



Archives de sciences sociales des religions

159 | juillet-septembre 2012

Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*
(1912)

Les Formes dans les Archives : filiation, refondation, référence

The Forms in the Archives: Filiation, Refoundation, Reference

Las Formas en los Archives: filiación, refundación, referencia

Pierre Lassave



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24126>

DOI : 10.4000/assr.24126

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 89-111

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Lassave, « Les *Formes* dans les *Archives* : filiation, refondation, référence », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24126> ; DOI : 10.4000/assr.24126

Pierre Lassave

Les *Formes* dans les *Archives* : filiation, refondation, référence

Par une « Note sur la sociologie religieuse dans *L'Année sociologique* », Gabriel Le Bras livrait en 1966 dans les *Archives de sociologie des religions* un ensemble d'informations qui rappellent les liens de filiation entre ces deux revues et les *Formes élémentaires de la vie religieuse*¹. Fondée en 1896 par Émile Durkheim, *L'Année sociologique* avait en effet comme but initial de « dégager, annuellement, des travaux d'histoire religieuse, d'histoire des institutions morales et juridiques, de statistique morale, d'histoire économique, les faits qui paraissaient avoir un intérêt particulier pour les sociologues » (Durkheim, 1975a [1915] : 115). La « sociologie religieuse », seconde rubrique après la « sociologie générale », s'y est déployée en diverses sous-sections relatives aux représentations, aux pratiques, aux organisations réparties entre religions universalistes et croyances particulières. Lors d'une refonte classificatoire en 1902, Durkheim proposait de mettre sous le titre de « Formes élémentaires de la vie religieuse » les systèmes religieux « comme le totémisme, les rites, les croyances et l'organisation religieuse des peuples dits sauvages, ainsi que l'ensemble des faits désintégrés qui constituent le "folk-lore" des peuples dits civilisés » (Durkheim, 1968 [1902] : 90). Dix ans plus tard, ce titre de rubrique deviendra celui de son chef-d'œuvre.

La note visée rappelle les phases principales de publication de *L'Année* : d'abord les dix premiers volumes annuels de 1896 à 1906 comprenant mémoires originaux et analyses d'ouvrages ; ensuite, deux volumes triennaux (1906-1909 et 1909-1912) de même facture ; puis après la Première Guerre et le décès du fondateur en 1917, deux volumes sous la houlette de Marcel Mauss le principal successeur (1925, 1927) ; enfin la recomposition annuelle de la revue après 1948, avec articles et recensions. Au-delà des interruptions liées au drame de la guerre, l'évolution de la publication a suivi les phases successives de l'accumulation primitive du savoir auprès de ce que Mauss appelait ses « disciplines nourricières » comme l'histoire et l'ethnographie (Mauss, 1969 [1927] : 179), puis de

1. ASR, 1966, 21-1 : 47-53. Professeur de droit romain et canonique puis spécialiste de « morphologie religieuse » dans la perspective de Maurice Halbwachs, l'auteur, universitaire de renom proche des milieux catholiques, fut le créateur de la revue dans laquelle il écrit.

la définition de ses objets et enfin de la production théorique originale issue des enquêtes de première ou de seconde main. Faisant remonter son relevé jusqu'avant la Seconde Guerre, G. Le Bras s'arrête sur quatre thèmes : la définition des phénomènes religieux, les religions dites primitives, les rapports entre mythes et rites, l'organisation des systèmes religieux. Dès le volume II de *L'Année* (1897-1898), Durkheim tente en effet une première définition : « Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances ». Et il ajoute aussitôt : « Quant à la religion, c'est un ensemble plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre » (Durkheim, 1969 [1899] : 159)². La forme Église, rassemblant la communauté morale de croyances et de pratiques en question, n'interviendra que plus tard, dans le premier chapitre définitionnel des *Formes* précisément³. Sur la première élaboration, G. Le Bras note le rôle de matrice intellectuelle que Durkheim accorde à la religion en faisant ainsi dériver la science moderne ou la poésie des mythes et légendes ainsi que le droit et la morale des cultes collectifs. Les *Formes* reprendront ces questions en une manière de théorie de la connaissance. Sur le second thème des religions dites primitives, l'auteur relève l'inquiétude de Mauss se demandant si le lourd investissement consenti sur ces formes prétendument élémentaires ne risque pas de faire perdre de vue les travaux nécessaires sur les grandes religions historiques ou à vocation universelle⁴. Mais sur le thème suivant des rapports entre mythes et rites, ce dernier note cependant que, dès ses premières livraisons, la revue n'a pas failli en recensions d'ouvrages relatifs au culte et aux fêtes chrétiennes.

G. Le Bras évoque enfin la création en 1924 de l'Institut français de sociologie dont il fut lui-même un jeune membre ; le ton est enjoué : « Un "tala" y respirait à l'aise aussi bien qu'un agnostique. Mauss, notre patriarche, savait tout, par charisme et répandait ses dons sans attendre le contre-don. La méditation continue, la modestie sans borne de Halbwachs en faisait comme un être surnaturel. La fine culture, l'exquise gentillesse de Bouglé, la puissante et austère pensée de Granet, le généreux prophétisme de Massignon nous séduisaient. Simiand savait la mathématique des dieux, Henri Lévy-Bruhl leurs artifices juridiques et il leur dérobaient des trésors de bonté »⁵. Cet institut qui fonctionne plus comme une

2. Sur cette première tentative de définition et sa portée, voir : Hervieu-Léger, 2004.

3. Cf. la définition canonique suivante de la religion comme objet sociologique : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (*Formes* : 65).

4. G. Le Bras ne mentionne pas que cette question rejoint celle que l'anthropologue E. E. Evans-Pritchard vient de soulever dans ses célèbres conférences d'Oxford : « Sans doute [les anthropologues] ont-ils laissé les grandes religions de côté pour éviter des controverses embarrassantes dans les circonstances assez délicates qui existaient alors, mais l'essentiel pour eux était de découvrir l'origine de la religion et ils pensaient la trouver dans les sociétés primitives (...) » (Evans-Pritchard, 1971 [1965] : 22).

5. *ASR*, 1966, 21-1 : 52.

société savante que comme un laboratoire de recherche publie en 1934 et 1939 des *Annales sociologiques* qui prolongent la collection de *L'Année* sous forme de cinq fascicules thématiques. Si celui de « Sociologie religieuse » (série B) est pris par une volumineuse étude de Marcel Granet sur les « Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne », celui de « Morphologie sociale » (série E) contient une étude de Maurice Halbwachs sur la « Morphologie religieuse » et une autre de notre auteur (G. L. B.) sur « Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII^e siècle ».

On sait que ce dernier fonda après-guerre, en 1954, le Groupe de sociologie des religions dans le cadre du naissant Centre d'études sociologiques du CNRS⁶. C'est à la faveur du rassemblement des travaux de G. Le Bras par un nouvel entrant au CNRS, l'ex dominicain Henri Desroche, qu'est née l'idée de réunir une équipe. François-André Isambert, Jacques Maître et Émile Poulat, alors jeunes intellectuels fraîchement sortis de conflits divers avec la hiérarchie catholique⁷, rejoignent rapidement les deux premiers pour former les « cinq doigts de la main » fondatrice de la revue *Archives de sociologie des religions* (devenue en 1973 *Archives de sciences sociales des religions* pour mieux marquer l'approche interdisciplinaire des faits religieux). Dans son numéro inaugural de 1956, G. Le Bras, alors président honoraire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, ne cache pas que cette nouvelle revue s'inscrit dans la tradition de l'école durkheimienne, dans « une lignée dont la force nous soutiendra »⁸. L'idée de réunir dans cette publication des études originales aux côtés d'un « relevé aussi complet que possible de tous les ouvrages et articles » se rapportant à la connaissance des faits religieux dans le monde est un héritage de *L'Année sociologique*. Bien que cette dernière revue ait repris après-guerre son train annuel, mais en ne traitant de l'objet religieux qu'à ses marges, tout se passe donc comme si les *Archives*, par l'abondance nouvelle et continue de son bulletin bibliographique, avaient pris le relais des fascicules de la section de sociologie religieuse des premiers temps de *L'Année*, ceux qui avaient précisément préparé les *Formes*.

