



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

13 | 2013

Entre morale, politique et religion : la cohésion sociale selon Emile Durkheim

Durkheim et l'extase collective

Hans Joas

Traducteur : Pierre Rusch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4420>

DOI : 10.4000/trivium.4420

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Hans Joas, « Durkheim et l'extase collective », *Trivium* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 28 février 2013, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/4420> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.4420>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Durkheim et l'extase collective

Hans Joas

Traduction : Pierre Rusch

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Hans Joas ainsi que la maison d'édition Suhrkamp de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

Wir danken Herrn Hans Joas und dem Verlag Suhrkamp für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

- 1 Durkheim développe sa théorie de la religion dans un livre publié en 1912 : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Dans son noyau empirique, cet ouvrage constitue une étude sur le totémisme, la religion (présumée) des aborigènes d'Australie, telle qu'elle pouvait être reconstruite à partir des récits de voyage et d'exploration de l'époque. Le choix de son objet, de prime abord déroutant, a pu décourager et éloigner certains lecteurs non-spécialistes. Il s'explique par une hypothèse « évolutionniste » sous-jacente, que Durkheim énonce en ces termes : « Toutes les fois qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps – qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique –, il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée, comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré¹ ». Durkheim présuppose donc qu'il est nécessaire, pour expliquer les phénomènes sociaux actuels, de s'enquérir de leurs formes les plus anciennes, qui sont selon lui plus simples, c'est-à-dire moins complexes, que les formes ultérieures. Pour qui s'intéressait à l'apparition et aux effets de la vie religieuse, cela signifiait remonter à la forme de religion la plus « primitive » encore attestée – ce que semblait incontestablement être le totémisme australien.

- 2 Lui-même fils de rabbin, Durkheim s'est intéressé toute sa vie au phénomène religieux. Son grand livre sur la religion est le couronnement de longues recherches dans ce domaine, entamées dès le milieu des années 1890 ou même peut-être plus tôt. Mais ses premiers écrits comportaient déjà des prises de position critiques sur certains travaux dans le champ des sciences religieuses. Dès cette époque, Durkheim abordait la religion comme un phénomène éminemment social, y voyant même l'incarnation par excellence des croyances et pratiques qui cimentent une communauté. Considérant un temps que les progrès de la division du travail allaient réduire le rôle de telles croyances et pratiques communes, il estimait très logiquement, avec les représentants typiques de la pensée positiviste, que la religion était condamnée à disparaître. Ses premiers travaux² se montrent hésitant et confus sur ce qui dans son esprit devait remplacer la religion déperissante, ou sur le fait que peut-être, l'apparition d'équivalents fonctionnels de la religion interdisait en définitive de parler d'un tel dépérissement. Les reformulations théoriques de Durkheim peuvent être rapportées à sa quête continue d'une nouvelle morale³ – une morale qui assurerait la cohésion sociale de la République française et de la société moderne en général, tout en protégeant les valeurs de l'individualisme contre la critique d'un catholicisme restaurateur⁴. Républicain laïc convaincu, le jeune Durkheim voyait déjà dans la religion institutionnalisée un adversaire moral et politique. Mais pour qu'elle devînt à ses yeux un véritable objet d'intérêt théorique, il fallut que commence à s'effondrer son optimisme historique et sa croyance que le progrès de la division du travail produirait de façon quasi automatique la nouvelle morale recherchée. Dans son grand ouvrage de 1893 sur la *division du travail*⁵, Durkheim considérait encore que les dangers liés à la perte des valeurs, l'« anomie » par exemple, étaient des problèmes relatifs à la *transition* vers la société moderne, et non des problèmes *inhérents* à cette société elle-même. C'est ce qui change dès 1895 avec sa vaste étude empirique sur le suicide, contribution pionnière sur le sujet⁶. Plus le sociologue perdait l'espoir de voir naître spontanément la nouvelle morale, plus il cherchait ardemment les moyens de la susciter, de la soutenir et de la consolider. Appuyer la morale sur une référence transcendante n'était ni crédible ni possible aux yeux de Durkheim. La question était donc de savoir quelle référence intramondaine substituer à une telle instance transcendante. Il me semble que c'est cette configuration qui a fait naître chez l'athée militant qu'était Durkheim un intérêt passionné pour le religieux, et qui a déterminé la manière dont il l'a abordé.
- 3 Ce n'est pas ici le lieu de détailler avec une précision philologique les différents stades d'élaboration de la pensée de Durkheim sur le fait religieux. Pour ce qui nous intéresse, à savoir la question de l'apparition des valeurs⁷, c'est sa théorie de la maturité qui apporte une contribution décisive. Rien ne caractérise mieux cette dernière que la définition de la religion sur laquelle il fonde son exposé : « 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 adhèrent⁸. » Trois choses sont ici à relever. En définissant la religion comme un « système de croyances et de pratiques », Durkheim se démarque des tendances, alors fortement représentées, qui envisageaient la religion essentiellement comme un système de croyances, les pratiques rituelles étant interprétées dans cette optique comme de simples formes d'expression de la foi. Dès ses textes de jeunesse, Durkheim avait dénoncé cette propension à réduire la religion à des spéculations métaphysiques. Dans sa théorie de la maturité, s'il souligne que toute religion contient une cosmologie, cela ne signifie pas pour lui que le noyau de la

