait la seule source de la religion. En conclusion, Malinowski revint sur Les Règles de la méthode sociologique et il montra que la théorie des origines proposée par Durkheim n'était d'aucune façon « une réalisation de sa méthode objective », puisqu'il utilisait lui-même largement des « explications psychologiques individuelles .» Donc Malinowski ne cachait pas qu'il était « un peu désappointé »: « Les points de vue de Durkheim présentent des inconsistances essentielles .» Même s'il attaqua régulièrement la sociologie durkheimienne de la religion (« Durkheim's theory is itself a somewhat mystical act of faith ») (Malinowski 1935: 236), il reconnut que cette théorie était « one of the fullest and the most inspiring systems of sociology » (Malinowski 1944: 19).

Anthropologue et professeur à l'université de Columbia, Alexander Goldenweiser manifesta pour sa part un « intérêt profond » pour le totémisme auquel il avait consacré sa thèse de doctorat ; il venait de publier en 1910 dans le *Journal of American Folklore* un article, « Totemism: An Analytical Study », dans lequel il présentait une « nouvelle conception » du totémisme basée sur une étude effectuée en Australie et sur la côte ouest de l'Amérique du Nord. Il connaissait bien les travaux de Durkheim; il considérait son dernier ouvrage comme « un traité brillant mais non convaincant .»

Goldenweiser publia, dans la revue American Anthropologist, un compte rendu de l'ouvrage de Durkheim: « A contribution by Émile Durkheim always commands attention », écrivit-il. Et, tout en soulignant la grande influence qu'avaient exercée ses travaux antérieurs sur la théorie sociologique—ils étaient toujours lus, selon lui—il le félicite pour « la revue méthodique et extensive » que lui et ses proches collaborateurs, Hubert et Mauss, faisaient de la littérature sociologique et

anthropologique. Goldenweiser présenta, dans son article, une analyse minutieuse de ce qu'il appelait les doctrines « cardinales » de son collègue français en discutant les cinq théories qu'il proposait dans son livre: la théorie de la religion, la théorie du totémisme, la théorie du contrôle social, la théorie du rituel, et la théorie de la pensée. Impressionné par son « argumentation brillante », il reconnut l'originalité de la théorie qui fait de la religion « un symbole de contrôle social »: « À ma connaissance, aucun auteur avant lui n'a défendu un tel point de vue, et l'auteur lui-même n'est jamais allé aussi loin, dans ses travaux antérieurs, dans ses interprétations des phénomènes psychiques .»

Mais les critiques que formula Goldenweiser étaient nombreuses, souvent sévères, et touchaient à toutes les thèses de Durkheim: 1) le choix de l'Australie comme source quasi exclusive d'informations n'est pas heureux (ce n'est pas un cas typique et, on ne peut généraliser à partir de lui); 2) la théorie de la religion est déficiente, et n'accorde pas assez d'attention à la dimension individuelle et subjective de celle-ci; 3) la théorie du totémisme ne tient pas suffisamment compte du point de vue ethnologique qui oblige à regarder cette institution comme « historiquement hautement complexe »; 4) la théorie du contrôle social doit être rejetée pour sa sous-estimation aussi bien que sa surestimation du social, et pour sa méconnaissance de la relation entre l'individu et la société (qui apparaît comme une « sublimated crowd »); la théorie du rituel fournit une « vraie intuition »—c'est la théorie la plus « suggestive » et la plus « satisfaisante » de l'ouvrage ; 5) enfin, la théorie de la pensée souffre d'une insistance exclusive sur des expérience socioreligieuses comme sources des catégories mentales. Bref, conclut Goldenweiser, les FEVR comportent des « erreurs » et les thèses centrales du livre sont loin d'« être prouvées » (Goldenweiser 1915, 715-735).

Donc un livre à oublier? Certes les critiques dont fut l'objet les *FEVR* de la part des anthropologues et en particulier des anthropologues américains, étaient très sévères, mais s'il y avait une contribution de Durkheim qui échappait à ces critiques, c'était, comme le nota Goldenweiser, sa théorie du rituel, même si celle-ci apparaissait, à ses yeux, « trop behavioriste et rationaliste .»