Au-delà de cette filiation en droite ligne que l'on pourrait dire institutionnelle, comment les *Archives* ont-elles par la suite fait honneur à cet héritage durkheimien ? La numérisation complète de la revue facilite aujourd'hui le retour sur ce lien : à l'interrogation sous les termes associés « Durkheim-formes-élémentaires-religieuse », les moteurs de recherche de Persée (1956-1999) et de Revues.org

6. ASR, 1969, 28-1, « Le Groupe de sociologie des religions », fasc. Spécial. Dernière rétrospective : ASSR, « Cinquantenaire », 2006, 136 (Numéro spécial accompagné d'un film documentaire, *Les Archives*, réalisé par S. Eloy et N. Luca, disponible sur le site de la revue). Plus généralement : « Reconstructions de la sociologie française », *Revue française de sociologie*, 1991, XXXII-3.

7. À la suite d'engagements missionnaires dans des cadres laïques ou cléricaux qui mériteraient sans doute d'être précisés.

8. G. Le Bras, « Sociologie religieuse et science des religions », ASR, 1956, 1-1 : 5.

(2000 *sq.*) répondent par plus d'une centaine de références précises⁹. Leur examen détaillé conduit à sélectionner plus d'une trentaine de contributions (articles, notes critiques, comptes rendus, plus la transcription rééditée d'une conférence de l'auteur) qui se réfèrent explicitement aux *Formes* (liste annexe)¹⁰. Ce corpus d'environ 300 pages suit une certaine évolution thématique au fil du temps. Schématiquement : du premier numéro jusqu'aux années 1970, les *Formes* sont associées aux questions épistémologiques posées par l'objet de la sociologie des religions ; après cette période de définition du domaine et de l'objet de connaissance, se déclinent les thèmes prégnants qui en résultent, en particulier les questions du sacré, de la morale et de la laïcité avec notamment en 1990 un numéro spécial consacré à « Relire Durkheim ». Après ce dernier, les contributions de fond deviennent plus rares. Ce n'est qu'au travers de quelques comptes rendus d'ouvrages que la revue se fait l'écho de divers travaux sur l'histoire intellectuelle de l'école durkheimienne que nous évoquerons plus bas.

S'il n'est pas difficile de rappeler les liens entre le projet durkheimien et la naissance des *Archives*, il serait à la fois trop ambitieux et quelque peu hasardeux de vouloir fixer ici l'évolution de cette revue par rapport à cet héritage premier. Depuis les années 1970, d'autres filiations intellectuelles se sont en effet affirmées au fil des numéros, ne serait-ce que l'imposant legs wébérien. Sans parler de la diversification des angles disciplinaires comme des terrains d'enquêtes à travers des mondes culturels tout à la fois longuement différenciés et de plus en plus interdépendants. Il va de soi que les auteurs forts hétérogènes qui en résultent ne peuvent que prendre du large avec le programme de recherche initié par les « cinq doigts de la main »¹¹, programme déjà bien pluriel à l'origine. Nous nous limiterons cependant à relever les usages les plus manifestes de l'héritage durkheimien qui ressortent de la trentaine de textes sélectionnés tout en référant notre corpus aux relectures des *Formes* dans le monde académique. Trois types d'usage apparaissent dès l'abord : la restitution d'une filiation intellectuelle à travers la définition du domaine et de l'objet de la sociologie des religions renaissante à partir des années 1950 ; son apport conceptuel à la question lancinante du sacré et celle plus prégnante encore de la morale laïque lorsque, à partir des

9. On a en outre complété cette première série de mots-clés par deux adjectifs : « durkheimien » et « durkheimian », terme à la fois anglais et allemand.

10. Outre la mention explicite des *Formes* dans le titre ou le corps des articles, notes et comptes rendus, nous avons retenu les contributions qui concernent l'héritage durkheimien en matière de connaissance des faits religieux, tant en termes de construction théorique que d'histoire intellectuelle. Pour alléger le dossier, nous n'avons par contre pas retenu les contributions qui se limitent à mentionner la *Division du travail social*, les *Règles de la méthode* ou le *Suicide* pour explorer des phénomènes contemporains. Le corpus sélectionné représente 33 documents, soit un total de 285 pages papier.

11. Pour reprendre cette image de légende dorée dont la visée de solidarité mériterait d'être sérieusement nuancée ne serait-ce qu'à l'aune de parcours individuels de recherche fort différents les uns des autres et passablement concurrentiels dans un espace académique où l'objet religieux est rien moins que problématique (Bourdieu, 1987).

années 1970, la société se retrouve toujours plus multiculturelle et transnationale ; les retours à la référence classique à partir des années 1990, soit au titre d'une sociologie des croyances en plein renouvellement, soit au titre du mouvement de réflexion généalogique sur la discipline.

Le domaine et l'objet

Dans son article inaugural de 1956, « Sociologie religieuse et science des religions », G. Le Bras trace un périmètre de recherche dans un paysage à trois dimensions : « La sociologie des religions se propose d'étudier la structure et la vie des groupes organisés dont le sacré est le principe et la fin. Dans cette phrase brève apparaissent trois mondes : le communel, assemblée des adhérents ; le supranaturel, où siègent les puissances cachées ; le civil, au milieu duquel s'établit la compagnie. C'est le premier de ces mondes qui intéresse principalement la sociologie : elle décrit et tâche d'expliquer sa composition et sa cohérence ; de mesurer ses forces et ses déficiences ; de comprendre ses relations avec les autres mondes, l'image qu'il se forme d'eux et de lui-même. Ainsi le sociologue n'entreprend-il d'explorer seul ni les mystères du surnaturel ni le maquis de la cité terrestre »¹². Cette limite se traduit dans les disciplines : le second monde relève principalement du théologien et sa mise en perspective peut être, à la rigueur, affaire d'historien ; le troisième monde concerne plutôt la science politique au sens large. Mais la sociologie, par l'objet spécial qu'elle se donne en se centrant sur les rapports entre la société et le sacré, a vocation à la synthèse explicative de tous les phénomènes religieux ; d'où son rôle central au sein des sciences des religions.

Joseph Sumpf rappelle ainsi (dans « Durkheim et le problème de l'étude de la sociologie de la religion ») la désormais célèbre lettre où le fondateur eut la « révélation » dès 1895 du « rôle capital joué par la religion dans la vie sociale »¹³. Il retrace ensuite le chemin qui a conduit aux *Formes* en passant par les « germinal principes » de Robertson Smith, anthropologue et théologien écossais, premier à décrire le mécanisme sacrificiel au travers de la Bible hébraïque (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1894). Étudier donc intensivement la partie pour le tout ou le simple avant le complexe : pour Durkheim, l'étude de seconde main des cultes dits totémiques chez les aborigènes d'Australie fut son principal point d'appui pour l'élaboration d'une théorie de la connaissance où le rapport au sacré est au fondement de nos catégories de pensée.

Les quinze premières années de la revue sont finalement assez riches en réflexions épistémologiques, d'abord sur le domaine propre à la sociologie des religions, ensuite sur le rapport du sujet connaissant à son objet. C'est la réédition

12. ASR, 1956, 1-1 : 6.

13. ASR, 1959, 8-1 : 63.

en 1969 d'une brève conférence de Durkheim prononcée en 1914 devant l'Union de libres penseurs et de libres croyants (groupement d'intellectuels progressistes et protestants) qui introduit le second thème¹⁴. Dans cette conférence, Durkheim adresse un double message à ses interlocuteurs. Aux libres penseurs, il demande de voir dans toute religion moins un système d'idées ayant trait à ce qui dépasse la condition et l'entendement humains qu'un système de forces qui dynamise les consciences rassemblées. Et il ajoute ces phrases que les *Archives* feront passer à la postérité : « En résumé, ce que je demande au libre penseur, c'est de se placer en face de la religion dans l'état d'esprit du croyant. C'est à cette condition seulement qu'il peut espérer la comprendre. Qu'il la sente telle que le croyant la sent, car elle n'est véritablement que ce qu'elle est pour ce dernier. Aussi quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait de couleurs ! » En parallèle de cette pétition d'empathie qui tranche avec l'image d'un positivisme étroit, il demande aux libres croyants de suspendre un temps leurs convictions personnelles de foi pour admettre la religion comme fusion naturelle des consciences qui remplit le monde de dieux semblables à des « idéaux agrandis ».

