



Archives de sciences sociales des religions
La première réception des *Formes* (1912-1917)
(S. Baciocchi, F. Théron, eds.)

**Études critiques – Les formes élémentaires de la
vie religieuse**

Revue de métaphysique et de morale (Paris, décembre 1914)

Harald Høffding

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24458>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Harald Høffding, « Études critiques – Les formes élémentaires de la vie religieuse », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], La première réception des *Formes* (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.), 1, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24458>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Études critiques – Les formes élémentaires de la vie religieuse

Revue de métaphysique et de morale (Paris, décembre 1914)

Harald Høffding

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

Høffding (Harald), « Études critiques – Les formes élémentaires de la vie religieuse », *Revue de métaphysique et de morale* (Paris), 22 (6), [décembre] 1914, p. 828-848

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

<http://archive.org/stream/revuedemaphys22pariuoft#page/828/mode/1up>

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k11154m/f118>

ÉTUDES CRITIQUES

Les formes élémentaires de la vie religieuse¹

Le travail récemment publié par le chef d'école des sociologues français ouvre une voie d'entente et de conciliation entre la sociologie et les autres branches de la philosophie. Des tentatives avaient déjà été faites dans ce sens par les adhérents de la même école, mais aucune n'avait eu la portée ni la lumineuse clarté de celle de M. Durkheim : s'appuyant sur les données fournies par l'étude d'une forme spéciale de la vie religieuse, l'auteur éclaire d'un jour nouveau le problème religieux proprement dit et montre comment tout en adoptant, dans sa considération de l'activité spirituelle de l'homme, le point de vue sociologique, on peut reconnaître le bien-fondé

de points de vue différents. Souvent, et jusque dans les ouvrages antérieurs de M. Durkheim, la sociologie avait prétendu représenter à elle seule la science morale. Dans l'ouvrage distingué qui fait l'objet de ces lignes, cette prétention est abandonnée, en termes formels, d'abord, mais aussi, et surtout, de façon implicite. Sans doute la vie collective, la société avec ses institutions et ses traditions y est maintenue comme source de toute vie intellectuelle et morale ; mais à travers le développement ultérieur des idées maîtresses de l'œuvre, le lecteur critique est conduit, par la main de l'auteur, à un point de vue situé au-delà de celui usuellement adopté par une sociologie exclusive. Et, hâtons-nous de le dire : loin de perdre à cet élargissement des cadres, la sociologie y gagne. De même que, dans la société, c'est un signe de force et de vie que la liberté de mouvement et de développement des individualités, de même la science sociale aura une importance plus grande à mesure qu'augmentera l'indépendance des diverses [829] disciplines qui considèrent, chacune de son point de vue différent, la vie multiforme de l'esprit. Comte, déjà, assignait, pendant la dernière période de sa production, à la morale une place autonome à côté de la sociologie. Et je suis convaincu qu'un jour viendra où l'on verra, dans la psychologie, la théorie de la connaissance et la philosophie de la religion, autant de disciplines représentant, au même titre que la sociologie, des points de départ indépendants ; — ce qui ne les empêchera pas de se mettre, sous bien des rapports, à l'école de cette dernière. Je sais que M. Durkheim ne sera pas tout à fait de mon avis ; mais je tâcherai de montrer qu'en dehors des connaissances positives que nous pouvons tirer de l'ouvrage en question, qui marque un grand progrès dans son ordre de recherches spécial, — nous constatons à la lecture, d'une part, combien la sociologie se sert, en fait, de données empruntées à la psychologie et à la théorie de la connaissance et, d'autre part, que, considérée en ses dernières conséquences, elle nous conduit à reconnaître l'importance de ces autres disciplines de la science de l'esprit. C'est de ce côté qu'un philosophe est naturellement amené à envisager le livre de M. Durkheim. Aux yeux d'un sociologue du métier, elle aura sans doute une importance que je ne suis pas compétent pour exprimer. Mais, à mon sens, la portée de l'œuvre dépasse de beaucoup le domaine de la sociologie pure. Je viens d'y puiser, pour ma part, non seulement des connaissances sociologiques, mais aussi des éclaircissements et des confirmations touchant des problèmes qui ne relèvent pas de la sociologie proprement dite. J'ai rencontré là, rectifiées ou vérifiées, des idées auxquelles j'étais arrivé moi-même par voie psychologique. Et voilà précisément ce que je me propose de faire voir dans ce compte rendu où je caractériserai, et critiquerai de mon mieux, cette œuvre si richement documentée, si admirablement menée à bien.

I

Laissant à l'historien et à l'ethnographe l'étude des événements et des us et coutumes de temps et de lieux déterminés, le sociologue selon M. Durkheim pénètre plus avant. Pour lui, l'essentiel c'est de découvrir les forces qui régissent la vie humaine, aujourd'hui comme autrefois, les réalités qui se manifestent à travers les événements de l'histoire et les mœurs des peuples. En matière religieuse, [830] il s'agit pour lui non seulement de décrire les dogmes et les cérémonies mais de trouver le fond réel qui leur a servi de substrat et qui leur donne leur véritable signification — bref, le côté éternel et humain de la religion. Le sociologue admet que la religion est née de la vie réelle, d'un besoin de l'homme qui persiste plus ou moins intense à travers les âges.

La plupart des théories sur la nature et le fondement de la religion sont impuissantes à expliquer ce fait que, malgré toutes les résistances, en dépit de toutes les critiques, la religion persiste. Il faut donc croire qu'elle répond à un besoin particulier, à une force spéciale de la nature humaine. S'il était vrai, comme le suppose la doctrine animiste, que la religion est née de représentations formées pendant le rêve et prises ensuite pour des sensations concrètes, ou bien si elle était due à

des interprétations fausses de la nature, comme le veut la doctrine naturiste, il y a des siècles qu'elle aurait fait son temps. Mais le besoin, qui produit la religion n'est pas un besoin de comprendre, c'est au contraire un besoin de vivre, d'obtenir de la force et de la sécurité dans la lutte pour l'existence. M. Durkheim prend donc franchement parti contre la conception intellectualiste de la religion.