Du côté de la sociologie, on ne retrouva pas la même discussion passionnée autour de la question du totémisme, qui relevait *stricto sensu* de l'anthropologie. On ne s'intéressa d'ailleurs peu à l'étude ethnologique que Durkheim présentait des sociétés australiennes et on ne se montra peu convaincu par sa théorie générale de la religion (la thèse de l'hypostase). *FEVR* n'eurent pas jusqu'à récemment la même centralité en sociologie que les autres ouvrages de Durkheim, par exemple *Les*

Règles de la méthodes sociologique et *Le Suicide*, dont le sous-titre est « Étude de sociologie .»

FEVR n'en demeure pas moins, comme le note Lukes, « a classic of its kind » qui est toujours la source d'un « intellectual excitement and inspiration » pour ses lecteurs (Lukes 1972: 82). Il s'agit d'une sorte de « storehouse of ideas » que les sociologues peuvent critiquer, développer et renouveler, que ce soit pour l'étude de la connaissance, celle des symboles ou celle des rituels.

Si actualisation des *FEVR* il y a, c'est par l'étude des rituels (Bellah 2005; Collins 2004, 2008; Douglas 1982 [1970]; Goffman 1967; Rappaport 1999) et par la « redécouverte » de l'idée d'effervescence (Alexander, Giesen et Mast 2006; Riley 2010) qu'elle passe. Le focus mis sur le rituel comme performance ne se limite pas à la religion mais porte sur l'ensemble de la société, dans toutes les sphères de la vie sociale, y compris la vie politique. Toute interaction sociale, même entre deux personnes, a une dimension rituelle impliquant une stylisation du geste et de la parole; elle est en quelque sorte une performance.

A POSTERIORI: « UNE VÉRIFICATION PAR LA MAL .»

Que dire de la conception que Durkheim se faisait de la société, à savoir une sorte de « *sublimated crowd* »? Et de l'idée d'effervescence? L'effervescence peut-être certes créatrice mais ne peut-elle pas être aussi destructrice?

Après la guerre, Marcel Mauss, qui apparut comme l'« héritier », créa en 1925 avec Lucien Lévy-Bruhl et Paul Rivet, l'Institut d'ethnologie de Paris, relança *L'Année sociologique*. Seulement deux volumes de la nouvelle série parurent en 1925 (avec le fameux « Essai sur le don ») et 1927. Puis début des années 1930, « Dame sociologie », ironisait-t-on, entra enfin au Collège de France: Mauss fut élu au Collège de France et devint titulaire de la nouvelle chaire de sociologie. Durkheim n'ayant pu y être élu, c'était, peut-on dire, la revanche des Durkheimiens. Mauss consacra plusieurs de ses premiers cours au Collège à présenter les tra-

^{11.} Dans son ouvrage sur la violence, qui a pour sous titre « A Micro-sociological Theory », Randall Collins analyse toute une série de situations fort différentes, qui va des émeutes et des affrontements militaires à la violence domestique et le bullying à l'école en passant pas les sports et les vols: la violence est une caractéristique non des individus mais de situations: « Violent situations are shaped by an emotional field of tension and fear » (Collins 2008: 19).

^{12.} Selon la définition que Rappaport donne du rituel: « The performance of more or less invariant sequences of formal acts not entirely encoded by the performers » (Rappaport 1999: 24).

vaux de son oncle, puis ceux, inédits, de ses amis et collaborateurs, Robert Hertz sur « le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures » et Henri Hubert sur la civilisation et les peuples germaniques.