Dans « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », H. Desroche témoigne de ce moment de relecture du grand ancêtre pour redessiner les contours du programme de recherche à la fin des années 1960¹⁵. Il rappelle que ce mouvement de retour aux sources dépasse son laboratoire en évoquant les travaux de Terry N. Clark, de l'université de Chicago, sur l'institutionnalisation de la sociologie en France et les premières éditions critiques de morceaux dispersés de l'œuvre durkheimienne (*Journal sociologique*, édité en 1969 par Jean Duvignaud, puis *La science sociale et l'action*, édité en 1970 par Jean-Claude Filloux et bientôt le recueil de *Textes* en trois volumes rassemblés en 1975 par Victor Karady). Ce tournant des années 1960-1970 fut un grand moment d'effervescence critique dans une discipline en refondation nationale depuis la Seconde Guerre mondiale comme en témoigne par exemple la publication en 1968 des « Préalables épistémologiques » du *Métier de sociologue* (P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron) où l'on cultive la rupture entre l'objet sociologique et le sens commun. En exhumant le texte de Durkheim sur l'approche empathique du sentiment religieux, l'équipe des *Archives* s'interroge précisément sur ces effets de rupture au moment même où elle s'écarte nettement

14. C. Hamès, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle. Un texte peu connu de Durkheim. À propos de la parution des *Formes élémentaires de la vie religieuse* », *ASR*, 1969, 27 : 71-72 ; É. Durkheim, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », *id.* : 73-77 (texte réédité par J.-C. Filloux sous le titre « L'avenir de la religion », in Durkheim, 1970 : 305-313) ; H. Desroche, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », *ASR*, 1970, 30 : 79-88 ; É. Poulat, É. Durkheim, « La conception sociale de la religion. Retour à un texte peu connu de Durkheim », *id.* : 87-90.

15. À ce moment également marqué par le décès de G. Le Bras en 1970, Desroche prend officiellement la direction de la revue.

des limites réductionnistes tracées naguère par le Doyen Le Bras¹⁶. Dans une note confrontant la sociologie de la connaissance à la sociologie des religions, Jean Séguy se demande par exemple si le seul choix des religions comme spécialité ne suggère pas une position vis-à-vis des valeurs religieuses – « attestatrice, contestatrice, ou de refus-fascinant » – : « Comment l'homme de science, nécessairement engagé par sa science même, tiendrait-il un discours non praxéologiquement contaminé, tandis que le théologien ne le pourrait pas, lorsqu'il déduit une théologie ou une pastorale d'une sociologie scientifiquement conduite ? »¹⁷

Desroche ne craint pas d'évoquer de son côté la dimension religieuse de la théorie durkheimienne « par la centralité accordée aux moments principaux de l'expérience religieuse collective, par son imbrication du phénomène social et du phénomène religieux, par son adventisme latent ou déclaré, (...) par l'analogie de comportement diagnostiquée (...) entre la religion, la morale et la science : trois anneaux entrelacés l'un à l'autre. »¹⁸ D'où toute une série de « thèses méconnues » que la relecture des *Formes* fait ressortir comme autant de nouveaux horizons épistémiques qui s'offrent au groupe et à sa revue : les logiques d'idéation collective, de transfiguration du monde vécu et de coalescence des forces mentales ; l'ambivalence de la chose sacrée, aussi désirable que redoutable ; le double palier du fait religieux, à la fois expérience et connaissance, sentiment et institution (F. Schleiermacher, W. James, E. Troeltsch, H. Bergson, J. Wach, R. Bastide, sont ici convoqués) ; la logique des compléments entre religion et science (« La science est fragmentaire, incomplète ; elle n'avance que lentement et n'est jamais achevée ; la vie, elle, ne peut attendre. Des théories qui sont destinées à faire vivre, à faire agir, sont donc obligées de devancer la science et de la compléter prématurément », *Formes* : 615)¹⁹. Il en va ainsi de quelques coordonnées épistémiques forgées par les *Formes* pour un groupe de recherche en plein essor sur les terrains de la déchristianisation des sociétés occidentales, de la reconnaissance des messianismes et des millénarismes dans le monde d'hier et d'aujourd'hui, du développement des sectes et des bricolages religieux en divers continents²⁰. Il faudrait ici explorer comment la perspective compréhensive de Max Weber fournit au même moment le second cadre de connaissance majeur à ce programme de recherche. Mais la relecture des *Formes* offre déjà de nouvelles clés à l'exploration du sacré moderne, sauvage ou domestiqué, d'ordre ou de communion.

16. Sur la prise de distance avec la « sociologie pastorale » initialement soutenue par G. Le Bras et sur la critique de ses autolimitations épistémiques, voir : Desroche (1968).

17. ASR, 1970, 30 : 91-107. L'auteur fut successeur de Desroche à la direction de la revue, de 1981 à 1989.

18. ASR, 1969, 27 : 81.

19. Sans doute ici la cinquième édition des Presses universitaires de France (1968) dont la pagination est identique à celle de 2008 mentionnée dans notre bibliographie.

20. ASR, 1969, 28, « Le Groupe de Sociologie des Religions. Quinze ans de vie et de travail (1954-1969) » : 3-92.

Lancinant sacré

Le travail sur les sources porte ses fruits : en 1976, Isambert revient sur « L'élaboration de la notion de sacré dans l'École durkheimienne »²¹. Il part de l'écart entre deux tentatives successives de définition de la religion par Durkheim : la première, de 1899, axée sur la forme (« croyances obligatoires », *supra*) ; la seconde, de 1907 (rapportée d'un cours professé en Sorbonne), axée sur le contenu (« relatives à des choses sacrées »). Mais en quoi consistent ces choses sacrées qui forment le point de gravitation des phénomènes dits religieux ? Isambert retrace le chemin de recherche qui associa le « maître » à ses « disciples » (M. Mauss et H. Hubert principalement) en dialogue avec « l'école anthropologique anglaise » (R. H. Codrington, J. Frazer, F. J. Gillen, F. B. Jevons, A. Lang, R. Smith, B. Spencer, E. B. Tylor) confrontée aux questions du sacrifice, du totem, du tabou et de la magie dans les sociétés dites primitives. D'un exposé continu et aux riches nuances, distinguons six bornes qui balisent son chemin :

1. toute chose sacrée se signale par l'interdit dont elle est frappée – « Les deux sexes doivent mettre à s'éviter le même soin que le profane à fuir le sacré, et le sacré le profane » (Durkheim, 1969 : 73) ; elle est « tabouée » écrit Hubert²² ;

2. la séparation du sacré et du profane énonce un début d'organisation du monde bien avant toute idée de divinité, le premier terme renvoyant à une élaboration collective, le second à l'expérience ordinaire ;

3. l'ambiguïté est au principe du sacré comme Hubert et Mauss l'ont montré à propos du sacrifice en s'inspirant notamment des analyses de Smith sur la Bible hébraïque dans laquelle les frontières entre l'impur (*unclean*) et le sacré (*holy*) demeurent imprécises (le sacré est contagieux comme l'impureté, d'où les commandements de mise à distance des deux états dans le Lévitique) ;

4. conjurant cet entre-deux, le rituel sacrificiel se pose comme « un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime » (Hubert, Mauss, 1909 : XVI) ; d'où s'ensuit un ensemble d'opérations expiatoires ou propitiatoires de mise en équivalence des êtres et des choses pour passer alternativement d'un état à l'autre ;

5. reprenant les analyses de Codrington sur le *mana* mélanésien, les mêmes Hubert et Mauss lestent le sacré d'une force particulière : « Le *mana* est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses, qui corrobore leur action mécanique sans l'annihiler. C'est lui qui fait que le filet prend, que la maison est solide,

21. ASSR, 1976, 42 : 35-56.

22. Introduction au *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye (1904 : XLVI) dont H. Hubert dirige également la traduction (avec Isidore Lévy) de la seconde édition allemande.

que le canot tient bien à la mer » (Hubert, Mauss, 1904 : 111). Mais, précisent-ils, le sacré ne peut être identifié à cette force, car c'est plutôt « une espèce dont le *mana* est le genre » ;

6. catégorie impérative au même titre que le temps, l'espace ou la cause, le sacré qualifie la société : « Si les dieux, chacun à leur heure, sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'un après l'autre » (Hubert, Mauss, 1909 : XVI).