religion consiste à ajouter à la pensée des conceptions sur ce qui ne peut être connu par les sens, mais plutôt que la classification cognitive du monde s'effectue originellement sur la base d'idées religieuses, et donc que le religieux est constitutif de la pensée humaine⁹. Il faut noter en deuxième lieu que même la définition de la religion par le « sacré » ne peut être comprise que si on la considère dans sa différence avec d'autres définitions possibles. Les travaux de Durkheim dans le domaine de l'histoire des religions et de l'ethnologie religieuse lui ont appris à se garder de définir les religions par leur rapport avec le « surnaturel » ou par une croyance en une ou plusieurs divinités. Le « surnaturel » suppose en effet qu'on ait au préalable l'idée de ce qui est « naturel », et il faut remarquer qu'il y a « des rites sans dieux, et même il y a des rites d'où dérivent les dieux. Toutes les vertus religieuses n'émanent pas de personnalités divines [...] La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière¹⁰ ». La constante culturelle universelle est plutôt, pour Durkheim, la division dichotomique du monde en un domaine sacré et un domaine profane, c'est-à-dire la séparation absolue de certaines choses, croyances et pratiques, considérées comme incommensurables aux autres. Le troisième aspect remarquable de la définition durkheimienne est la mise en évidence du caractère social du fait religieux : « Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes¹¹. » Toutes les relations individuelles avec le sacré sont dérivées – à titre de cultes personnels – de la réalité collective, ou bien opposées comme croyances et pratiques magiques au phénomène religieux proprement dit.

- 4 L'essence du religieux consiste donc pour Durkheim dans une relation collective, à la fois cognitive et pratique, au sacré. Naturellement, une définition abstraite ne permet que de circonscrire, pas d'éclairer le phénomène religieux. Aussi les parties principales de l'ouvrage de Durkheim sont-elles consacrées à réfuter des conceptions erronées concernant les formes élémentaires de la vie religieuse, ainsi qu'à décrire et analyser les croyances et les pratiques rituelles des populations aborigènes d'Australie. Dans ce contexte, il identifie le noyau véritable du totémisme dans l'idée d'une force impersonnelle. « Le totémisme est la religion, non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux¹². » Ce ne sont pas des personnalités mythiques, des dieux ou des esprits, qui constituent le point de départ de la pensée religieuse, « ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité¹³ ». Le caractère sacré de certaines choses ou de certaines pratiques ne tient donc pas à leur substance même, il vient de ce qu'elles incarnent ce principe sacré, cette force dont l'action se fait sentir en eux.
- 5 Durkheim s'approche du point culminant de sa recherche quand il entreprend de s'interroger sur la genèse de cette idée de la force agissante du sacré. Pour répondre à cette question, il nous rappelle le fait bien connu qu'une réunion d'individus, surtout si elle se tient pendant un temps assez long et dans certaines circonstances qu'il serait possible de préciser, a pour effet de réduire le contrôle de soi de chacun des participants, et de soumettre ceux-ci à de puissantes stimulations. Ce phénomène est d'autant plus marqué que le niveau habituel d'autodiscipline des individus est bas. Durkheim recourt ici à une série de métaphores naturalistes pour décrire ce qu'il a en

vue : il parle d'échauffement, d'accumulation de charges électriques, d'un effet d'écho ou d'avalanche. Il évoque le « démon de l'inspiration oratoire » qui saisit un tribun quand il arrive à entrer en communion avec son public : « Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de la mesure et se laisse aller à toute sorte d'outrances. C'est qu'il sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète¹⁴. »

- 6 L'effet de cette excitation ne consiste cependant pas toujours, comme dans cet exemple, en une intensification des facultés individuelles. À partir d'un certain stade, selon Durkheim, elle jette la personne hors d'elle, jusqu'à la plonger dans un état second : « On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière, et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent¹⁵. »
- 7 Ces descriptions, qui passent du totémisme à la réalité moderne, éclairent l'idée centrale de Durkheim. L'expérience de la perte de soi dans l'extase collective – Durkheim parle d' « effervescence collective¹⁶ » – est en même temps l'expérience d'une force, d'une puissance extraordinaire qui entraîne l'individu et le transporte dans un autre monde. L'effectivité de cette force ne fait pas de doute, elle est parfaitement réelle. Pour Durkheim, elle ne représente rien d'autre que l'effet de la fusion des individus en une entité collective. Dans son analyse du totem, déjà, il s'efforçait constamment de présenter celui-ci à la fois comme une matérialisation de la force sacrée et comme « le symbole de cette société déterminée qu'on appelle le clan¹⁷ ». Le constat de cette double fonction du totem l'amène à poursuivre son interrogation : « Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi-divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? » D'où il conclut : « Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem¹⁸. »
- 8 L'étude de l'extase collective constitue ainsi aux yeux de Durkheim une tentative pour élucider cette opération de « divinisation » de la société. Il suppose que l'expérience inouïe de la perte de soi, la rencontre d'une force qui arrache l'homme à sa condition quotidienne ne peuvent être froidement rapportées par les personnes concernées à un simple effet de leur interaction. Or de telles expériences, une fois qu'elles sont passées et que la vie quotidienne reprend son cours, demandent à être intégrées dans le cadre de référence habituel. C'est ainsi que les participants les imputent à des forces préexistantes, avec lesquelles ils seraient entrés en contact au moment et sur le lieu de

leur réunion. La force anonyme n'est pas comprise par eux comme la force de leur propre collectivité. L'expérience de la perte de soi suscite irrésistiblement la certitude affective d'avoir subi l'action de puissances supérieures, qui, par une association désormais soustraite à toute réflexion, se trouve reliée à certains attributs de la situation où cette expérience a été faite. Une telle imputation constitue la source d'où découle la division du monde en deux domaines, selon qu'une chose ou qu'une action sont ou non rattachées à cette expérience extraordinaire. Le profane est le domaine de ce qui n'entretient aucun rapport avec celle-ci, le sacré de ce qui communique au contraire avec elle en quelque manière, si détournée soit-elle. L'instant de la perte de soi, décrit par Durkheim en termes métaphoriques mais extrêmement vivants, ne représente donc généralement pas une perte irrémédiable, mais une exaltation du Soi individuel et borné, soudain porté vers les forces sacrées de la société.