Celui qui prétend chercher l'origine de la religion doit avant tout se rendre compte que la conscience religieuse est incapable de s'expliquer, par elle-même, l'impulsion, l'élan qui agit en elle et la pousse en avant. Elle cherchera volontiers dans son entourage la cause des mouvements qui l'agitent. Pour bien comprendre ce fait, il sera pratique d'étudier les formes les plus simples, le plus élémentaires de la religion. Non pas qu'on puisse poser en règle générale que les formes élémentaires de la religion expliquent les formes plus développées — et la réciproque n'est pas vraie non plus ; — mais les formes élémentaires ont ceci de bon de ne pas offrir cette foison de mythes et de dogmes, que nous verrons dans la suite sortir de l'imagination populaire et de celle des prêtres. Dans l'ordre religieux comme dans l'ordre social, rien que le strict nécessaire. Surtout, les différences individuelles ne se font pas sentir à ces stades primitifs. Toutes les consciences suivent le même sillage. Le type individuel et le type social se confondent. C'est cette religion élémentaire que M. Durkheim trouve représentée chez les habitants de l'Australie centrale, et qui a été si excellemment décrite dans ces derniers temps par Spencer et Gillen et par Strehlow^[2].

[831] Cette religion, la plus simple que nous connaissons, n'a pas l'idée de divinité proprement dite. Ce qui en fait une religion, c'est la distinction absolue qu'établissent ses adhérents entre les choses sacrées et les choses profanes, et cette distinction se trouve dépendre étroitement de l'organisation sociale. Le système social est ici, comme celui de la religion, d'une simplicité extrême. Les membres du clan ne sont attachés les uns aux autres ni par la communauté du sang ni par celle de l'habitation. Le lien qui les unit, c'est le culte : un même nom, un même emblème, des rites communs, une conception commune du sacré et du profane, voilà ce qui fait l'unité du clan.

Cette opposition du sacré et du profane demande une explication. D'où vient le sentiment du sublime que l'homme éprouve, déjà à ce stade de la civilisation, devant certaines choses ? Comment s'établit la distinction de l'élevé et du bas, dans l'homme et au dehors ? Par quelle voie l'homme est-il amené à reconnaître l'existence de quelque chose de plus grand, de plus compréhensif que lui ?

Le culte des âmes aussi bien que celui de la nature impliquent une telle distinction. Mais le système religieux, dit totémique en présence duquel nous nous trouvons ici est antérieur à ces deux formes de la religion.

Le totem est un nom, et un emblème, commun aux membres du clan qu'il oblige à se secourir mutuellement, à se venger, à célébrer en commun les funérailles de leurs morts, à observer certaines pratiques et certains interdits matrimoniaux. Le totem est un animal ou une plante ou un objet inanimé. L'homme ne fait qu'un avec son totem et par son intermédiaire il entre en communion avec son ancêtre dont les réponses lui sont transmises par l'être totémique et qui s'y trouve peut-être incarné. L'Australien, qui ne sépare pas l'image d'avec la chose représentée, ne distingue pas non plus entre son totem et sa propre individualité ou celle de son ancêtre. Il devient ainsi solidaire de tous ceux qui ont le même totem. Après une initiation particulière, en partie pénible et douloureuse, les jeunes gens sont admis à prendre part au culte totémique qui donne accès au monde des choses sacrées. Un instrument sacré, le *churinga* ou *tjurunga*, qu'ils reçoivent au cours des cérémonies d'initiation met chacun des néophytes en rapport intime avec son totem et son ancêtre ; la force reconfortante et stimulante qui émane de ce *churinga* le fait garder précieusement ; sa perte est considérée comme un grand malheur.

[832] La séparation du sacré et du profane est maintenue par le culte. — Ce culte *néгатif* enseigne, moyennant jeûnes, veilles, douleurs infligées, retraites, silences prolongés, que pour participer aux choses sacrées, il faut dépouiller le vieil homme et acquérir ainsi des propriétés, des forces nouvelles. Par le culte *positif*, l'homme est mis sous l'influence des forces qui rayonnent des objets sacrés où elles étaient contenues comme des réserves permanentes, pour ainsi dire. Et si l'homme est soutenu par le culte, l'être totémique de son côté en est nourri. Nous sommes en présence d'une sorte de sacrement ou communion où l'homme reçoit la puissance sacrée et contribue en même temps par ses sacrifices à l'affermissement et à l'accroissement de cette puissance. Le besoin qu'ont les hommes d'être secourus et réconfortés s'explique par leur dépendance des phénomènes naturels. La vie de la nature présente des variations, des hausses et des baisses de force et de fécondité, et l'homme éprouve le désir de sentir augmenter sa confiance dans la nature, tout en croyant d'autre part qu'il est en lui de prêter son secours à cette même nature, par l'observation rigoureuse des pratiques religieuses.

Sous l'antithèse des choses sacrées et profanes se cache, d'après M. Durkheim le contraste qui existe entre la société et l'individu. La notion de totem est d'origine sociale ; elle exprime la solidarité de l'homme et du clan ; et celle qui relie les gens du clan à certains êtres ou choses matérielles. Ce n'est donc pas la crainte que nous trouvons à la base de la division des choses en sacrées et en profanes, c'est au contraire une adhésion confiante et, à son apogée, fervente, à ce qui peut donner le salut et la sécurité ; et c'est aussi cette conviction qu'en dehors du clan, il n'y a ni salut ni sécurité. L'hypothèse fondamentale du culte totémique c'est qu'il y a un fonds de pouvoir auquel les individus sont à même de puiser des forces nouvelles pendant leur lutte pour l'existence, fonds qu'ils peuvent de leur côté contribuer à conserver et à augmenter. Le totémisme et les mythes et symboles qui s'y rattachent ne sont donc pas des jeux d'associations d'idées et d'hallucinations. Évidemment, la religion prend sa source dans des régions de la vie psychique qui ne relèvent pas du domaine purement intellectuel. En se dévouant aux choses sacrées, en observant les rites, l'homme se sent en rapport avec quelque chose dont la portée dépasse de beaucoup l'existence de tel individu ou de telle génération. Dans la plus primitive des [833] religions à nous connues, ce quelque chose se trouve représenté par un symbole, le totem, et la réalité sous-jacente à laquelle il est censé correspondre c'est la conservation et la prospérité du clan. Par l'effet du culte la société elle-même subit périodiquement une réfection, une renaissance morale. Pendant les grandes fêtes, célébrées en commun selon la tradition des ancêtres, les intérêts particuliers, les désirs et les préoccupations de la vie journalière s'évanouissent. Chacun des assistants se sent comme enveloppé de quelque chose de plus grand que lui. Les rites qui ont souvent un caractère impressionnant et stimulant, éveillent dans l'âme des émotions que la vie de tous les jours ne saurait lui donner. L'homme se sent renaître, il est comme replongé dans la source de toute vie.