Il revient à l'auteur des *Formes* de réunir ces étapes en une théorie de l'administration du sacré. D'abord en insistant sur la dissymétrie entre sacré et profane comme y revient de façon imagée cette note postérieure : « Le sacré est le siège d'une puissance, d'une énergie qui agit sur le profane, comme agissent un corps électrisé, un ressort tendu, tandis que le profane n'a que le pouvoir de provoquer la décharge de cette énergie, ou dans certains cas de l'invertir, en la faisant passer (...) de la forme pure et bienfaisante à la forme impure et maléfique. » (Durkheim, 1975b [1917] : 64). Ensuite, en concluant à la nature sociale de cette énergie que le culte totémique concentre sur tel animal ou telle plante : « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectif. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré. » (*Formes* : 327). Enfin, en voyant dans la « communion des consciences » l'état collectif qui suscite la religion, « leur fusion dans une conscience résultante qui les absorbe momentanément », par exemple lors des cérémonies à l'énergie communicante comme les *corroboris* australiens.

En rassemblant les pièces de cette progression, Isambert souligne les nuances de perspectives entre le maître et ses disciples : si Hubert et Mauss en arrivent finalement à l'idée que c'est la société qui est sacrée, ils ne font pas comme Durkheim de l'expérience du sacré celle de la dualité entre la société et l'individu. Investi par la modernité, l'individu devient précisément le siège du sacré résiduel sur lequel se penche le premier numéro thématique dédié en 1990 à la relecture de Durkheim (n° 69). Que reste-t-il de sacré dans la société des individus ? Quelle théorie morale préconiser en temps sécularisés ? Soit deux questions complémentaires d'un dossier bilingue (anglais-français) rassemblé par José A. Prades et Paul Ladrière²³. Dans « Personne et sacré chez Durkheim », J.-C. Filloux revient ainsi sur le culte de la personne comme horizon de la modernité, où ce qui fait humanité dans l'individu s'érige en valeur universelle dans un monde aux échanges culturels accélérés. Droits de l'homme et action humanitaire traduisent leur institution réticulaire. Force des liens faibles que Robert N. Bellah interroge précisément (« Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne ») en se demandant

23. Le premier est l'auteur de *Persistance et métamorphose du sacré* (1987) ; le second, de *Pour une sociologie de l'éthique* (2001).

si les moments d'effervescence collective n'appartiennent pas à une époque révolue. Plus radical encore, William S. F. Pickering (« The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error? ») passe le culte des droits de l'homme au crible d'une Grande-Bretagne contemporaine en proie à la liquidation de son Welfare State. De l'humanisme conquérant des Lumières et de ses réalisations providentielles, il ne reste que des institutions en crise dans une société désenchantée et distendue par le polythéisme des valeurs comme disait Weber. Et l'analyste de conclure au romantisme du père fondateur qui, peu avant la Première Guerre, devisait sur le ressort populaire comme facteur possible de réchauffement moral²⁴. Mais plutôt que de s'étendre sur les usages savants ou demi-savants du mot sacré au contemporain, le dossier laisse place à une seconde partie centrée sur le fait moral en régime de laïcité.

Du fait religieux au fait moral

La fin de l'hégémonie morale du catholicisme dans la société française au moment de la séparation entre les Églises et l'État pose en effet la question du bien commun à promouvoir et à transmettre. L'élucidation du fait religieux est alors pour Durkheim indissociable de celle du fait moral qui lui est consubstantiel. À nouveau Isambert revient sur les termes de ce transfert dans un article qui fait également date (« Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque »²⁵) – lui-même dans ses propres travaux passe d'ailleurs de la question du sacré en ses manifestations populaires et festives à celle de l'éthique en ses comités de sages (Isambert, 1982, 1992). L'auteur rappelle ainsi la constance de l'interrogation durkheimienne sur la consistance sociologique du fait moral, de la *Division du travail social* (1893) jusqu'à l'ultime livre sur la morale qu'entreprenait le sociologue peu avant sa mort, via les cours sur *L'éducation morale* (1898-1903) et la conclusion des *Formes*. Il met en ligne les principales propositions qui jalonnent ce parcours :

1. le fait moral se trouve dans la sanction que suscite toute infraction à la règle de conduite, que cette sanction soit formelle et traduite en peine matérielle ou qu'elle fasse l'objet d'une réprobation sociale diffuse ;
2. toute obligation morale se partage entre deux types de disposition : l'esprit de discipline qui se réfère à la contrainte et à l'autorité ; l'attachement au groupe qui renvoie au désir et à l'enthousiasme. Deux polarités en tension qui prennent la place de l'ambivalence entre le sacré redoutable et désirable ;

24. « Tout ce qu'il importe, c'est de sentir, par-dessous le froid moral qui règne à la surface de notre vie collective, les sources de chaleur que nos sociétés portent en elles-mêmes. On peut même aller plus loin et dire avec quelque précision dans quelle région de la société ces forces neuves sont particulièrement en voie de formation : c'est dans les classes populaires. » ASR, 1969, 27 : 77.

25. ASSR, 1990, 69 : 129-146.

3. les variations des conduites et jugements de valeurs propres à la vie familiale, civique ou professionnelle, tendent à confronter entre elles les justifications qui s'y attachent. S'ouvre alors une troisième disposition morale consistant en la mise en délibéré des obligations, voie de l'intelligence collective du devoir et de l'autonomie de la volonté dans laquelle s'inscrit le raisonnement sociologique ;

4. à rebours de l'utilitarisme ou des philosophies morales qui ont pris la place de la théologie chrétienne, la reconstruction sociologique préconisée par Durkheim se fonde sur la reconnaissance de la puissance créatrice de la société, passage obligé d'une objectivation nécessaire du fait moral dans une société laïque.

Dans une éclairante « Note sur Durkheim et la laïcité », Jean Baubérot rappelle précisément que la théorie morale que Durkheim échafaude alors n'est pas sans rapport avec les débats autour de l'école laïque instaurée dans les années 1880. Le retranchement de tout élément religieux des nouveaux manuels d'éducation civique et morale ne va pas en effet pour Durkheim sans réduction du contenu moral à quelques règles mécaniques de conduite sans fondement mobilisateur. Il reste toujours pour lui à inventer « l'évangile moral de la laïcité » quand bien même les spéculations des anticléricaux sur la privatisation et l'extermination des croyances religieuses y font obstacle en période de « transition et de médiocrité morale ». Durkheim ne fut donc pas le garant inconditionnel de la Séparation tel qu'il apparaît parfois dans les polémiques des deux France.