- 9 Durkheim ne limite pas le champ de cette expérience à de tels « états passagers et intermittents¹⁹ ». Il considère que certaines périodes historiques sont pareillement marquées par une intensification des interactions sociales, par une suractivité collective et par une stimulation correspondante des forces individuelles, qui trouve son expression dans des actes héroïques et barbares outrepassant la mesure quotidienne. Cela expliquerait l'intensité particulière des périodes révolutionnaires. Mais Durkheim reconnaît l'influence stimulante de la vie collective jusque dans la normalité quotidienne, dans la mesure où la reconnaissance de nos semblables ravive constamment notre motivation : « Il n'est, pour ainsi dire, pas un instant de notre vie où quelque afflux d'énergie ne nous vienne du dehors. L'homme qui fait son devoir trouve, dans les manifestations de toute sorte par lesquelles s'expriment la sympathie, l'estime, l'affection que ses semblables ont pour lui, une impression de réconfort, dont il ne se rend pas compte le plus souvent, mais qui le soutient. Le sentiment que la société a de lui rehausse le sentiment qu'il a de lui-même²⁰. » De cette tension entre l'expérience constitutive du sacré et la force qui nous porte dans la vie quotidienne, Durkheim, revenant au cas élémentaire du totémisme, tire pour finir l'explication de la forme particulière que revêtent les actions collectives dans les sociétés australiennes, et des effets qu'elles produisent. En effet, la vie de ces sociétés est rythmée par de grands rassemblements cérémoniels, entre lesquels elles vivent en petits groupes dispersés. Si les expériences extraordinaires décrites par Durkheim se produisent durant ces rassemblements périodiques, la force qui naît en ces occasions porte les membres du clan pendant le temps de leur dispersion, et rend possible leur vie quotidienne. L'extase collective donne de la vitalité aux individus, sa répétition ranime régulièrement leurs forces.
- 10 Notre propos n'est pas ici d'évaluer la pertinence de l'analyse durkheimienne de la vie religieuse des populations aborigènes d'Australie²¹. Les parties subséquentes de son livre sont essentiellement dédiées à la déduction, à partir de ce fondement, des concepts d'âme, d'esprit et de dieu, et à l'étude des différentes sortes de rite. Dans un résumé final, le sociologue explique qu'il croit pouvoir généraliser les thèses acquises à travers l'étude du totémisme. Il estime avoir montré que la formation des idéaux peut être expliquée par la science. L'idéal, dit-il, « est un produit naturel de la vie sociale. Pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir, au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle-même, il faut qu'elle s'assemble et se concentre. Or cette concentration détermine une exaltation de la vie morale qui se traduit par un ensemble de conceptions idéales où vient se peindre la vie nouvelle qui s'est ainsi éveillée ; elles correspondent à cet afflux de forces psychiques qui se surajoutent à

celles dont nous disposons pour les tâches quotidiennes de l'existence. Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal. Cette création n'est pas pour elle une sorte d'acte surrogatoire, par lequel elle se compléterait, une fois formée ; c'est l'acte par lequel elle se fait et se refait périodiquement²² ». En étudiant les formes élémentaires du religieux, Durkheim est convaincu d'avoir découvert le secret de toute religion : celui-ci résiderait dans la dynamique de la formation de l'idéal à travers l'expérience de l'extase collective. Son explication, si areligieuse soit-elle, ne doit donc en aucun cas être confondue avec la théorie du religieux développée par le matérialisme historique. Durkheim lui-même tient à marquer cette différence²³. Si l'une et l'autre approches considèrent le fait religieux comme un phénomène social, Durkheim ne veut justement pas réduire celui-ci (de même que la formation des idéaux en général) à la simple traduction d'intérêts matériels en des formes illusives. À travers l'extase collective, argumente-t-il, la vie sociale engendre des phénomènes *sui generis*, qui obéissent à leurs lois propres et ne peuvent être rapportés ni à des causes individuelles, ni à des causes matérielles « étrangères à tout idéal ». À la différence de Nietzsche²⁴ et de Marx, Durkheim propose donc une explication areligieuse, mais non réductrice, du fait religieux et de la formation des valeurs. Demeure cependant une interrogation : comment cette explication se rapporte-t-elle à celle de William James ?

- 11 Pour répondre à cette question, il est sans doute utile de se reporter d'abord aux prises de position directes de Durkheim sur James. Il ne fait aucun doute que Durkheim était familier des travaux de James en général, et de sa théorie de la religion en particulier. Dans son livre sur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim évoque à deux reprises la *Psychologie* de James, et renvoie une fois à son étude sur l'expérience religieuse²⁵. Il souscrit ici explicitement à l'idée de James selon laquelle les croyances religieuses ne doivent pas être considérées comme de simples illusions des croyants, mais comme les résultats d'*expériences* spécifiques : des expériences qui, si elles ne sont pas de celles qui peuvent servir de pierre de touche aux énoncés de la science, n'en sont pas moins fécondes et pleines de conséquences pour ceux qui les font. Après avoir ainsi exprimé son adhésion aux thèses de James, il objecte pourtant au philosophe américain qu'on ne peut, de la réalité de telles expériences, inférer « que la réalité qui [les] fonde soit objectivement conforme à l'idée que s'en font les croyants²⁶ ». James n'avait toutefois pas affirmé que toutes les interprétations d'expériences religieuses par les croyants constituaient des énoncés vrais sur la réalité : il estimait simplement que celles-ci se rapportaient à quelque chose nécessitant à son tour d'être interprété. Lorsque Durkheim reproche ici à James d'interpréter les expériences religieuses comme des intuitions objectives privilégiées, il vise en fait plus généralement l'interprétation religieuse des expériences religieuses. Toute interprétation des expériences religieuses qui laisse la moindre place à une lecture religieuse de celles-ci heurte manifestement le résultat que Durkheim se targue d'avoir obtenu par des voies purement empiriques, selon lequel « la cause objective, universelle et éternelle²⁷ » de ces expériences n'est rien d'autre que la société en état d'effervescence.
- 12 De façon plus fouillée que dans son livre de 1912 sur le fait religieux, Durkheim examine la théorie de James dans ses conférences de 1913/1914 sur le pragmatisme²⁸. La douzième conférence est entièrement consacrée au thème « Pragmatisme et religion ». Durkheim, ici, donne d'abord un résumé juste et précis de la théorie de James, en soulignant que celui-ci ne se concentre pas sur les institutions religieuses ou sur les systèmes de croyances, mais sur les expériences religieuses individuelles. Il met aussi en avant les analyses de James concernant l'expérience de la présence de