Des liens multiples rattachent la vie du clan à celle de la nature : l'existence de la société primitive dépend de la succession rythmée des saisons ; la grande question est de savoir si les fruits mûriront, si la pluie tombera, si la chasse sera bonne. Et l'homme qui croit pouvoir exercer, par le culte, une certaine influence sur la marche des choses de la nature, doit donc attacher une grande importance à la stricte observation des rites. Cette croyance à l'efficacité du culte est due à l'impression, puissante et profonde, que laissent les solennités cultuelles dans l'âme des initiés. Le retour périodique des grandes fêtes correspond à la révolution des époques de l'année, et cette correspondance nous la retrouvons jusque dans les religions les plus avancées. Pendant les intervalles qui séparent les fêtes, les membres du clan se dispersent pour reprendre, isolément ou par petits groupes, la lutte pour l'existence ; les emblèmes totémiques seuls les aideront à garder le souvenir des grands jours d'effervescence et de ravissement, et la différence entre les deux modes d'existence se fera cruellement sentir. Alors s'établit, dans l'âme primitive, par un effet de contraste, la distinction entre un état sacré, celui de la participation, par le culte, à la vie

commune, et, d'autre part, l'état laïque et profane, qui est l'existence même des intervalles d'isolement. Le vif désir se refait de nouveau par les grands moments d'exaltation, voilà le fondement réel de la religion. C'est aussi ce qui explique ce fait, assez fréquent dans les religions plus avancées, de personnes plus ou moins consciemment sceptiques à l'égard du bien-fondé des représentations et des cérémonies religieuses et qui ne résistent pourtant pas à leur *envie* de venir prendre part aux rites du culte ancien. En effet, la raison d'être des cérémonies religieuses [834] ne doit pas être cherchée dans les fins qu'elles poursuivent en apparence, mais, dans leur action intime sur les âmes, dans les dispositions mentales qu'elles déterminent.

Aux heures d'exaltation où la société manifeste son pouvoir sur l'esprit des individus, elle subit elle-même une idéalisation spontanée. Le symbole totémique est le signe matériel d'une idée dont la portée dépasse l'état de choses actuel. Il va sans dire que l'homme n'a pas une notion précise de ce qui constitue le fondement réel du contraste entre le sacré et le profane, — de ce qui provoque, en dernière analyse, les émotions qui l'accablent. La cause efficiente de ces émotions, il croit la trouver en dehors de lui, — de même qu'il attribue à l'objet perçu les qualités de ses sensations.

Mais, déjà au stade tout à fait primitif, la religion et les nations religieuses ne se rapportent pas exclusivement à la vie humaine ; elles ont aussi une portée cosmologique. La puissance à laquelle l'homme s'abandonne dans son culte et par laquelle il se sent inspiré et réconforté, cette puissance, il la retrouve dans toute la nature. Inconsciemment il généralise l'opposition du sacré et du profane jusqu'à y comprendre tous les phénomènes qui tombent sous son regard. C'est une sorte de contagion qui se produit ici. Tout ce qui touche, d'une manière quelconque, au sacré ou au profane, devient par cela même, sacré ou profane. L'homme primitif ne connaît pas nos distinctions entre divers genres et espèces d'objets. De même qu'il ne trouve pas qu'il y ait contradiction à identifier sa propre personnalité, et celle de son ancêtre, avec l'objet totémique, de même il range dans une seule et même classe tout ce qui l'affecte de la même manière. Cette « extrême contagiosité des forces religieuses »^[3] n'est pas due aux seules associations d'idées. L'idée du sacré est née de l'éveil dans l'âme du sentiment de dépendance et de réconfort, et plus ce sentiment est intense, plus grande est la force d'expansion avec laquelle il se manifestera devant tout ce qui entrera en rapport avec l'homme, surtout dans ses moments d'extase. Ceci nous explique la facilité avec laquelle l'homme primitif identifie les choses les plus hétérogènes, quelque contraires que soient les propriétés qu'elles offrent à la perception, et c'est encore ce qui fait d'une religion non seulement une manière de considérer la vie, mais encore une conception du monde, non seulement une psychologie mais une métaphysique.

Le besoin religieux est donc identique au besoin social de conservation [835] qui est commun à tous les hommes et grâce auquel ils se considèrent comme les parties d'un tout. Et de ce même besoin naît spontanément la croyance aux esprits. C'est une erreur de penser que la croyance aux esprits a produit la religion. Comme nous venons de le voir, l'origine de la religion doit être cherchée ailleurs. Mais, de fait, nous ne connaissons pas de religion qui n'implique la croyance aux esprits. Dans le cas des Australiens, la notion de l'âme revêt, dès l'origine, un caractère sacré. Par l'intermédiaire de son totem, chaque individu soutient des relations avec son ancêtre et se sent solidaire de cette force puissante qui, par l'organe du culte totémique, anime le clan tout entier. L'existence ne comprend qu'un nombre d'âmes limité ; celles des nouveau-nés sont considérées tantôt comme des réincarnations directes des âmes des ancêtres, tantôt comme provenant de germes semés par les ancêtres. L'âme, c'est le principe totémique incarné dans un sujet particulier. — Les rêves et les phénomènes analogues ont pu contribuer à la formation de la croyance aux âmes ; ils n'en expliquent pas l'origine. C'est la persistance du clan, continuant imperturbablement sa vie à travers les générations consécutives qui a suggéré aux hommes cette idée que les âmes nouvelles de ceux qui viennent de naître pourraient bien être les continuations directes d'âmes ayant déjà vécu. À ce degré primitif du développement, l'idée de l'immortalité n'a

pas encore une portée morale. La croyance à la survie des âmes des trépassés aussi bien que la croyance aux esprits puissants, fondateurs de tout, ce qu'il y a de bon au monde, dérivent du totémisme. De dieux proprement dits, la religion de l'Australie centrale n'en a pas. Mais une première étape du chemin qui mène à leur création a été parcourue : on constate une tendance, de plus en plus marquée, à séparer du commun des ancêtres les grands hommes d'autrefois dont partent les mythes et les légendes. Les grandes fêtes qui réunissaient la tribu tout entière et non seulement les membres d'un clan particulier, conféraient surtout aux héros de la tradition légendaire un caractère plus élevé et plus universel ; une évolution s'accomplissait : celle qui va du totémisme aux idées qui caractérisent les religions plus avancées.