L'histoire du XX^e siècle a certes livré son verdict sur les extrémités totalitaires auxquelles ont abouti les idéologies du ressort populaire que le romantisme durkheimien appelait pourtant de ses vœux. Mais à la fin de ce siècle et dans le même pays, la question de la morale laïque revient à travers celle de la présence des signes religieux dans les écoles. Comme le montre Pierre Hayat dans « Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim ? »²⁶, rare article récent à revenir sur l'actualité de Durkheim, la « médiocrité morale » persiste dans un contexte globalisé. L'auteur refait après d'autres le parcours de théorisation sociologique de la morale par Durkheim en s'arrêtant sur certaines de ses apories. Par exemple, le cours privatif pris par les croyances personnelles et la difficile conciliation entre le remplacement souhaitable d'un grand récit par l'autre à fin d'enthousiasme, de cohésion et de créativité. L'individu en tant qu'agent central de la socialité, demeure d'ailleurs une des questions épistémologiques vives de la relecture de Durkheim. Revenant ainsi sur le « dilemme durkheimien en sociologie morale », Bruno Karsenti démontre par exemple comment Durkheim a rapporté le concept de société à une acception « où la vie des individus est réellement engagée, et qui, tout en étant irréductible à celles de ses composantes, ne s'actualise cependant qu'à travers elles, par leur capacité à l'alimenter constamment, selon un mouvement constant d'innervation dont témoignent précisément les jugements

26. ASSR, 2007, 137 : 9-20.

de valeur et les actes moraux qu'ils commandent » (Karsenti, 2006 : 90). Nous sortons évidemment là de l'épuration de l'héritage des *Formes* dans les *Archives*. Mais la revue ne peut être étrangère aux enjeux disciplinaires plus larges des retours à Durkheim.

Du sacré au croire

Prenant acte de la résurgence mondiale de la question religieuse, Alain Caillé rassemble ainsi en 2003 une pléiade de philosophes et de sociologues dans la *Revue du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)* qu'il dirige pour leur demander ce qu'est au juste le religieux. Pour lui, « la tradition sociologique n'a jamais réussi à produire une conceptualisation à peu près admise et partagée de la religion » (Caillé, 2003 : 6). Au mieux les définitions se bousculent selon qu'elles mettent l'accent sur la nature du rapport au sacré ou à la transcendance ou sur ses fonctions de cohésion ou d'exclusion sociale, au pire l'objet religieux n'en est pas un dès lors qu'il procède plus globalement de l'activité symbolique ou qu'il n'est plus que le résidu de croyances toujours plus individualisées. Tout manuel récent de sociologie ou d'anthropologie des religions rend compte de cette pluralité florissante de points de vue (Lassave, 2008). Question récurrente depuis l'origine des *Formes* sur laquelle Danièle Hervieu-Léger revient dès 1987 dans un numéro « Anniversaire » des *Archives*. Dans « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », la sociologue renvoie dos à dos trois types d'apories : celle de l'opposition commune entre le contenu des croyances et leurs formes historiques, celle d'un objet de connaissance à la fois irréductible en lui-même et soluble dans ses déterminants, celle d'une définition qui fasse obstacle à l'imagination sociologique ou qui s'inscrive à contresens de l'histoire. Plaidant pour une définition nécessaire selon la voie tracée par Durkheim et en même temps « idéale typique » selon l'option modélisatrice de Weber, elle assigne à sa discipline le rôle de mettre à jour les traits communs aux manifestations par lesquelles « les groupes humains répondent aux besoins d'identification, de mise en ordre de l'expérience collective et d'anticipation qui procèdent du caractère structurellement incertain de toute vie sociale, redoublé par cette tension utopique, cette projection vers un accomplissement futur qui fait courir le monde moderne »²⁷. C'est sur ces bases et après son livre fondateur (*La religion pour mémoire*, 1993) qu'elle reprend dans la *Revue du MAUSS* sa définition opératoire de la religion en tant que « dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenu, développé et contrôlé le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (Hervieu-Léger, 2003 : 151).

27. ASSR, 1987, 63 : 28.

Insensiblement, la réflexion sociologique passe de la question du sacré à celle du « croire » via l'étude de la sécularisation (délaissant la première question à l'anthropologie et à l'histoire)²⁸. L'une des principales objections faites à toute tentative de définition du fait religieux provient précisément de « cette révolution copernicienne » selon laquelle, « dans le système universel de la croyance, ce n'est pas la religion qui est au centre, le croire gravitant autour, mais bien la planète "religion" qui se trouve en orbite autour du soleil "croire", dont elle n'est jamais que le satellite » (Michel, 2003 : 163). Sans pour autant valider l'objection, force est de constater que la problématique du croire gagne plus largement dans les années 1990 les sciences humaines et la philosophie pour ne pas parler des « sciences cognitives » émergentes. Comme un retour aux origines, *L'Année sociologique* rassemble à cet effet diverses contributions autour des « croyances collectives » (2010). S'il n'existe pas de chaire de « sociologie des croyances » dans l'espace universitaire comme le rappelle Gérald Bronner, coordinateur du numéro, la « théorie de la rationalité ordinaire » développée depuis quelques années par Raymond Boudon, président d'honneur de la revue, tient pour lui le devant de la scène disciplinaire (Bronner, 2010). Il est exclu ici d'entrer plus avant dans les détails de cette théorie sauf à rappeler que selon elle, toute action, croyance ou attitude trouvent leur cause dans les systèmes de raisons personnelles ou impersonnelles qui les fondent dans l'esprit du sujet (Boudon, 2012). Nous préciserons seulement plus bas combien les *Formes* constituent pour Boudon une référence indispensable dans l'élaboration de sa théorie, au même titre d'ailleurs que l'œuvre webérienne. Mais c'est dans ce numéro de *L'Année sociologique* que D. Hervieu-Léger, naguère directrice des *Archives* (1989-2005), poursuit sa réflexion sur la modernité religieuse en répondant indirectement aux objections qui proviennent de « l'individualisation radicale du croire ». Dans « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », elle montre ainsi comment la balkanisation individuelle des représentations ne va pas sans attachements communautaires. Les référents rituels et mythiques des traditions viennent étayer les accomplissements individuels en même temps que les valeurs d'autonomie du sujet transforment les institutions et groupements religieux. Trois registres de validation collective du croire se distinguent dans cette dialectique des sujets : le type mutuel et réticulaire qui privilégie les quêtes d'une vérité processuelle ; le type communautaire et sectaire qui s'éprouve dans la révélation sensible de l'absolu ; le type institutionnel et ecclésial partiellement débouté de sa légitimité à fixer un régime uniforme du croire mais qui reste une référence pour les autres groupements. Nous voilà à nouveau rendus aux idéaux-types webériens ; revenons aux formes durkheimiennes.

28. Un « croire » défini comme « l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui ne relèvent pas du domaine de la vérification, de l'expérimentation, et, plus largement, des modes de reconnaissance et de contrôle qui caractérisent le savoir, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les tiennent » (Hervieu-Léger, 1993 : 105).

Généalogie d'un classique

Initiateur d'un colloque international en 2008 pour le 150^e anniversaire de la naissance de Durkheim, Boudon insiste pour que les relectures du fondateur évitent la vulgate ; d'où le titre provocateur : « Durkheim fut-il durkheimien ? » Il voit pour sa part dans les *Formes* un chef-d'œuvre d'axiomatique qui repose sur un principe fondamental à savoir que « les causes ultimes du fait qu'on croit à ce qu'on croit résident dans les raisons qu'on a d'y croire » (Boudon, 2011 : 147). Ainsi Durkheim récuse-t-il, selon Boudon, les théories qui voient dans la croyance dans l'âme une simple transposition du rêve et trouvent en elle une catégorie de pensée universelle : soit un double du sujet qui surmonte sa division native entre individu unique et membre social. De même, la magie n'a rien d'une pratique irrationnelle relevant d'une prétendue « mentalité primitive » car ses performances diverses s'entourent d'hypothèses semblables à celles qui accompagnent la moindre expérience scientifique moderne. Explications réalistes des croyances qui éclairent aussi le fait qu'en pleine querelle de la laïcité, Durkheim ait pu récuser ceux qui voulaient voir dans « le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé »²⁹. Perspective réaliste inscrite dès l'origine comme le fait remarquer Michael C. Behrent (Appalachian State University) dans un article des *Archives* qui revient sur un des premiers écrits du jeune agrégé de philosophie : « Le débat Durkheim-Guyau sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ? »³⁰. Contrairement à l'image devenue presque légendaire selon laquelle Durkheim ne reconnaît le caractère central de la religion qu'à partir de sa « révélation » de 1895, Behrent rappelle que dans un de ses premiers comptes rendus de 1887 sur *L'irréligion de l'avenir* de Jean-Marie Guyau, Durkheim esquisse déjà les premiers contours de sa théorie réaliste en pointant notamment les limites des conceptions nominalistes : loin de n'être que la projection de l'imaginaire des individus, la religion comme la société qui la soutient sont des réalités *sui generis* qui se traduisent très concrètement dans les « perpétuels sacrifices qui nous coûtent ». Rare contribution récente des *Archives* à la réflexion internationale sur la genèse intellectuelle de l'École durkheimienne, travaux qui prennent le relais des premières rééditions de textes mentionnées plus haut au tournant des années 1970.