puissances supérieures, inconcevables à l'individu, ses thèses sur les sources inconscientes de cette idée et la profondeur de ses interprétations de la sainteté (« *saintliness* »), de la mystique, de la conversion et de la prière. Il affirme ici encore son scepticisme envers une interprétation religieuse de telles expériences, reprochant à James – non sans prudence et retenue, il est vrai, et dans le cadre d'une appréciation générale du pragmatisme – de réduire tous les phénomènes religieux à la dimension de l'expérience *individuelle*. Cette objection aurait mérité d'être développée, même si elle paraît a priori assez singulièrement ciblée, puisque Durkheim relie ici l'individualisme radical de James à l'orientation générale du pragmatisme, alors que James était justement le seul pragmatiste à ne pas considérer la religion comme un phénomène éminemment social.

- 13 Pourtant, les divergences des deux auteurs qui apparaissent dans ce passage sont moins frappantes que leur accord sur un point essentiel. Durkheim, en effet, accepte manifestement le principe méthodologique de James, consistant à *faire de certaines expériences religieuses le point de départ d'une théorie de la religion*. Le lecteur d'aujourd'hui trouvera sans doute peu spectaculaire cet accord entre la figure de proue de la sociologie religieuse française classique et le plus célèbre représentant de la théorie du religieux au sein du pragmatisme américain : c'est que l'on a oublié combien cette approche avait alors révolutionné l'étude du fait religieux. William James fut le premier à appliquer rigoureusement cette démarche dans une science de l'expérience religieuse : l'un des objectifs principaux de ses conférences était justement de démontrer la fécondité de cette méthode.
- 14 La paternité de cette innovation méthodologique revient clairement à James. Certes, on sait que Durkheim avait mis ce thème au centre de son travail depuis sa lecture des écrits de Robertson Smith en 1895. Il est également exact que Durkheim, dans le plus important de ses travaux sur cette question depuis son « virage » vers la théorie du religieux – c'est-à-dire dans l'article de 1899 intitulé « De la définition des phénomènes religieux²⁹ » –, s'était déjà efforcé de dépasser les approches théologiques et psychologiques de son temps pour centrer l'analyse sur les pratiques culturelles, suivant en cela l'exemple de Robertson Smith. Cependant la relation entre culte et croyances, entre pratiques et expériences, restait encore pleinement à éclaircir chez Durkheim comme chez son inspirateur, tant dans cet écrit et que dans les autres articles de cette période. Si des remarques dispersées sur la religion considérée sous l'angle de la psychologie des masses apparaissent de bonne heure chez Durkheim, annonçant l'idée de l'effervescence collective, elles n'occupent pas d'abord de position systématique dans sa construction théorique. Ni la prise en compte des pratiques religieuses ni l'intérêt pour l'effervescence collective ne peuvent donc avoir conduit Durkheim à l'idée que l'enquête sur la genèse des valeurs dernières doit procéder de l'analyse de l'*expérience religieuse* d'entités collectives. Une preuve supplémentaire de cela est que cette idée est encore absente de l'article écrit en 1903, en collaboration avec Marcel Mauss, sur les systèmes de classification primitifs³⁰. Elle aura donc été développée seulement après cette date, c'est-à-dire à une époque relativement proche du moment où Durkheim et Mauss lisent le livre de James. Si peu spectaculaires que soient les références de Durkheim à James, il reste donc plausible que ce dernier ait influencé de manière essentielle la décision du sociologue français de fonder sa théorie du religieux sur l'analyse de l'expérience religieuse.

- 15 Heureusement, il existe un autre texte qui permet de mesurer le rôle déclencheur du travail de James pour les deux penseurs français. En 1904, Mauss publie dans *L'Année sociologique*, la revue de l'école durkheimienne, un long compte rendu du livre de James³¹. Le ton de ce texte est extrêmement critique, pédant, presque suffisant. Dans la longue liste des défauts relevés par Mauss figurent des points comme l'absence d'une définition claire des notions d'« expérience » et d'« expérience religieuse », l'influence du protestantisme libéral sur la conception jamesienne de la religion, l'importance excessive accordée à des types pathologiques d'expérience religieuse, l'usage de concepts métaphysiques et la généralisation rétrospective de l'individualisme moderne. Dans son élan professoral, Mauss va jusqu'à proposer à James un autre titre, plus adapté au domaine limité où son propos présente quelque pertinence : « Étude sur quelques états psychologiques relatifs à la religion », ou, plus restrictif encore, sur « les sentiments strictement individuels attachés à quelques phénomènes religieux strictement individualisés dans nos sociétés³² ». James aurait aisément pu répondre point par point aux objections de Mauss. Il avait délibérément évité de poser des définitions rigoureuses dès le départ de sa recherche, car il lui semblait ridicule « d'établir une définition abstraite de l'essence de la religion, pour ensuite la défendre contre tous ses adversaires ». Pour lui, au contraire, on ne pouvait approcher d'une compréhension du divin qu'en s'engageant sans réserve dans l'analyse de la diversité de l'expérience religieuse. L'intelligence de son concept d'« expérience » ne se livre pas davantage à travers une courte définition, mais suppose qu'on ait d'abord acquis une vue d'ensemble de la philosophie du « *radical empiricism* », autrement dit du pragmatisme jamesien. À ses yeux, le fait d'être proche du protestantisme libéral ne l'empêchait pas plus de construire une théorie générale du religieux que d'éventuels liens avec les traditions catholiques ou judaïques. Quant au reproche de s'être appuyé trop fortement sur des matériaux psychopathologiques, James y avait répondu par avance dans son livre en faisant valoir deux raisons de poids. D'une part, il était absolument tolérant envers les prétendues pathologies, et ne voyait pas dans le qualificatif « pathologique » la désignation d'une donnée naturelle et immuable, mais plutôt un jugement culturel, extrêmement variable d'un contexte à l'autre. D'autre part, il s'efforçait de marquer la distinction entre genèse et valeur y compris dans le domaine de l'expérience religieuse. Pour ce qui est des concepts métaphysiques, James pouvait y recourir parce qu'à la différence de Durkheim et de Mauss, il ne nourrissait pas la confiance positiviste en un dépassement de la métaphysique par la science. Enfin, le fait de se concentrer exclusivement sur des cas modernes d'expériences hautement individuelles ne représentait pas pour lui, à coup sûr, une limitation plus drastique du domaine d'étude que l'intérêt tout aussi exclusif que manifestaient Durkheim et Mauss pour les cultures archaïques.
- 16 Mais quel que soit le côté auquel il faille en définitive donner raison dans cette controverse imaginaire, nous ne devons pas – pas davantage que dans l'appréciation des propos de Durkheim sur la méthode de James – nous laisser égarer par l'insistance démonstrative de Mauss sur les différences d'approche. Dans un passage important de son compte rendu, Mauss éclaire les motifs pour lesquels il rejette l'usage jamesien du concept d'« expérience ». Il se refuse à appliquer le terme d'« expérience », voire celui d'« état de conscience », aux états psychiques dans lesquels l'autonomie de la personnalité, voire la capacité même à avoir une conscience, se trouve justement remise en question. Pour Mauss, les tentatives des bouddhistes ou d'autres pour atteindre le « nirvana », c'est-à-dire le détachement de la conscience de tout lien avec