L'étude de la religion élémentaire, dont l'Australie centrale nous fournit un exempte typique, n'est pas seulement très instructive en ce qui concerne la vie religieuse proprement dite ; elle jette aussi une vive lumière sur cette époque reculée où la religion représentait à [836] elle seule toute la culture spirituelle, et nous fait voir notamment que la science est issue de la religion. Si donc la société est mère de la religion, elle est également mère de la science. L'autorité dont jouissent les idées scientifiques leur est accordée parce qu'elles sont les résultats d'expériences collectives, d'efforts communs de la société. Il a fallu les observations, les réflexions d'une série infinie d'individus et de générations pour permettre de temps en temps à quelque esprit supérieur de formuler un concept tant soit peu précis. Et la religion a rendu à l'activité intellectuelle des services signalés en suggérant aux hommes une première idée confuse de la parenté des choses. Elle leur a appris à établir un lien entre des phénomènes que séparaient les sens. Pour que la voie s'ouvre vers le monde des idées, il fallait que se réalisât une tension des forces intellectuelles qui n'était guère possible que dans et par la société et qui, de fait, a surtout été engendrée par le culte. Les premiers essais d'une classification ont été faits sur le modèle de la division de la tribu en clans et en phratries ; ils ont fourni la base de toute logique. L'origine des notions fondamentales que nous appelons les catégories de l'entendement ne s'explique ni par la théorie aprioristique ni par celle de l'empirisme ; elles ne peuvent être dérivées ni de dispositions irréductibles, immanentes à l'esprit humain, ni de la perception des choses du dehors. Ici, comme dans le cas des classifications, c'est aux phénomènes et institutions d'ordre social qu'il faut demander la solution du problème. Les notions temporelles, par exemple, peuvent se dériver des divisions du temps qui correspondaient au rythme des fêtes et des cérémonies. La division primitive de l'espace dépend des significations religieuses des diverses directions et régions. Et la répartition des clans à l'intérieur du campement commun a nécessité la construction d'un schéma. Le principe de causalité, et particulièrement l'axiome : les semblables produisent les semblables, ont leur racine dans les traditions culturelles qui exigeaient que les cérémonies eussent lieu dans un ordre fixe et bien déterminé, sans quoi le résultat voulu ne se réaliserait pas. Il existait donc des normes selon lesquelles se formaient les représentations des individus. Les exigences impérieuses de l'activité collective s'exprimaient en formules catégoriques. L'autorité inhérente à la raison est d'origine sociale. Mais la société elle-même fait partie de la nature ; seulement elle a sur les autres domaines de la nature cet avantage d'offrir des phénomènes fondamentaux plus nettement accusés et plus voisins de [837] l'homme. Aussi les représentations élaborées « sur le modèle des choses sociales »^[4] ont-elles pu aider l'homme à se représenter des faits d'ordres très différents.

Quant à l'avenir de la religion, deux considérations intéressent surtout M. Durkheim.

La religion a été jusqu'ici, autant que nous pouvons l'étudier à travers l'histoire, un phénomène essentiellement social. Historiquement, la religion et la société sont étroitement liées. L'action exercée par la société sur les individus, — au dedans, par une infinité d'influences inconscientes, au dehors, par de nombreuses prescriptions, interdictions, coutumes et traditions, — a pour effet d'établir en eux, dans leur vie et dans leur pensée, le contraste dominateur entre les choses sacrées et profanes, élevées et basses, idéales et sensibles. Et les rites communs des grandes fêtes

font naître l'enthousiasme, l'élan sublime qui est la source éternelle du sentiment religieux, et qui en conditionne l'existence à travers les siècles. Mais de nos jours il en est autrement. L'époque actuelle est une époque de transition. L'individualisme a prévalu en même temps que la division du travail. Nous ne saurions plus célébrer, de tout notre cœur, les fêtes qui faisaient les délices de nos aïeux. Nous allons chacun notre chemin. Si le propre de toute religion, à partir des formes les plus élémentaires, a été jusqu'à présent de constituer le fonds spirituel commun à un groupe d'hommes, dont la force vitale est nourrie et renouvelée par le moyen des solennités qui les réunissent tous, on a beaucoup de peine à se figurer comment il pourra bien y avoir une religion à l'avenir et dans quelles conditions pourra naître cette religion nouvelle. La solution de l'énigme, si tant est qu'elle en comporte une, se dérobe à toute conjecture. Il existe sans doute, à l'heure qu'il est, un idéalisme religieux, se manifestant sous la forme d'une religiosité intime, subjective, dont la nature varie suivant les individus. Mais la sociologie ne considère que les faits réalisés et bien établis, et la grande question est de savoir si cet idéalisme religieux pourra prendre le caractère d'un fait suffisamment avéré pour être étudié d'une façon objective. En sociologie la religion ne compte que par son passé.

À côté des relations entre l'esprit social et l'esprit individualiste, les rapports de la religion et de la science doivent également être pris en considération quand on entreprend de dresser le bilan de la religion de l'avenir. Et d'abord nous pouvons regarder comme établi [838] que la religion a perdu, il y a déjà longtemps son importance intellectuelle. Sa cosmologie est surannée. À cet égard, la science née de la religion s'est substituée à cette dernière et en remplit actuellement les fonctions. Mais il convient de remarquer que c'est au seul point de vue intellectuel que la science est devenue l'équivalent de la religion : comme force créatrice et vivifiante, comme source de courage et de confiance, elle ne saurait la remplacer. La vie ne peut attendre patiemment l'aboutissement de la science. Et même, est-ce que la science aboutira jamais ? Il faut donc que la vie pousse la pensée par delà les limites de la recherche scientifique : c'est une transformation de la religion qu'on verra se réaliser plutôt que son abolition complète.

II

Le résumé que je viens de faire du livre de M. Durkheim ne peut donner qu'une idée imparfaite de sa grande abondance en vues nouvelles et instructives. Le sujet très spécial dont il traite, qui est la religion des tribus de l'Australie centrale, est étudié avec une parfaite compétence et une rare puissance d'analyse. De l'ouvrage de M. Durkheim je me suis reporté à quelques-unes des sources, en matière d'histoire religieuse, notamment aux publications de Strehlow, et j'y ai vu confirmer les manières de voir émises par l'auteur. L'exposé de M. Durkheim se distingue agréablement, par sa concision, des autres travaux où ont été traités des sujets analogues. Ordinairement, un style diffus et de nombreuses répétitions font de ce genre d'écrits une lecture extrêmement fatigante. Tel le *Golden Bough* de Frazer^[5], cet ouvrage si justement célèbre mais qui accable le lecteur par ses redites et son manque de concentration. À l'exposé général de l'état actuel de la question, M. Durkheim rattache une critique instructive des théories précédemment mises en avant, critique qui porte tant sur les incorrections de détail, que sur les erreurs dues aux généralisations, précipitées. D'ailleurs le sujet spécial de sa recherche n'intéresse l'auteur qu'autant qu'il pourra servir à éclairer la nature générale de la religion. En effet, M. Durkheim pense retrouver dans la religion la plus simple qui nous soit connue, le fond essentiel de toute religion. Et à force de fouiller, de creuser son sujet, de poursuivre son analyse avec l'énergie qui le caractérise comme auteur et comme savant M. Durkheim a fini, je crois, par [839] toucher à ce qu'il y a de plus central dans les religions. Pour ma part j'ai vu avec le plus grand intérêt élaborer du point de vue sociologique une conception de l'essence de la religion, qui me semble venir confirmer celle que j'étais arrivé à formuler sous l'aspect psychologique, dans ma *Philosophie de la*

Religion^[6]. Mais pour faciliter l'intelligence mutuelle il sera bon que la sociologie et la psychologie vident d'abord un différend.