Dans ses *Études durkheimiennes* Philippe Besnard retrace en effet la montée en régime, à partir des années 1980, des approches historisantes de l'École durkheimienne, des biographies du maître et des exégèses théoriques visant à reconstruire ses intuitions fondamentales (Besnard, 2003). Après la mort prématurée en 2003 de ce « grand durkheimologue » comme dit Marcel Fournier

29. « Toute consécration par voie d'onction ou de lustration ne consiste-t-elle pas à transférer dans un objet profane les vertus sanctifiantes d'un objet sacré ? Il est pourtant difficile de voir, dans le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé, qui continue à être trompé par ses associations d'idées, sans que rien, dans la nature des choses, explique et justifie ces manières de penser. » (*Formes* : 460)

30. ASSR, 2008, 142 : 9-26.

auteur d'une biographie de Durkheim, le travail d'archives, d'interprétation et de relecture s'est poursuivi, notamment à l'initiative de W. S. F. (Bill) Pickering au British Center for Durkheimian Studies à Oxford qui édite la revue bilingue *Durkheimian Studies/Études durkheimiennes* depuis les années 1990 (Fournier, 2007). De cette effervescence généalogique récente, les *Archives* ne mentionnent que peu d'éléments. À peine au travers de quelques comptes rendus. Ainsi par exemple, à propos de Robert A. Jones (*Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*, 1986), José A. Prades relève-t-il la nécessité d'associer plus étroitement l'érudition historiographique à la réflexion théorique ; l'auteur de *Métamorphoses du sacré* (*supra*) regrette notamment que Jones ait repris à son compte et sans recul critique les « shortcomings » (défauts, manques) des *Formes* épinglés par Steven Lukes, premier biographe de référence de Durkheim (Lukes, 1972). Sur Donald A. Nielsen (*Three Faces of God. Society, Religion, and The Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, 1999), Jean-Christophe Marcel se réjouit que le lecteur puisse avec ce livre avoir accès à de nombreuses sources anglo-saxonnes, spécialement autour de la question du substantialisme, voire de l'influence spinoziste, qui imprègne les thèses durkheimiennes sur la religion comme épicerie sociologique. Sur Massimo Rosati (*Ritual and Sacred: a Neo-durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, 2009), Enzo Pace commente ce livre de l'éditeur critique italien des *Formes* qui précisément prend ces dernières pour clé de voute de l'œuvre durkheimienne, le rite et le sacré étant constitutifs de la grammaire générative du social ; pour ce commentateur, l'édifice durkheimien ne suffit pas cependant à rendre raison du polythéisme des valeurs qui traverse les sociétés contemporaines d'ici et d'ailleurs. Au-delà des comptes rendus, il faut enfin quand même signaler quelques pages du numéro spécial de 1990 qui anticipent sur la réflexion historique depuis lors développée autour de la judéité de Durkheim³¹. Dans une « Note sur la judéité de Durkheim », Alexandre Derczansky associe en effet les options rationalistes, rigoristes et antimystiques du rabbin Moïse Durkheim à la construction rationnelle et moraliste de la sociologie par son fils Émile³².

Filiation, refondation, référence

Les trois types d'usage repérés des *Formes* dans les *Archives* (filiation, refondation, référence) suivent une évolution de la revue dont l'explication dépasse l'horizon de notre exercice. Les articles que nous avons alignés ne constituent en effet que des indices tenus d'un mouvement plus large qui affecte les objets, les programmes, les structures et les carrières de recherche depuis la Seconde

31. Thème fort présent dans les communications du colloque international de 2008 à Épinal sur la jeunesse lorraine de Durkheim (actes à paraître).

32. Conjecture reprise par I. Strenski (*Durkheim and the Jews of France*, 1997), ouvrage recensé dans une note critique des *Archives* : M. Löwy, « Judaïsme et politique », ASSR, 1999, 106 : 25-29.

Guerre mondiale. Une période de la sociologie et de l'anthropologie des religions qui reste sans doute à étudier en termes d'histoire et de sociologie des sciences. Notons cependant, au terme de notre analyse limitée, quelques traits saillants qui ressortent de ces usages variables d'une œuvre fondatrice.

La revendication d'une filiation en droite ligne de l'École durkheimienne par les fondateurs des *Archives* et du Groupe de sociologie des religions dans les années 1950-1960 tranche manifestement avec les volontés de rupture avec ce lourd héritage que les refondateurs de la discipline affichent alors dans le pays. Jean Stoetzel parmi ces derniers n'affirme-t-il pas dès la fin de la guerre que Durkheim a « inventé un phlogistique sociologique, stérile et paralysant » au point de « se demander s'il ne vaut pas mieux mettre les jeunes générations de futurs chercheurs à l'abri de son influence » ?³³ De même, l'évocation enjouée de l'Institut de sociologie d'avant-guerre par G. Le Bras n'a-t-elle pas quelque chose d'enchanté au vu de ce qu'on sait de l'état d'éclatement de la sociologie française dans l'entre-deux-guerres, notamment au sein de ce qui reste alors du groupe durkheimien ? (Heilbron, 1985). Certes grâce à la jeune équipe réunie par G. Le Bras et animée par Desroche, les *Archives* ont repris le flambeau vacillant des fascicules de sociologie religieuse de *L'Année sociologique* première manière. Une activité bibliographique singulièrement resserrée au fil des années mais qui se poursuit malgré tout aujourd'hui en témoignant de la sorte de la vitalité d'une communauté savante³⁴. Quant à la pérennisation d'une « formule de recherche » (Chapoulie, 1991) associant objet, programme, revue et laboratoire, force est de constater que, dès l'origine du Groupe, les cadres disciplinaires, les terrains d'enquêtes et les modes d'approche n'ont cessé de se diversifier et de se différencier les uns des autres malgré le fait qu'un Desroche pouvait y voir l'expression positive d'un œcuménisme des concepts et des méthodes. En un demi-siècle, comme le montre André Mary dans une récente rétrospective intellectuelle de la revue (qu'il a dirigée de 2005 à 2010), la sociologie n'est plus centrale pas plus d'ailleurs que l'objet religieux dont la pertinence scientifique est sans cesse révoquée en doute depuis au moins les travaux critiques de Lévi-Strauss sur le totémisme et la pensée sauvage³⁵.

Il reste qu'à côté de la relecture continue des penseurs les plus durables du phénomène religieux au siècle dernier (W. James, S. Freud, G. Simmel, H. Bergson), et tout spécialement ici de la sociologie de Weber et de ses émules, la reprise critique des théories socio-anthropologiques du groupe durkheimien sur la force ambivalente du sacré et sur l'obligation morale fait des *Archives*, en particulier à travers les contributions fondamentales de Isambert, un point de passage obligé pour des approches opératoires actuelles tant en ce qui concerne l'enquête anthropologique que la réflexion sociopolitique sur la « société en personnes ».