le monde, mais aussi les états mystiques ou extatiques, représentent un appauvrissement voire une annihilation de l'« expérience ». Ils sont pour lui tout le contraire d'une expérience, pour la simple raison qu'il veut réserver ce terme aux processus d'apprentissage clairement ordonnés et tournés vers le réel.

- 17 On pourrait croire à une simple querelle de mots, mais derrière cette remarquable fin de non recevoir opposée par Mauss à la terminologie jamesienne se cache une question fondamentale. Sur le fond, Mauss ne voulait certainement pas contester que la mystique, l'extase, la transe représentent des modifications de la forme et du contenu de la conscience humaine. Ses remarques représentent plutôt une sorte de combat d'arrière-garde : Durkheim et Mauss avaient à cœur de défendre une conception cartésienne de l'esprit humain, contre les poussées toujours plus fortes du pragmatisme et du bergsonisme. Cependant, la question du religieux, plus que toute autre, les contraignait à admettre qu'il existe au moins certains « états psychologiques » qui ne se laissent pas appréhender dans les termes de la philosophie cartésienne de la conscience, car ils se caractérisent justement par le fait que les individus, dans cette situation, ne restent pas enfermés dans le caisson de leur conscience, qu'ils lèvent les barrières de leur Moi, transcendent leurs limites, modifient leurs relations fondamentales avec le monde et avec eux-mêmes. En 1904, Mauss se battait encore pour reléguer les états psychologiques dans une sphère ne relevant pas de l'« expérience » – alors que plus tard, dans la version de la maturité de la théorie religieuse durkheimienne, de tels phénomènes seront bel et bien pris en compte au titre d'« expériences », l'analyse de l'expérience collective se voyant même attribuer le rôle central.
- 18 Les différences entre James et Durkheim peuvent donc se résumer en trois points. Premièrement, l'approche collectiviste de Durkheim diverge radicalement de l'approche individualiste de James ; deuxièmement, Durkheim s'inscrit dans une pensée évolutionniste, James dans une pensée moderniste. Enfin, Durkheim conçoit sa théorie de la religion comme une façon d'aider la société à assurer les fonctions de la religion *sans* conserver la foi religieuse, alors que l'objectif principal de James consiste justement à défendre le droit à la croyance personnelle contre les contraintes mentales modernes. À côté de ces différences, il existe toutefois des points communs évidents. Le consensus méthodologique quant à la nécessité de fonder la science de la religion sur l'analyse de l'expérience personnelle a déjà été évoqué. Une autre convergence réside dans la distinction faite entre deux éléments que James appelle la religion et la morale, et que Durkheim envisage comme les deux composantes de la morale. La clarification de ce point de concordance va maintenant permettre d'établir un lien plus étroit entre l'analyse du sacré et les questions de philosophie morale.
- 19 William James sépare la religion de la morale, parce que la seconde présentait à ses yeux un caractère restrictif, tandis que la religion lui semblait au contraire ouvrir de nouvelles possibilités d'action. Durkheim souligne quant à lui dans sa théorie du religieux le caractère double de l'« autorité morale ». Dans certains travaux de théorie morale datant des années d'élaboration de son ouvrage sur le phénomène religieux, Durkheim précise cette conception en l'opposant notamment à la philosophie morale de Kant³³. Il s'accorde sans réserve avec celui-ci pour affirmer contre l'utilitarisme que le devoir constitue une composante indispensable de la définition des règles morales. Mais il souligne aussi, contre Kant, que nous sommes incapables d'agir par pur devoir. Il fait donc également d'une certaine « désirabilité³⁴ » la marque du fait moral. « C'est