Puis ce fut la montée du fascisme. Un étudiant danois, Svend Ranulf posa à Marcel Mauss, qui avait été son professeur à l'École pratique, la question suivante: Qu'aurait pensé de tout cela Durkheim? Mauss lui répondit que sans doute le fascisme, qui a pu apparaître comme « a salvation from individualism », lui aurait paru « inacceptable .» Et il expliqua à son jeune correspondant que le « retour au primitif » qu'on observait en Europe était quelque chose qu'ils n'avaient pas prévu. Effervescence, primat de la collectivité sur les individus: tout ce qui se passait alors conduisait, ajouta Mauss, non pas au développement de la civilisation mais à une « régression des sociétés .» Et il conclut qu'il s'agissait là d'« une vérification trop forte de choses que nous avions indiquées et [de] la preuve que nous aurions dû attendre cette vérification par le mal plutôt que par le bien .»¹³

CONCLUSION

Une conclusion s'impose. Tout effort d'actualisation de la pensée d'un auteur, ici Durkheim et *FEVR*, doit s'appuyer sur une lecture critique de l'ouvrage, et donc d'abord sur une connaissance des critiques dont l'ouvrage a été l'objet. S'agissant des *FEVR*, nous avons mis, dans notre réflexion, en évidence deux éléments centraux de la perspective durkheimienne: le « ritualisme méthodologique » et l'idée d'effervescence. Ces deux piliers tiennent toujours, même si l'approche « ritualiste » semble avoir mieux survécu à la critique que l'idée d'effervescence.

Mais s'il est une dernière question que doit se poser le sociologue, c'est la suivante: peut-on faire de la religion la « matrice » de tous les faits sociaux et analyser la société comme une religion? Oui, dans toute vie en société, il y a des rituels, oui il y a effervescence, mais la religion n'a-t-elle pas quelque chose de spécifique? La religion est, pour reprendre la définition qu'en donne Henri Hubert, la gestion du sacré, mais il s'agit d'une gestion toute particulière puisque l'objectif, l'enjeu, pourrait-on dire, est, pour la société, de se doter de rituels et de se donner un certain nombre de représentations (les idées d'âme, d'au-delà) afin de faire face à un fait incontournable, la mort de chacun de ses membres et donc le risque de sa propre disparition en tant que collectivité.

^{13.}Lettre de Marcel Mauss à Svend Ranulf, novembre 1936, in Marcel Mauss (1997: 764–765).

BIBLIOGRAPHIE

- Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen et Jason L. Mast. 2006. Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. 2005. Durkheim and Ritual. Pp. 183-211 in Jeffrey C. Alexander and Philip Smith eds., *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Birnbaum, Pierre 2004. Émile David Durkheim. La mémoire de Massada. Pp. 85-125 Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation. Paris: Gallimard.
- Bouglé, Célestin. 1938. *Humanisme, sociologie, philosophie. Remarques sur la conception française de la culture générale*. Paris: Hermann et Cie, Éditeurs.
- Clark, Terry N. 1968. Emile Durkheim and the Institutionalization of Sociology in the French University System. European Journal of Sociology 9: 37-71.
- Collins, Randall. 2004. Interaction Ritual Chains. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Collins, Randall. 2008. *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- D'Alviella, Goblet.1913. La sociologie de M. Durkheim et l'histoire des religions .» Revue de l'histoire des religions. 33 (73):192-220.
- Dash Moore, Deborah. 1986. « David Durkheim and the Jewish Response to Modernity, *Modern Judaism*. 6(3): 287-300.
- Davy, Georges. 1919. Émile Durkheim. *Annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'École normale supérieure*: Paris.
- Davy, Georges. 1973. Durkheim, voie nouvelle ouverte à la science de l'homme in Georges Davy, *L'Homme, le fait social et le fait politique*. Paris: Mouton.
- Douglas, Mary. 1982/1970. Natural Symbols: Explorations in Cosmology. New York: Pantheon Books.
- Durkheim, Émile.1960/1893. De la division du travail social. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile. 1968/1912. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris: PUF, 5th édition.
- Durkheim, Émile.1969/1899. De la définition des phénomènes religieux. L'Année sociologique. 2, 1899, in Durkheim (1969).
- Durkheim, Émile 1969. Journal sociologique. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile. 1975/1897. Le Suicide, étude sociologique. Paris: PUF.