33. *Revue française de sociologie*, XXXII-3, *op. cit.* : 451.

34. Hervieu-Léger, 2006 : 53-61.

35. Mary, 2006 : 9-24.

Culture des catégories durkheimiennes par la revue qui semble avoir perdu de sa vigueur depuis le numéro spécial Durkheim de 1990 lorsque le champ des sciences sociales des religions, fortement sollicité par le « retour » de la thématique religieuse dans l'actualité mondiale, se redéploie sous l'effet de multiples forces centrifuges. Le passage de la génération des pionniers de la revue s'opère en effet dans le sens de la diversification accrue des parcours intellectuels et des perspectives disciplinaires avec notamment la double montée en régime et des expériences ethnographiques sur des terrains de plus en plus variés et des réflexions relevant de la philosophie politique. Dans le même moment, les équipes et les programmes de recherche se scindent et s'entrecroisent au point que la problématique de l'objet religieux n'est plus de loin l'apanage d'un seul groupe patenté, aussi « œcuménique » se voulait-il³⁶. Comme on l'a vu, la philosophie et la sociologie des croyances prennent ainsi le relais de la question de la sécularisation en ses retours ou pas de religiosités (aporie sociologique aujourd'hui épuisée) de même que l'étude de la symbolique du don a-t-elle conduit ses tenants à soumettre l'objet religieux à la question³⁷. Rien d'étonnant dès lors à ce que les *Archives* aient suivi de loin, à travers quelques recensions, les travaux généalogiques des « durkheimologues » de part et d'autre de la Manche et de l'Atlantique. Tout se passe donc comme si le numéro spécial dans lequel les présentes lignes s'inscrivent voulait réduire certains écarts pris avec un héritage premier, commémoration exige³⁸. Dette ancestrale à honorer au fil d'un temps rythmé par la mémoire obligée. Ironie de l'histoire : dans leurs premières années, les *Archives* voulaient s'inscrire dans la filiation de l'auteur des *Formes*, à rebours d'un mouvement disciplinaire de remise du grand ancêtre au musée de la pensée sociologique ; dans leurs dernières années, elles peinent à suivre la dynamique internationale de reprise réflexive et historiographique de l'œuvre fondatrice. On peut cependant se rassurer en constatant qu'entre ces deux moments, certaines contributions théoriques honorent le lien filial entre les *Formes* et les *Archives*.

Pierre LASSAVE

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-CNRS)

pierre.lassave@orange.fr

36. Au milieu des années 1990, le GSR se scinde ainsi en Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS-EPHE) et en Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CNRS-EHESS).

37. À noter que le premier ouvrage épistémologique remarqué de C. Tarot (*De Durkheim à Mauss*, 1999) n'a pas donné lieu à recension dans les *Archives* même si par la suite la revue s'est largement rattrapée en ouvrant un dossier de lectures croisées sur le second grand ouvrage du même auteur (*Le symbolique et le sacré*, 2008).

38. Si l'on convient avec Giovanni Paoletti (1999) que les commémorations centennaires des ouvrages de Durkheim permettent de rectifier des erreurs de lecture et d'éprouver la pertinence d'une visée, on peut craindre qu'avec la célébration des *Formes*, dernière œuvre de l'auteur, s'achève un cycle d'érudition historiographique et de réflexion épistémologique.

Bibliographie

- BESNARD Philippe, 2003, *Études durkheimiennes*, Genève, Droz, coll. « Travaux de sciences sociales ».
- BOUDON Raymond, 2011, « La nature de la religion selon Durkheim », in *Durkheim fut-il durkheimien ?* Actes du colloque organisé par l'Académie des sciences morales et politiques à l'occasion du 150^e anniversaire de la naissance d'Émile Durkheim (4-5 novembre 2008), Paris, Armand Colin, coll. « Recherches », p. 145-160.
- , 2012, *La rationalité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude, 1968, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, coll. « Textes de sciences sociales ».
- BOURDIEU Pierre, 1987, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 63-1, p. 155-161.
- BRONNER Gerald, 2010, « Actualité des croyances collectives », *L'Année sociologique*, vol. 60-1, p. 11-18.
- CAILLÉ Alain, 2003, « Qu'est-ce que le religieux ? », *Revue du MAUSS*, n° 22, (Présentation), p. 5-30.
- CHAPOULIE Jean-Michel, 1991, « La seconde fondation de la sociologie française, les États-Unis et la classe ouvrière », *Revue française de sociologie*, XXXII-3, p. 321-364.
- CLARK Terry Nichols, 1973, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- DESROCHE Henri, 1968, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sup-Le sociologue ».
- DURKHEIM Émile, 1968, « Divisions de la sociologie religieuse », (*AS*, vol. V, 1902, n.s.), in Mauss Marcel, *Les fonctions sociales du sacré*, *Œuvres. 1*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », p. 89-90.
- , 1969, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, I, (1896-1897), 1898, p. 1-70, *Journal sociologique*, (éd. J. Duvignaud), Paris, Presses universitaires de France, p. 37-101.
- , 1969, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, II, (1897-1898), 1899, 1-28, *Journal sociologique*, *op. cit.*, p. 140-165.
- , 1970, *La science sociale et l'action*, (éd. J.-C. Filloux), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le sociologue ».
- , 1975a, « La sociologie », (*La science française*, Paris, Larousse et Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, vol. 1, 1915), in *Textes. I. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », p. 109-118.
- , 1975b, « Définition du sacré et du profane », (*Bulletin de la société française de philosophie*, 15, 1917), in *Textes II, Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », p. 64.
- , 2008 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », (Introduction J.-P. Willaime).
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1971 [1965], *Theories of Primitive Religion*, trad. fr. *La religion des primitifs à travers les théories anthropologiques*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

- FOURNIER Marcel, 2007, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée ».
- HEILBRON Johan, 1985, « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, XXXVI-2, p. 203-237.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».
- , 2003, « La religion mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22, p. 144-158.
- , 2004, « Émile Durkheim (1858-1917). Le sacré et la religion », in Hervieu-Léger Danièle, Willaime Jean-Paul, *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 147-194.
- , 2006, « Le BB : un outil de la formation d'une communauté savante », *ASSR*, 136, p. 53-61.
- HUBERT Henri, MAUSS Marcel, 1904 [1902-1903], « Esquisse d'une théorie de la magie », *L'Année sociologique*, VII, p. 111.
- , 1909, *Mélanges d'histoire des religions*, Préface, Paris, Alcan, p. XVI.
- ISAMBERT François-André, 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- , 1992, *De la religion à l'éthique*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions ».
- KARSENTI Bruno, 2006, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques ».
- LADRIÈRE Paul, 2001, *Pour une sociologie de l'éthique*, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- LASSAVE Pierre, 2008, « Entre sociologie et anthropologie des religions. Manuels de poche », *ASSR*, 142, p. 151-167.
- LUKES Steven, 1972, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, New York, Harper and Row.
- MARY André, 2006, « Les Archives... Cinquante ans... après », *ASSR*, 136, p. 9-24.
- MAUSS Marcel, 1969, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », (AS, Nouvelle série, vol. II, 1927), in *Œuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun ».
- MICHEL Patrick, 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, n° 22, p. 159-170.
- PAOLETTI Giovanni, 1999, « Les études sur Durkheim en France, à l'occasion des centennaires de ses ouvrages : l'état de la question », *L'Année sociologique*, vol. 49, 1, p. 27-48.
- PRADES José A., 1987, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- SMITH William Robertson, 1894, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, Adam and Charles Black, (reed. 2005, Elibron Classics).
- STRENSKI Ivan, 1997, *Durkheim and the Jews of France*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TAROT Camille, 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte/MAUSS., coll. « Recherches ».
- , 2008, *Le symbolique et le sacré, Théories de la religion*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/Bibliothèque du MAUSS ».