ce désirable *sui generis* que l'on appelle couramment le bien³⁵. » Durkheim estime que le « bien » et le « devoir » sont contenus, selon des combinaisons complexes et changeantes, dans toute action morale. Il voit ici un parallèle direct avec une caractéristique empiriquement observable du sacré, qui est d'être à la fois aimé et redouté. Il ne trouve aucune raison, ni historique, ni logique, de faire prévaloir l'une ou l'autre de ces deux composantes du fait moral, et récuse toutes les tentatives en ce sens. Si le sacré présente la même dualité, c'est bien que celle-ci n'est pas née avec l'apparition d'une morale séparée de la religion. Donner la priorité au bien, ce serait ôter de la morale toute part de devoir, parce qu'il faudrait alors ranger le devoir lui-même dans la catégorie des choses désirables. Il s'agit donc pour Durkheim de maintenir la tension entre le devoir et le bien, même s'il est prêt à accorder que les deux éléments ne doivent pas nécessairement être séparés dans la réalité, mais peuvent s'interpénétrer. « Nous éprouvons un plaisir *sui generis* à faire notre devoir, parce qu'il est le devoir. La notion du bien pénètre jusque dans la notion de devoir comme la notion de devoir et d'obligation pénètre dans celle de bien³⁶. » Durkheim identifie donc au sein de la morale la même tension que James décrit entre la morale et la religion. Ni l'un ni l'autre ne définissent la morale, comme le fait Nietzsche, si exclusivement par l'impératif que la religion ne peut plus être pensée que comme le fondement métaphysique de cet impératif. La proximité entre Durkheim et James, à cet égard, est plus grande que ne le laisseraient supposer les différences entre leurs dispositifs conceptuels respectifs. Autant Durkheim souligne le caractère irréductiblement sacré de la morale³⁷, étendant ainsi sa conception du sacré bien au-delà des religions traditionnelles, autant il insiste sur le fait que l'obligation n'est nullement « la vraie caractéristique de ce que la morale a de religieux. Tout au contraire on pourrait montrer que, plus une morale est essentiellement religieuse, plus aussi l'idée d'obligation est effacée³⁸ ». L'élément véritablement religieux n'est pas, pour Durkheim, ce qui ordonne, ce qui oblige, ce qui restreint – mais bien, comme pour James, ce qui attire, ce qui fortifie, ce qui motive³⁹.

- 20 Ce dialogue imaginaire entre Durkheim et James laissera sans doute le lecteur passablement perplexe. On aura désormais compris que les deux auteurs se rejoignent dans l'idée qu'il faut, pour expliquer la naissance des valeurs, remonter à des actes et à des expériences dans lesquelles le Soi s'ouvre et s'oublie provisoirement lui-même, pour entrer en contact avec des puissances qui pourront le fortifier. Toutefois, ni l'approche évolutionniste et collectiviste de Durkheim, ni l'approche moderniste et individualiste de James ne paraîtront probablement tout à fait convaincantes. Pour ma part, je considère que de nouveaux éclaircissements sont nécessaires sur au moins trois points.
- 21 Tout d'abord, l'analyse durkheimienne du totémisme laisse largement ouverte la question des conséquences qui peuvent en être tirées pour les sociétés modernes. Certes, Durkheim ne cache pas qu'il juge les extases collectives encore concevables dans les sociétés modernes. Il est incontestablement marqué par le souvenir des mouvements de masse de la Révolution française⁴⁰. À ses yeux, de tels événements ne constituent pas un phénomène primitif ou une aberration marginale de la socialité, mais la condition constitutive pour que les individus nouent des liens affectifs avec la collectivité et avec ses valeurs. Le sacré ne disparaît donc pas à mesure que s'étend la différenciation fonctionnelle, car ni les individus ni les ordres sociaux, selon Durkheim, ne pourraient survivre sans un noyau sacré. Dans sa contribution au débat sur l'affaire Dreyfus⁴¹, en particulier, Durkheim affirme clairement que pour lui, l'élément sacré

d'une société moderne, différenciée, individualisée, réside précisément dans le principe des droits inaliénables et de la dignité de l'individu. Cette sacralisation moderne de l'individu constitue pour lui le lien affectif sur lequel s'appuie la nouvelle morale. Il est donc totalement aberrant que certains critiques, après la mort du sociologue, aient voulu interpréter son insistance sur l'extase collective comme une apologie des défilés fascistes et des rituels de masse du national-socialisme ou du communisme⁴². Rien n'était plus étranger aux intentions politiques et morales de Durkheim. Le malentendu avait cependant été rendu possible par le fait que celui-ci n'avait pas vraiment expliqué comment est censé naître, dans les sociétés modernes, le lien avec les valeurs de l'individualisme. Quel enthousiasme collectif peut déterminer l'adhésion à l'individualisme ? Faut-il admettre d'autres expériences à l'origine de celui-ci ? Ou bien l'individualisme moderne n'a-t-il aucun avenir, parce qu'il n'est justement pas en mesure de susciter les forces de cohésion dont il reste pourtant tributaire ? L'explication évolutionniste-collectiviste de Durkheim, si éblouissante que paraisse son articulation avec l'individualisme moderne, ne fournit en définitive aucune réponse à ces questions.