Le grand contraste du sacré et du profane qui représente pour lui le fondement et l'origine de toute religion, — ce contraste étant à la base de tout culte, de tout mythe et de tout dogme, — M. Durkheim le ramène à la société, à sa conservation, aux conditions de son bonheur. Mais, comme il le donne à entendre, une question se pose : *comment* la société est-elle devenue, sans que l'homme en ait pris conscience, la source du sacré ? M. Durkheim fournit lui-même la réponse : c'est que la société engendre les valeurs les plus hautes aux yeux de l'homme, — qu'elle est le grand soutien dans la lutte pour l'existence, — et encore, et surtout qu'elle est l'origine de tout ce qui fait de l'homme quelque chose de plus qu'un animal. Le raisonnement de M. Durkheim est analogue à celui qui inspirait sa communication à la *Société Française de Philosophie* sur *Le fait moral*⁷. Il y dérive toute morale de la société et allègue à l'appui de sa thèse que dans la société naît, se maintient et se transmet la civilisation et particulièrement les biens de la vie spirituelle. Reste alors à savoir si la société remplit vraiment les fonctions que lui attribue M. Durkheim. Or, un examen approfondi de la question fera voir qu'il existe des données encore plus fondamentales que celles représentées par la persistance de la société. Si la notion du sacré implique l'idée sociale, l'idée sociale implique à son tour celle des valeurs. C'est précisément en tant que source des valeurs que la société est censée avoir donné naissance au caractère sacré. Et voilà par où je reviens de la définition de la religion donnée par M. Durkheim à celle que j'ai essayé de fournir dans ma *Philosophie de la Religion*^[8] et d'après laquelle toute religion se fonderait sur l'axiome de la conservation des valeurs. Dans la mesure seulement, où elle entre comme élément, ou moyen, dans la conservation des valeurs, la notion de la permanence de la société peut prendre un caractère religieux.

[840] Je suis tout à fait de l'avis de M. Durkheim quand il distingue nettement entre, d'un côté, la condition première, le mobile primordial qui a fait naître la religion, et d'un autre côté, les causes inventées par les hommes désireux de s'expliquer les mouvements déterminés en eux par cette condition, par ce mobile. L'analogie avec les qualités sensibles est d'une justesse parfaite. Mais s'il en est ainsi, on ne peut pas dire que l'antagonisme de la société et de l'individu et la dépendance de l'homme de la société soit une condition absolue de la religion. M. Durkheim fait voir dans un développement magistral, l'importance de la vie en commun, de l'association des membres du clan ; il montre l'action intime exercée par la société sur l'âme humaine sans que celle-ci en prenne conscience. Mais la question se pose de savoir si toute expérience concernant les valeurs et toute foi dans la conservation des valeurs nous vient nécessairement de la société.

D'après M. Durkheim, la « conscience collective »^[9] est une synthèse *sui generis* de consciences particulières ; et la société elle-même est une synthèse de consciences humaines¹⁰. Or, dans l'ordre psychique, une synthèse ne va jamais sans une antinomie particulière. Le mot synthèse veut dire combinaison, il implique donc l'existence d'une multitude d'éléments réunis en un tout ; et le concept de multitude est supposé par celui de réunion. Seulement, dans le domaine intellectuel et moral, nous ne connaissons les éléments qu'en tant qu'ils font partie de la totalité produite par la synthèse. En psychologie, les perceptions, les représentations, les émotions et les instincts ne nous sont connus que comme éléments de l'ensemble de la vie consciente : la synthèse est toujours condition en même temps que résultat. De même, en matière sociologique : les individus, tels que nous les connaissons, sont tous déterminés et conditionnés socialement, font tous partie d'une société. Ici, comme dans tous les ordres de faits psychiques, nous assistons au conflit perpétuel de la continuité et de la discontinuité, conflit que nous n'arrivons jamais à supprimer. Et nous n'avons pas le droit de ne considérer, dans cet état de choses contradictoire, qu'un seul des deux termes opposés. Le rapport de la société et de l'individu n'est que celui de la continuité et de la discontinuité, envisagé dans un exemple particulier. Tout en admettant que la société est une synthèse d'individus nous [841] devons pourtant attribuer à ces derniers, sur

chaque point déterminé, une certaine autonomie par rapport à la société. Car, autrement, comment s'expliquer que la valeur de la vie sociale soit appréciée par chaque sujet particulier, ou qu'elle exerce une action sur son esprit, et c'est là, suivant M. Durkheim, la condition indispensable de toute religion. L'ensemble historique où l'individu vient prendre sa place s'est développé, lui aussi, à travers les âges, par le concours d'une infinité de forces individuelles (conditionnées, il est vrai, à leur tour, par la société).