**Corpus Formes élémentaires de la vie religieuse
dans les Archives de sociologie des religions
puis de Sciences sociales des religions (1956-2012).**

A. : Article ; NC : Note critique ; CR : Compte rendu ; D. : Document

A. – ASR, 1956, 1. Gabriel Le Bras, « Sociologie religieuse et science des religions », p. 3-17.

A. – ASR, 1959, 8. Joseph Sumpf, « Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion », p. 63-73.

NC – ASR, 1966, 21. Gabriel Le Bras, « Note sur la sociologie religieuse dans *L'Année sociologique* », p. 47-53.

A. – ASR, 1967, 23. Henri Desroche, « Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle », p. 8-17.

NC – ASR, 1969, 27. Constant Hamès, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle. Un texte peu connu de Durkheim. À propos de la parution des *Formes élémentaires de la vie religieuse* », p. 71-72.

D. – ASR, 1969, 27. Émile Durkheim, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », p. 73-77.

A. – ASR, 1969, 27. Henri Desroche, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », p. 79-88.

NC – ASR, 1970, 30. Émile Poulat, « La conception sociale de la religion. Retour à un texte peu connu de Durkheim », p. 87-90.

NC – ASR, 1970, 30. Jean Séguy, « Sociologie de la connaissance et sociologie des religions », p. 91-107.

CR – ASSR, 1976, 41. Yves Chevalier, sur : Beidelman (T. O.), *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, Préf. E. E. Evans-Pritchard, p. 200-201.

A. – ASSR, 1976, 42. François-André Isambert, « L'élaboration de la notion de sacré dans "l'école" durkheimienne », p. 35-56.

CR – ASSR, 1984, 58. François-André Isambert, sur : Pickering (W. S. F.), *Durkheim's Sociology of Religion, Themes and Theories*, Londres, Routledge and Kegan Paul, p. 299-300.

A. – ASSR, 1987, 63. Danièle Hervieu-Léger, « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », p. 11-30.

CR – ASSR, 1987, 63. José A. Prades, sur : Jones (R. A.), *Emile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*, Beverly Hills, Sage Publications, 1984, p. 299-300.

A. – ASSR, 1990, 69. Robert Bellah, « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », p. 9-25.

A. – ASSR, 1990, 69. Eugen Schoenfeld, « Privatization and Globalization: a Durkheimian Perspective on Moral and Religious Development », p. 27-40.

A. – ASSR, 1990, 69. Jean-Claude Filloux, « Personne et sacré chez Durkheim », p. 41-53.

A. – ASSR, 1990, 69. José A. Prades, « La Religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien », p. 55-68.

A. – ASSR, 1990, 69. William S. F. Pickering, « The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error? », p. 91-108.

A. – ASSR, 1990, 69. Bernard Lacroix, « Aux origines des sciences sociales françaises : politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Émile Durkheim », p. 109-127.

A. – ASSR, 1990, 69. François-A. Isambert, « Durkheim : une science de la morale pour une morale laïque », p. 129-146.

NC – ASSR, 1990, 69. Paul Ladrière, « Durkheim et le retour de l'individualisme », p. 147-150.

NC – ASSR, 1990, 69. Jean Baubérot, « Notes sur Durkheim et la laïcité », p. 151-156.

NC – ASSR, 1990, 69. Alexandre Derczansky, « Note sur la judéité de Durkheim », p. 157-160.

CR – ASSR, 1992 [1991], 78. Jean Séguy, sur : Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la Philosophie », Préf. Michel Maffesoli, p. 270.

A. – ASSR, 1992, 79. Fernando Uricechea, « Durkheim's Conception of the Religious Life: A Critique », p. 155-166.

CR – ASSR, 2001, 114. Jean-Christophe Marcel, sur : Nielsen (D. A.), *Three Faces of God. Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 102-104.

CR – ASSR, 2005, 131-132. François-André Isambert, sur : Philippe Steiner, *L'école durkheimienne et l'économie : sociologie, religion et connaissance*, Genève, Droz, p. 295-296.

A. – ASSR, 2007, 137. Pierre Hayat, « Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim ? », p. 9-20.

CR – ASSR, 2007, 138 [2002]. Nathalie Kalnoky, sur : Idinopoulos T. A., Wilson B. C., *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, Leyde, Boston, Brill, coll. « Numen Book Series, Studies in the History of Religions », p. 179-180.

A. – ASSR, 2008, 142. Michael C. Behrent, « Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux ? », p. 9-26.

CR – ASSR, 2008, 144. Daniel Vidal, sur : Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS Éditions, « », Préf. Michel Maffesoli, p. 206-209.

CR – ASSR, 2010, 152. Enzo Pace, sur : Massimo Rosati, *Ritual and Sacred : A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 197-198.

Les *Formes* dans les *Archives* : filiation, refondation, référence

La revue Archives de Sociologie des Religions, créée en 1956 sous l'égide de Gabriel Le Bras, a dès l'origine pris modèle sur la section de « sociologie religieuse » de L'Année Sociologique fondée en 1896 par Émile Durkheim. L'examen des articles des Archives de sociologie des religions (puis de sciences sociales des religions à partir de 1973) qui renvoient explicitement aux Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim, de 1956 à aujourd'hui, révèle trois types successifs d'usage de l'œuvre fondatrice : 1. l'affiliation revendiquée à la section de « sociologie religieuse » de L'Année sociologique malgré le contexte disciplinaire d'après la Seconde Guerre mondiale, particulièrement peu favorable à la tradition durkheimienne ; 2. l'explicitation de la théorie durkheimienne du sacré, de la magie, de la religion et de la morale, à fins d'usages analytiques au moment où la question de la laïcité revient sur la scène publique ; 3. l'écho relatif donné aux études de « durkheimologie » qui se sont développées de part et d'autre de la Manche et de l'Atlantique depuis une trentaine d'années.

Mots-clés : histoire des sciences sociales, sacré, magie, religion, morale, durkheimologie.

The *Forms* in the *Archives*: Filiation, Refoundation, Reference

The journal Archives de Sociologie des Religions, created in 1956 under the auspices of Gabriel Le Bras, emulated from the outset the "Religious Sociology" section of the journal L'Année Sociologique originally founded in 1896 by Emile Durkheim. The peer review of the Archives de sociologie des religions (then of sciences sociales des religions since 1973) that refers explicitly to Durkheim's Elementary Forms of Religious Life, from 1956 until today, reveals three successive types of use of the founding work: 1. an asserted affiliation to L'Année Sociologique despite the disciplinary context before the second world war particularly unfavorable to the durkheimian tradition; 2. Durkheim's explicit theory of the sacred, of magic, religion and morality, for the purposes of analytical uses at a time when secularism matters are back in the public arena; 3. the relative echo given to studies of "durkheimology" developed for the last 30 years.

Key words: history of sociology, sacred, magic, religion, morality, durkheimology.

Las *Formas* en los *Archives*: filiación, refundación, referencia

La revista Archives de Sociologie des Religions, fundada en 1956 bajo la égida de Gabriel Le Bras, se inspiró en la sección de "sociología religiosa" de L'Année Sociologique, fundada en 1896 por Émile Durkheim. El examen de los artículos de los Archives de Sociologie des Religions (desde 1973 Archives de sciences sociales des religions) que se refieren explícitamente a Las Formas elementales de la vida religiosa de Durkheim, de 1956 a hoy, revela tres tipos sucesivos de uso de la obra fundadora : 1. La afiliación reivindicada a la sección de "sociología religiosa" de L'Année Sociologique a pesar del contexto disciplinario posterior a la Segunda Guerra Mundial, particularmente poco favorable a la tradición durkheimiana; 2. La explicitación de la teoría durkheimiana de lo sagrado, de la magia de la religión y de la moral, para

usarlos analíticamente en el momento en que la cuestión de la laicidad vuelve sobre la escena pública; 3. El eco relativo otorgado a los estudios de “durkheimiología” que se desarrollaron a un lado y al otro del Canal de la Mancha y del Atlántico desde hace una treintena de años.

Plabras clave: Historia de las ciencias sociales, sagrado, magia, religión, moral, durkheimiología.