- 22 On pourrait cependant développer une argumentation symétriquement inverse à propos de William James. Son insistance exclusive sur les expériences individuelles correspond peut-être mieux aux conditions des sociétés modernes que l'analyse durkheimienne du totémisme. Toutefois elle conduit aussi James à passer rapidement sur les « rassemblements exaltés », y compris ceux dont il est parfois question dans les témoignages de son corpus, et à projeter dans le passé historique la dissociation moderne de la prière et du rituel. Il reste donc, au-delà de James et de Durkheim, à clarifier la relation entre l'expérience individuelle et l'expérience collective.
- 23 Ce problème renvoie immédiatement à une seconde difficulté. Chez James comme chez Durkheim, l'interprétation d'une expérience semble naître de cette expérience elle-même. On peut noter que Durkheim reproche à James de ne pas distinguer entre la réalité indiscutable de l'expérience individuelle et l'interprétation très discutabile qu'en donne l'individu concerné⁴³. Mais dans son propre exposé, c'est l'interprétation collective de l'expérience collective qui procède de celle-ci, sans que les participants aient la possibilité de développer des interprétations différentes, qui ne s'intégreraient dans une interprétation collective qu'au terme d'un processus de discussion et de confrontation (traversé par des rapports de pouvoir). Le rôle de l'interprétation de l'expérience se trouve donc négligé chez l'un et l'autre de ces deux penseurs. Cette négligence a des conséquences considérables en ce qui concerne le lien non éclairci entre l'expérience individuelle et l'expérience collective. La théorie de James ne nous explique pas comment l'individu, même dans l'interprétation de ses expériences personnelles les plus intenses, reste pourtant dépendant d'un langage commun et d'un répertoire culturel de schémas interprétatifs ; Durkheim, à l'inverse, ne nous dit rien sur le fait que les individus, même dans la fusion de l'extase collective, ne s'unissent pourtant pas véritablement en un seul être, et que l'intégration de leur expérience dans la vie quotidienne continue à présenter des variantes individuelles. Même le lien avec une entité sacrée constituée collectivement et avec son mode de compréhension commun n'est pas identique chez tous les individus. Cette théorie du fait religieux laisse complètement de côté le fait que l'individu se constitue aussi par différenciation d'avec le collectif.

- 24 Durkheim ne dispose d'aucune catégorie théorique pour penser le rapport interprétatif de l'individu avec lui-même. L'absence d'une telle catégorie se trouve tant bien que mal masquée par le recours à un langage métaphorique, tranchant avec la clarté conceptuelle qui caractérise par ailleurs l'ouvrage de Durkheim. James, à l'inverse, compte parmi les pionniers d'une théorie du Soi. Mais alors qu'il entreprend – tout comme généralement les auteurs qui se réclament de lui – d'étudier à l'aide de celle-ci la constitution du Soi dans les processus de la communication quotidienne, il prend pour objet dans sa théorie de l'expérience religieuse la constitution du Soi dans l'interaction solitaire avec le divin. Comme chez Durkheim, la relation entre la communication quotidienne et l'expérience extraquotidienne reste ici inexplicitée.

BIBLIOGRAPHIE

- Archives de Sciences sociales des Religions*(1990), 35^e année, n° 69 : « Relire Durkheim ».
- Caillois, R. (1939) : *L'Homme et le sacré*, Paris : Gallimard.
- Cladis, M. (1992) : *A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford : Stanford University Press.
- Durkheim, E. (1968) : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, rééd., Paris : PUF.
- Durkheim, E. (1969) : « De la définition des phénomènes religieux », *Journal sociologique*, Paris : PUF, p. 140-165.
- Durkheim, E. (1970) : « L'individualisme et les intellectuels », dans : *La Science sociale et l'action*, Paris : PUF, p. 261-278.
- Durkheim, E. (2001 [1955]) : *Pragmatisme et sociologie*, Paris : Librairie J. Vrin.
- Durkheim, E. (2001) : *L'Éducation morale*, rééd., Paris : PUF.
- Durkheim, E. (2002a) : « Détermination du fait moral », dans : id. : *Sociologie et philosophie*, rééd., Paris : PUF, p. 49-90.
- Durkheim, E. (2002b) : « Jugements de valeur et jugements de réalité », dans : id. : *Sociologie et philosophie*, rééd., Paris : PUF, p. 117-141.
- Durkheim, E. (2007a) : *De la division du travail social*, rééd., Paris : PUF.
- Durkheim, E. (2007b) : *Le Suicide*, rééd., Paris : PUF.
- Durkheim, E. / Mauss, M. (1974) : « De quelques formes primitives de classification (contribution à l'étude des représentations collectives) », dans : Mauss, M. : *Œuvres*, t. II, Paris : Minuit, p. 13-89.
- Firsching, H. (1994) : *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Francfort-sur-le-Main : Campus.
- Firsching, H. (1995) : « Sakralisierung der Gesellschaft », dans Krech, V. / Tyrell, H. (éd.) : *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg : Ergon, p. 159-193.
- Fournier, M. (1994) : *Marcel Mauss*, Paris : Fayard.

- Isambert, F.-A. (1976) : « L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 21 (42), p. 35-56.
- James, W. (1902) : *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York : The Modern Library ; trad. fr. : *Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essais de psychologie descriptive*, trad. F. Abauzit, Paris : Exergue, 2001 [N.d.T.].
- Joas, H. (1985) : « Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, p. 411-430.
- Joas, H. (1986/1987) : *American Journal of Sociology*, 92, p. 740 sq.
- Joas, H. (1992) : *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.
- Joas, H. (1999) : *La Créativité de l'agir*, trad. P. Rusch, Paris : Éd. du Cerf.
- Jones, R. A. (1977/1978) : « On Understanding a Sociological Classic », *American Journal of Sociology*, 83, p. 279-319.
- Jones, R. A. (1981) : « Robertson Smith, Durkheim and Sacrifice : An Historical Context for "The Elementary Forms of the Religious Life" », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 17, p. 184-205.
- Jones, R. A. (1986/1987) : « Durkheim, Frazer and Smith : The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion », *American Journal of Sociology*, 92, p. 596-627.
- Lévi-Strauss, C. (1962) : *Le totémisme aujourd'hui*, Paris : PUF.
- Lukes, S. (1973) : *Emile Durkheim: His Life and Work*, Londres : Penguin.
- Mauss, M. (1968) : « Compte rendu du livre de William James, *Varieties of Religious Experience* », dans : Id. : *Œuvres*, t. I, Paris : Minuit, p. 58-65.
- Meier, K. (1995) : « Gibt es einen "Bruch" in Durkheims früherer Religionssoziologie ? », dans : Krech, V. / Tyrell, H. (éd.) : *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg : Ergon, p. 129-157.
- Nietzsche, F. (1977) : *La Naissance de la tragédie, ou Hellénisme et pessimisme*, trad. M. Haar, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, dans : Id. : *Œuvres philosophiques complètes*, t. I, Paris : Gallimard.
- Pickering, W. S. F. (1984) : *Durkheim's Sociology of Religion*, Londres : Routledge and Kegan Paul.
- Ranulf, S. (1939) : « Scholarly Forerunners of Fascism », *Ethics*, 50, p. 16-34.
- Tiryakian, E. (1988) : « Durkheim, Mathiez and the French Revolution. The political context of a sociological classic », *Archives européennes de sociologie*, 29, p. 373-396.
- Turner, V. (1990) : *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. G. Guillet, Paris : PUF.
- Wallwork, E. (1985) : « Durkheim's Early Sociology of Religion », *Sociological Analysis*, n° 46, p. 201-218.