M. Durkheim objectera que l'individualisme est secondaire : c'est ainsi que le totémisme individuel où chaque personne a son tuteur particulier est dérivé par rapport au tuteur social. Et la remarque est juste tant que nous avons affaire à un antagonisme conscient et fondamental entre le sujet particulier et la société établie. Mais nous ne considérons ici que les forces individuelles dont l'action réciproque constitue réellement la société. Ces forces nous devons toujours en tenir compte ; il n'y a pas de point où nous puissions en faire abstraction. Tout élément nouveau dont nous constatons la présence dans les formes et les traditions de la société, — sacrées aussi bien que profanes, — toute notion ou coutume nouvelle doit être due à un ou à plusieurs individus qui l'ont transmise aux autres. Toujours et partout il y a intercurrence de l'individu et de la totalité. Selon M. Durkheim, les formes primitives de la religion, telles que celle de l'Australie centrale, se prêteraient mieux que les autres à l'étude parce que nous n'y voyons pas intervenir de différences individuelles. Mais la religion décrite dans les sources littéraires comme étant celle de l'Australie centrale, c'est la phase actuelle, définitivement établie de cette religion. Quelle a été sa genèse ? Comme toutes les institutions de ce monde, elle a dû passer par une évolution où les commencements spontanés et sporadiques ont sans doute joué un rôle analogue à celui qu'ils tiennent dans la croissance des êtres organisés et dans la différenciation des espèces. Du fait qu'aujourd'hui nous ne pouvons pas y relever avec certitude d'éléments individuels, d'apparition sporadique, nous ne sommes pas fondés à conclure qu'ils y ont fait défaut dans le passé et qu'il n'y en existe plus maintenant. Nous ne savons plus les noms des auteurs des vieilles chansons populaires : cela ne nous empêche pas d'admettre qu'elles ont été conçues par des personnes particulières, si imparfaite qu'ait pu être leur forme primitive. Dans la suite, elles ont été redites, [842] modifiées et remaniées de façons variées. Les forces individuelles, réceptrices ou productrices n'ont pu manquer totalement à aucun degré de l'échelle, quelque haut que nous remontions. Ce « besoin humain »^[11] lui-même auquel la religion doit son origine et sa permanence, ne se manifeste pas dans les divers individus avec la même intensité ni de la même manière. S'il a pu donner naissance à des cultes, des mythes et des légendes, l'élaboration de ces formes de la vie religieuse a dû s'opérer au moyen d'expériences, de combinaisons, de déplacements et de suppressions, c'est-à-dire à l'aide d'une série de processus psychologiques qui se produisent forcément dans des consciences individuelles. De même que les dieux se nourrissent des prières et des sacrifices des hommes, de même la société vit aux dépens de l'apport individuel à la conscience collective. Cet apport s'effectue, soit de façon passive, par l'adhésion et la participation des sujets particuliers au culte établi, soit par voie active, grâce à l'intervention d'expériences, d'instincts et de désirs nouveaux qui tendent à prendre une importance sociale, en vertu de ce besoin, dont M. Durkheim tient compte, et qui porte les hommes à se communiquer les uns aux autres et à propager leurs croyances.

L'existence d'un totémisme individuel témoigne déjà dans ce sens, et cet autre totémisme, plus développé que les formes australiennes, plus proche souvent de la dissolution, que nous rencontrons chez certaines tribus indiennes de l'Amérique, implique l'introduction de certaines modifications qui se présentèrent sans doute d'abord sous la forme de variations individuelles, quelles que fussent d'ailleurs les causes de ces variations.

Il n'est même pas très certain que ces écarts individuels ne se rencontrent déjà à des stades religieux aussi primitifs que celui des Australiens. Frazer nous apprend que parmi les Papous de l'île de Kiwai se trouvaient des sceptiques qui ne partageaient pas la foi commune de l'existence

d'un « pays des morts », où se rejoignaient les âmes des trépassés. Et dans le même ouvrage, Frazer¹² fait mention du cas d'une tribu révoquant en doute les croyances d'une autre tribu. Il paraît probable que si nous avions, sur la vie spirituelle des peuples primitifs, des connaissances plus abondantes et plus précises, le nombre des exemples d'écarts et d'initiatives [843] individuelles s'en trouverait augmenté. Ils n'ont jamais pu faire complètement défaut.

Cet élément individuel que nous ne pouvons contester même aux sociétés les plus primitives, nous le verrons s'accroître de plus en plus au cours de l'évolution, et nous désignerons alors comme « avancées » les religions où il aura pris un caractère particulièrement prononcé. Mais s'il en est ainsi, la science de la religion a le droit, je dirai même qu'il est de son devoir d'étudier la vie religieuse jusque dans le fond le plus intime des individualités, où elle a son véritable siège. L'étude des différentes formes que, sciemment ou non, les diverses personnalités, et notamment les plus grandes d'entre elles, ont données à leur vie religieuse, pourra fournir des matériaux précieux à la recherche des religions, même si ces formes ont été coulées dans le moule de la tradition historique et en gardent l'empreinte. C'est sur des documents personnels de ce genre que je me suis fondé de préférence dans ma *Philosophie de la Religion*^[13], et il me paraît intéressant de constater que par cette voie je suis arrivé à des résultats auxquels aboutit, dans ses dernières conséquences, la recherche de M. Durkheim¹⁴. Il est vrai que, étant données les relations mutuelles des ordres de faits individuel et social, on devait s'attendre à voir des recherches issues de ces deux points de départ donner des résultats sensiblement pareils.

D'après M. Durkheim, la sociologie est à la base de la psychologie. Selon lui, l'opposition de l'expérience sensible et de l'intelligence aussi bien que celle du devoir et de l'égoïsme, s'expliqueraient par le contraste, socialement conditionné, du sacré et du profane. Mais la psychologie passe outre. Elle pose la question de l'origine de ce contraste entre le sacré et le profane et, ensuite, celle de l'origine de l'antagonisme entre la société et l'individu. Et à la psychologie vient se rallier la biologie : cet antagonisme correspond sans doute à une réalité sous-jacente, d'origine spontanée et instinctive. La sociologie se ressent de la faute commise par son fondateur Auguste Comte qui élimina la psychologie du nombre des sciences et partagea entre la biologie et la sociologie les phénomènes psychologiques. Il en est résulté, pour la sociologie, une position isolée. Il lui arriva de négliger ce rapport systématique avec les autres sciences, auquel [844] Comte attachait au contraire une très grande importance, et de ne pas tenir compte des données psychologiques qui sont déjà mises en évidence par la biologie. Comme il ressort de sa correspondance avec Stuart Mill¹⁵, c'est par l'étude de Hume et d'Adam Smith que Comte lui-même avait été amené à formuler sa théorie sur la nature sociale de l'homme. Ceci nous montre bien quelle est la dette de la sociologie envers la psychologie. De même, c'est l'analyse psychologique des documents mis, récemment, à la disposition de la science qui a permis à M. Durkheim d'obtenir les résultats exposés dans son livre. Les documents ne donnent proprement que les faits extérieurs. C'est par voie psychologique seulement qu'on peut remonter de la conception intellectualiste de la religion à ce « besoin humain »^[16] dans lequel M. Durkheim voit à juste titre la base fondamentale de la religion. Enfin, une conception psychologique est seule capable de faire la distinction entre la chose vécue (l'expérience religieuse) et son interprétation, distinction essentielle en philosophie religieuse, et faite si rigoureusement dans le livre que nous discutons.

À plusieurs reprises M. Durkheim se fonde sur des lois psychologiques déterminées. C'est ainsi qu'il explique l'application cosmologique du totémisme par ce fait que « les forces religieuses »^[17], qui sont les idées et les sentiments provoqués au moyen du culte, par la vie collective, tendent, en vertu de leur intensité, à s'étendre à tout ce qui tombe entre les mains et sous les yeux de l'homme sur qui s'exerce leur influence. Ce phénomène est désigné par M. Durkheim sous le nom de « contagiosité »^[18]. Il est identique à cette « expansion du sentiment » dont j'ai parlé dans ma *Psychologie*^[19] et qui avait été décrite déjà par Hume et par Beneke. M. Durkheim observe, avec

raison, que si un rapport de liaison quelconque peut donner lieu à l'extension du caractère sacré à des objets nouveaux, l'explication ne doit pas en être cherchée dans les lois qui président à l'association des idées ; nous nous trouvons ici en présence d'une loi plus primordiale. De même, quand M. Durkheim fait allusion à cette tendance qu'ont les hommes à confondre les choses qui font naître un même sentiment, c'est encore une loi psychologique qui se trouve à la base du fait.