- Durkheim, Émile. 1975/1913. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine, in *Émile Durkheim* (1975).
- Durkheim, Émile 1975. Textes 2. Paris: Éditions de Minuit.
- Durkheim, Émile 1998. *Lettres à Marcel Mauss*. Paris: PUF. Présentation et édition par Philippe Besnard et Marcel Fournier.
- Durkheim, Émile. 2010/1911. Jugements de valeur et jugements de réalité. *Revue de métaphysique et de morale* 19, in Durkheim (2010).
- Durkheim, Émile. 2010/1924. Sociologie et philosophie. Paris: PUF.
- Durkheim, Émile et Marcel Mauss. 1969/1913. Compte rendu de J. Frazer, Totemism and Exogamy (1911), et Émile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, L'Année sociologique, 12, in Émile Durkheim1969 Pp.700-707.
- Filloux, Jean-Claude 1977. Durkheim et le socialisme. Genève: Librairie Droz.
- Fournier, Marcel 1994. *Marcel Mauss*, Paris, Fayard (English Translation: Princeton University Press, 2005)
- Fournier, Marcel, 2005. Durkheim's Life ans Context: Something New about Durkheim? Pp. 41-70 in Jeffrey C. Alexander and Philip Smith eds.. *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fournier, Marcel. 2008. Émile Durkheim. Paris, Fayard (English translation: Polity, 2012)
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior.*New York: Anchor Books.
- Goldenweiser, Alexander. 1915. Book Review of Émile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse. American Anthropologist, n.s..17: 719-735
- Hubert, Henri et Marcel Mauss, 1968/1899. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année sociologique*. 2, 1899, *in* Marcel Mauss (1968b).
- Lacroix, Bernard.1981. *Durkheim et le politique*. Paris: Fondation des Sciences politiques. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Le Bon, Gustave.1988/1895. *Psychologie des Foules*. Paris: PUF, Collection Ouadrige".
- Lukes, Steven 1972. Émile *Durkheim. His Life and Work*. New York: Harper & Row
- Malinowski, Bronislaw. 1913. Book Review of Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Folklore*. 44(4) Decembrer: 525-526.
- Malinowski, Bronislaw. 1935. Coral Garden, and their Magic 2. Londres: Allen & Unwin.

- Malinowski, Bronislaw 1944. A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Boston: Beacon Press.
- Mauss, Marcel en collaboration avec Henri Beuchat. 1968/1906. Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. *L'Année sociologique* 9, in Marcel Mauss (1968a).
- Mauss, Marcel. 1968a. Sociologie et anthropologie (1950). Paris: PUF, 4e édition.
- Mauss, Marcel 1968b. *Œuvres* 1. Paris: Éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel 1979. L'œuvre de Mauss par lui-même (1930). Revue française de sociologie. 20 (1), janvier-mars, p. 209-220.
- Mauss, Marcel. 1997. Écrits politiques. Paris: Fayard (Présentation et édition par Marcel Fournier).
- Pickering, W.S.F. 1994. The Enigma of Durkheim's Jewishness. Pp. 10-39 in W.S.F. Pickering and H.Martin, eds.. Debating Durkheim. London. Routledge.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richman, Michèle H, 2002. Sacred Revolutions: Durkheim and the College of Sociology. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Riley, Alexander 2010. *Impure Play: Sacredness, Transgression, and the Tragic in Popular Culture*. Lexington Books.
- Schoenfled, Eugen et Stjepan Mestrovic. 1989. Durkheim's Concept of Justice and its Relationship to Social Solidarity. Sociological Analysis. 30: 113-121.
- Strenski, Ivan. 1997. *Durkheim and the Jews of France*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tiryakian, A. Edward. 1979. L'École durkheimienne à la recherche de la société perdue. *Cahiers internationaux de sociologie*,66: 97-114.

Marcel Fournier is Full Professor in the Department of Sociology/Département de sociologie, Université de Montréal. His fields of interests are: social theory, the history of sociology, and the sociology of culture and science. He is the author of *Marcel Mauss: A Biography* (Princeton University Press, 2005), and *Émile Durkheim: A Biography* (Polity, 2012).

Email: marcel.fournier@umontreal.ca