NOTES

1. Durkheim (1968), p. 4 sq.
2. La meilleure étude sur les travaux de jeunesse de Durkheim concernant la religion est celle d'Ernest Wallwork (1985). Alors que presque tous les commentateurs établissent une rupture – d'ailleurs datée de manière très variable – entre ces premiers travaux et la suite de son œuvre, Kurt Meier met en doute cette hypothèse (Meier [1995]).

3. Cf. Joas (1999), p. 57-73.
4. L'actualité de ce « libéralisme communautariste » a été excellemment établie par Mark Cladis (1992).
5. Durkheim (2007a).
6. Durkheim (2007b).
7. Parmi une bibliographie abondante, je renverrai seulement aux chapitres correspondants de la grande biographie de Steven Lukes (1973) ; au vaste compendium établi par W. S. F. Pickering (1984), ainsi qu'au compte rendu que j'ai donné de ce dernier ouvrage (Joas [1986/1987]) ; aux travaux philologiquement indispensables de Robert Alun Jones, par exemple Jones (1977/1978) ou Jones (1981), ou encore Jones (1986/1987) ; aux travaux de François-André Isambert, qui incluent les recherches des élèves de Durkheim, par ex. Isambert (1976), et enfin au numéro « Relire Durkheim » de la revue *Archives de Sciences sociales des Religions* (Archives [1990]). En Allemagne, Horst Firsching a contribué à resituer les théories de Durkheim dans les débats politiques de son temps : cf. Firsching (1994) et (1995).
8. Durkheim (1968), p. 65.
9. Pour une analyse plus détaillée du sens et de la problématique de cette thèse durkheimienne, cf. Joas (1985), repris dans Joas (1992), p. 66-95.
10. Durkheim (1968), p. 49.
11. Durkheim (1968), p. 13.
12. Durkheim (1968), p. 269.
13. Durkheim (1968), p. 285.
14. Durkheim (1968), p. 300.
15. Durkheim (1968), p. 312.
16. J'ai remplacé ce concept, qui n'a jamais véritablement pris en dehors des milieux spécialisés, par celui d'« extase collective ».
17. Durkheim (1968), p. 294.
18. Ibid.
19. Durkheim (1968), p. 301.
20. Durkheim (1968), p. 302.
21. Sur la relativisation de l'hypothèse initiale concernant le totémisme des Australiens, cf. Lévi-Strauss (1962) ainsi que les références cités en note 7.
22. Durkheim (1968), p. 603.
23. Durkheim (1968), p. 605.
24. Dans son premier grand travail, Nietzsche a lui aussi développé une théorie de l'extase collective, mais il me semble qu'il n'en a pas tiré le moindre profit pour sa *Généalogie de la morale*. Cela tient sans aucun doute au fait qu'il présuppose dans ce dernier ouvrage une conception de la morale qui – contrairement à ce qui se passe chez Durkheim – n'a rien à voir avec la dynamique des idéaux. Cf. Nietzsche (1977).
25. James (1902). Il s'agit des conférences Gifford données par l'auteur en 1901-1902. La traduction française (*Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essais de psychologie descriptive*, trad. F. Abauzit, Paris : Exergue, 2001) s'éloigne parfois considérablement du texte original, de sorte que les quelques citations suivantes seront retraduites de l'allemand. [N.d.T.]
26. Durkheim (1968), p. 597.
27. Ibid.
28. Cf. Durkheim (2001 [1955]).
29. Durkheim (1969).
30. Durkheim / Mauss (1974).
31. Mauss (1968).
32. Mauss (1968), p. 63.
33. Cf. en particulier Durkheim (2002a), (2002b).

34. Durkheim (2002a), p. 51.
35. Ibid.
36. Durkheim (2002a), p. 64.
37. Durkheim (2002a), p. 100.
38. Durkheim (2002a), p. 102.
39. Dans ses travaux sur l'éducation morale, Durkheim souligne pareillement le caractère double de la morale, qui se manifeste cette fois dans l'exigence de discipliner et, en même temps, de motiver l'enfant. Cf. Durkheim (2001), p. 185-225 ; Cladis (1992), p. 185-225.
40. Edward Tiryakian (1988) souligne notamment l'influence sur Durkheim des travaux d'Albert Mathiez relatifs à l'histoire de la Révolution française. Des auteurs importants ont repris de façon créative l'idée durkheimienne d'« effervescence collective ». Cf. par exemple Turner (1990) et Caillois (1939).
41. Cf. Durkheim (1970).
42. Léon Brunschvicg aurait décrit les rassemblements du congrès de Nuremberg du NSDAP comme des manifestations religieuses au sens de Durkheim (cf. Lukes [1973], p. 339, note 71). Marcel Mauss, dans des lettres de 1936 et 1939, s'est reproché son incapacité à voir s'installer les conditions modernes d'émergence d'une organisation de masse au service du mal. Cf. Ranulf (1939). Cf. aussi Fournier (1994), p. 683-691.
43. Durkheim (1968), p. 597.
-

INDEX

Mots-clés : extase collective, totémisme, religion

Schlüsselwörter : kollektive Extase, Totemismus, Religion

AUTEURS

HANS JOAS

Hans Joas est chercheur associé au Freiburg Institute for Advanced Studies. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.