En tenant compte de ces lois psychologiques, M. Durkheim vient porter la lumière sur ce stade de la connaissance que Comte désignait [845] comme le stade théologique et, d'une façon générale, sur la nature de la connaissance primitive. En même temps il rectifie l'hypothèse émise par M. Lévy-Brühl d'après laquelle la logique des primitifs différerait de celle des hommes civilisés, une « loi de participation »^[20] tenant lieu chez les premiers de la loi dite de contradiction. On comprend en effet qu'un Australien puisse dire par exemple qu'il est un Kangourou ; c'est qu'il identifie les choses qui l'affectent de la même manière, à savoir : la représentation qu'il se fait de son totem (Kangourou) et celle qu'il a de sa propre personne. L'identification des concepts *être* et *signifier* peut être signalée à toutes les époques de l'histoire religieuse. C'est elle qui donna matière à la controverse de Luther et de Zwingle sur le sacrement eucharistique, et de nos jours c'est elle encore qui constitue le sujet du conflit entre le dogmatisme et le symbolisme.

Pour ce qui est de l'hypothèse qui attribue à une influence religieuse et sociale l'antithèse des sens et de l'esprit, je ferai remarquer que cette antithèse n'a pas le caractère tranché que lui prête M. Durkheim. La sensation, en tant qu'elle est faculté de distinguer et de reconnaître, contient déjà en germe l'intelligence et la transition se fait, par une série de degrés intermédiaires, de cette pensée élémentaire, qu'implique la sensation, à la pensée comprise au sens étroit du mot. Ici, comme dans les autres sphères de la vie intellectuelle et morale, la psychologie cherche à établir une continuité. La remarque a déjà été faite à ce propos par M. Delacroix lors d'une discussion soulevée à la *Société Française de Philosophie* par la théorie de M. Durkheim²¹. Dans le cas spécial de l'axiome : le semblable produit le semblable, qui est le principe de causalité considéré sous un aspect essentiel, M. Durkheim est d'avis qu'il dérive de cette règle qui prescrivait de répéter toujours les rites de la même manière pour qu'elles eussent l'effet dérivé. Mais il a dû y avoir, en dehors des réunions rituelles, auxquelles on attribue cette influence décisive sur la pensée humaine, il a dû y avoir, disons-nous, des occasions nombreuses où l'axiome en question pouvait s'imposer par la pratique. Strehlow cite le cas d'un homme qui battait avec un bâton les plantes recueillies par lui ; qui épurait les graines en les agitant dans un crible ; qui les grillait et les broyait sur des pierres pour les manger ensuite, — et nous avons là toute une [846] série d'actions visant un but précis et qui devait s'accomplir d'une manière particulière pour que le but fût atteint. À côté des pratiques religieuses, il y en a d'autres ; le culte n'est pas seul à inculquer aux hommes cette vérité que pour arriver à des fins définies il faut faire usage de procédés déterminés. La vie met souvent l'homme en présence de cette nécessité impérieuse qui se manifeste d'abord à lui dans le rapport constant entre les moyens et la fin.

M. Durkheim fait une tentative intéressante pour dériver les notions fondamentales ou catégories de la pensée humaine d'influences religieuses et sociales. Évidemment, l'évolution de la vie intellectuelle se fait sous l'action continue de discussions et de débats qui impliquent les relations sociales et la vie collective. Et sans aucun doute les divers modes et les cadres de l'existence collective, notamment sa division en tribus et en clans, ont pu fournir un système de rubriques qu'on a trouvé naturel d'employer dans la suite lorsqu'il s'agissait de grouper et d'ordonner les observations et les événements. Les différents ordres de faits qu'offrait l'expérience ont été classés « sur le modèle des choses humaines »^[22]. Comme c'est souvent le cas, on a commencé par ne pas faire la distinction entre analogie et identité. Et si la classification des phénomènes sociaux a été adoptée pour les autres ordres de phénomènes, la seule conclusion que nous soyons fondés à en tirer c'est que les faits sociaux ont été les premiers objets qu'on ait eu un intérêt particulier à comparer entre eux et à classer. L'évolution subie par les catégories

après que cette, première analogie eut cessé de se faire sentir est bien plus importante que celle qui s'opéra pendant la période des clans et des notions totémiques. L'histoire des religions peut donner à l'histoire des catégories une contribution intéressante mais qui est loin d'égaliser en importance celle qu'on peut tirer de l'histoire des sciences. C'est à l'évolution des sciences et à l'action réciproque de celle-ci et de l'expérience que les catégories doivent leur élaboration rationnelle, leur vérification et leur délimitation.

La dérivation des catégories d'influences religieuses et sociales serait historiquement défendable, qu'elle ne suffirait pas à établir leur validité. Les concepts de validité et d'autorité ne doivent pas être confondus. Les premières applications d'un mode de pensée n'ont rien qui nous autorise à les considérer comme plus probantes que les applications postérieures. L'essentiel, c'est la loi qui se [847] manifeste à travers la série totale des applications. Il faut de toute nécessité que la pensée religieuse offre le même type fondamental que la pensée scientifique, puisque l'une aussi bien que l'autre est un mode de la pensée humaine. La première n'a pas, de préférence à l'autre, par le seul fait de son antériorité, un intérêt spécial en plus de son intérêt historique. Entre les ordres de faits social et physique il y a analogie, et dans cette analogie même la nature propre de la pensée humaine se fait jour. Pour arriver à la pleine connaissance de ce qui constitue le caractère essentiel des catégories nous avons besoin d'une longue série d'expériences recueillies dans les domaines les plus divers. Il reste un grand travail à faire.

Quant à l'avenir de la religion, ou plutôt du problème religieux, mon opinion là-dessus ne diffère pas sensiblement de celle de M. Durkheim. Je suis convaincu que la religion, telle que nous la connaissons à travers l'histoire tient à un élément essentiel, à un besoin profond de la nature humaine et que, par conséquent, si elle venait à disparaître sans laisser un équivalent, l'énergie et la profondeur de la vie morale en souffriraient. C'est la division du travail dans l'ordre intellectuel et moral, la séparation des domaines de la science, de l'art, de la morale, de la foi, qui a fait de la religion un problème. La divergence entre la manière de voir de M. Durkheim et la mienne est due surtout à ce que, d'après M. Durkheim, le nouveau mode de vie spirituelle résultera de fortes associations sociales et de l'enthousiasme qu'elles pourront éveiller, tandis que j'ai, de mon côté, l'intime espoir qu'il existe déjà, dans les expériences et les pensées de la vie individuelle, des germes qui pourront devenir, à un état de développement ultérieur, des prototypes représentés par des personnalités puissantes pareilles à celles dont nous parlent les légendes et qui furent les fondateurs des religions supérieures.

Il y a soixante-dix ans déjà, un penseur suédois, Erik Gustaf Geijer, a dit qu'à ses yeux la religion ne vivait plus que par son côté individuel. Si la remarque est juste, la possibilité de l'existence, à l'avenir, d'une vie intérieure concentrée, — qu'on l'appelle ou non du nom de religion, — dépend du principe de personnalité. Le problème se pose et ne se laisse pas éluder. Mais posé de la sorte il pourra conduire, à travers le purgatoire d'inquiétude, de doute et de recherche par lequel passent toutes les vérités essentielles concernant la vie personnelle, à des formations nouvelles de la plus haute [848] valeur. C'est du moins ce que doit espérer celui qui croit au maintien de la valeur.

Je quitte le livre de M. Durkheim avec la profonde conviction d'y avoir beaucoup appris aussi bien dans les parties où mes vues se rapprochent des siennes que dans celles où elles s'en écartent. À mon avis, ce travail marque un grand progrès, peut-être même un tournant, dans l'étude philosophique de la religion.

BIBLIOGRAPHIE

Comte (Auguste), *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1846)*, Paris, Leroux, 1877, x-462 p.

Durkheim (Émile), « La Détermination du fait moral », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 6, séances du 11 février et du 22 mars 1906, p. 169-212.

Frazer (James George), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2nd edition, London, Macmillan, 1901, 3 vol., xxviii-467, x-471 et x-400 p.

Frazer (James George), *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol.1, *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia - The Gifford Lectures, St. Andrews 1911-1912*, London, Macmillan and Co, 1913, xxi-495 p.

Høffding (Harald), *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. Édition française, rédigée conformément à la 4^e édition danoise, par Léon Poitevin, préfacée par Pierre Janet, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1900, xii-484p.

Høffding (Harald), *Philosophie de la religion*, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908, xi-376 p.

Høffding (Harald), *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver*, København, Gyldendal, 1910, 400 p.

Høffding (Harald), *La pensée humaine, ses formes et ses problèmes*, traduit d'après l'édition danoise par Jacques de Coussange, avant-propos d'Émile Boutroux, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1911, xi-396 p.

Lévy-Bruhl (Lucien), *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, 461 p.

Société française de Philosophie, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de Philosophie* ; 13, 1913, Séance du 4 février 1913, p. 63-113.

NOTES

1. Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1 vol. in-8 de 647 p., Paris, Alcan, 1912.
2. [Durkheim utilise abondamment les travaux ethnographiques de Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899. xx-670 p.) et *The Northern Tribes of Central Australia* (London, Macmillan, 1904, xxxvi-784 p.) et de Carl Friedrich Theodor Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt am Main, Josef Baer & Co, « Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main » (Teil 1, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes*, 1907, 104 p. ; Teil 2, *Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes: Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja*, 1908, 140 p. ; Teil 3, *Allgemeine Einleitung und die Totemistischen Kulte des Aranda-Stammes*, 1910-1911, 75 p.)]
3. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 139 n. 2]

4. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 26]
5. [Durkheim se réfère à la seconde édition de 1901 : James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2nd edition, London, Macmillan, 1901, 3 vol., xxviii-467, x-471 et x-400 p.]
6. [Harald Høffding, *Philosophie de la religion*, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908, xi-376 p.]
7. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906. — Cf. mon livre *Den menneskelige Tanke*, 1913, p. 353-351 (*La pensée humaine*, Paris, Alcan, 1911, p. 356-359). [Émile Durkheim, « La Détermination du fait moral », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 6, séances du 11 février et du 22 mars 1906, p.169-212 ; Harald Høffding, *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver*, København, Gyldendal, 1910, 400p. et *La pensée humaine, ses formes et ses problèmes*, traduit d'après l'édition danoise par Jacques de Coussange, avant-propos d'Émile Boutroux, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1911, xi-396p.]
8. [Harald Høffding, *Philosophie de la religion*, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908, xi-376 p.]
9. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 605]
10. Voir *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, p. 605, 615. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 605 et p. 615]
11. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 3 et « Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 444]
12. L. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, London, 1913, p. 213, 239. [James George Frazer, « The Belief in Immortality among the Natives of British Guinea », *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol.1, *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia - The Gifford Lectures, St. Andrews 1911-1912*, London, Macmillan and Co, 1913, Lecture IX, p. 213 et « The Belief in Immortality among the Natives of German Guinea », Lecture XI, p. 239]
13. [Harald Høffding, *Philosophie de la religion*, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1908, xi-376 p.]
14. Pour ma conception des rapports de l'histoire et de la philosophie religieuses, voir mon livre sur *La Pensée Humaine*, p. 387-394 (*Den menneskelige Tanke*, p. 385-392) [Harald Høffding, *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver*, København, Gyldendal, 1910, 400 p. et *La pensée humaine, ses formes et ses problèmes*, traduit d'après l'édition danoise par Jacques de Coussange, avant-propos d'Émile Boutroux, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1911, xi-396 p.]
15. *Lettres d'Auguste Comte à Stuart Mill*, Paris, 1877, p. 275. [Auguste Comte, *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill (1841-1846)*, Paris, Leroux, 1877, x-462 p.]
16. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 3 et « Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 444]
17. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap.7, p.139 n.2. La notion de « force religieuse » est transversale dans l'argumentation des *Formes élémentaires*.] < <http://archive.org/stream/lesformeslmentai00durk#page/n348/mode/1up>>
18. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 139 n. 2]
19. [Harald Høffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. Édition française, rédigée conformément à la 4^e édition danoise, par Léon Poitevin, préfacée par Pierre Janet, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1900, xii-484 p.]

20. [Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. E. Durkheim, 1910, 461 p.]
21. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1913, p. 79. [Société française de Philosophie, « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de Philosophie* ; 13, 1913, Séance du 4 février 1913, p.79]
22. [Orig.] « modèle des choses sociales ». Cf. « Introduction », Durkheim 1912, p. 26
-

AUTEURS

HARALD HØFFDING

Université de Copenhague