

Émile DURKHEIM (1913)

“ Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Émile Durkheim (1913)

“ Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ”

Une édition électronique réalisée à partir d'un texte d'Émile Durkheim (1913), « *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine.* » Extrait du **Bulletin de la Société française de philosophie**, 1913, 13, pp. 63 à 100. Exposé suivi d'un débat. Reproduit in **Émile Durkheim, Textes. 2. Religion, morale, anomie**, pp. 23 à 59. Paris: Éditions de Minuit, 1975, 508 pp. Collection: Le sens commun.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format

LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 3 octobre 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Section I](#)
[Section II](#)
[Discussion](#)

« Le problème religieux et la dualité de la nature humaine »

Émile Durkheim (1913)

Extrait du **Bulletin de la Société française de philosophie**, 1913, 13. Exposé suivi d'un débat. Texte reproduit in **Émile Durkheim. Textes. 2. Religion, morale, anomie** (pp. 23 à 59). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun.

[Retour à la table des matières](#)

Deux idées principales dominent l'ouvrage récemment paru sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

I. - On a souvent vu dans la religion une sorte de spéculation sur un objet déterminé : on a cru qu'elle consiste essentiellement en un système d'idées, exprimant plus ou adéquatement un système de choses. Mais ce caractère de la religion n'est ni le seul ni le plus important. Avant tout, la vie religieuse suppose la mise en oeuvre de forces *sui generis*, qui élèvent l'individu au-dessus de lui-même, qui le transportent dans un autre milieu que celui où s'écoule son existence profane et qui le font vivre d'une vie très différente,

plus haute et plus intense. Le croyant n'est pas seulement un homme qui voit, qui sait des choses que l'incroyant ignore : c'est un homme qui *peut davantage*. Les fidèles peuvent se représenter inexactement le pouvoir qu'ils s'attribuent, le sens dans lequel il s'exerce. Mais ce pouvoir, en lui-même, n'est pas illusoire. C'est lui qui a permis à l'humanité de vivre.

Le problème religieux consiste donc à rechercher d'où viennent ces forces et de quoi elles sont faites. De toutes nécessités, elles ne peuvent émaner que d'une source d'énergie supérieure à celles dont dispose l'individu comme tel. Si l'on pose comme une règle de méthode que tous les phénomènes qui se produisent dans la nature sont naturels et dépendent de causes naturelles, comme les religions sont du nombre, c'est dans la nature qu'on devra chercher la source ou les sources de la vie religieuse. Or les seules forces morales supérieures à celles de l'individu humain que l'on rencontre dans le monde observable sont celles qui résultent du groupement des forces individuelles, de leur synthèse dans et par la société : ce sont les forces collectives.

En fait, on a montré, à propos d'une religion déterminée, que les forces collectives peuvent rendre compte des effets caractéristiques qui, de tout temps, ont été attribués aux forces religieuses. Cette démonstration n'a été faite, il est vrai, qu'à l'occasion d'une religion particulière, mais où l'on retrouve, sous forme élémentaire, tout ce qu'il y a d'essentiel dans les croyances et les pratiques religieuses en général.

II. - Cette conception de la religion permet de rendre compte d'un fait qui a dominé de tout temps la spéculation philosophique en même temps que la pensée religieuse : c'est la dualité de l'homme.

C'est un fait d'expérience qu'il existe en nous comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui très souvent même s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement : dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle ; dans l'ordre de l'action, les appétits égoïstes d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre. Non seulement nous distinguons ces deux aspects de notre nature ; mais nous leur attribuons une valeur et une dignité inégales. C'est cette antithèse que les religions ont exprimée en dotant l'homme d'une double substance, le corps et l'âme, qui s'opposent comme le divin et le profane et qui, tout en étant étroitement associées, sont perpétuellement en lutte l'une contre l'autre.

De ce fait constant, comment les philosophies ont-elles rendu compte ?

Les unes (empirisme dans la théorie de la connaissance, utilitarisme dans la théorie de l'action, matérialisme dans la théorie de l'être) l'expliquent en le réduisant à n'être qu'une apparence, c'est-à-dire, en somme, en le niant. Le concept ne serait qu'un autre aspect de la sensation ; il n'y aurait rien de plus dans l'un que dans l'autre. La vie morale ne serait qu'un développement de

l'égoïsme. En d'autres termes, sous prétexte de rendre intelligible le fait dont on parle, on le fait évanouir. - Il ne serait pas impossible de montrer que l'idéalisme absolu aboutit à la, même conséquence, mais en sens inverse. C'est la sensation et le mal qui deviennent inexplicables.

D'autres philosophies ou bien affirment cette dualité sans en donner la raison, ou bien se bornent à la réaliser ontologiquement. On dit alors qu'il existe, à la base même des choses, un principe de rationalité et de moralité, et un autre de mal et de confusion, l'esprit d'une part, la matière de l'autre, par exemple. C'est le mariage de ces deux principes qui donnerait naissance aux êtres mixtes et contradictoires que nous sommes. Mais on ne fait ainsi que poser le problème en termes réalistes, sans rien expliquer. De plus, on ne voit pas pourquoi ces deux principes opposés, qui se repoussent en un sens, s'unissent et se pénètrent. Pourquoi l'esprit, le divin déchoit-il de lui-même en s'incorporant à son contraire, au lieu de rester séparé et à l'état de pureté ?

Une explication sociologique de la religion permet d'entrevoir une voie nouvelle dans laquelle il est possible de s'engager.

On a vu, en effet, que les forces collectives ont le Pouvoir d'élever l'individu au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu. Par cela seul qu'il est social, l'homme est donc double, et entre les deux êtres qui cohabitent en lui il y a une solution de continuité, celle-là même qui existe entre le social et l'individuel, entre la partie et le tout *sui generis* qui résulte de la synthèse de ces parties. De ce point de vue, la dualité de la nature humaine devient intelligible, sans qu'il soit nécessaire de la réduire à n'être qu'une apparence ; car il y a réellement deux sources de vie différentes et presque antagonistes auxquelles nous participons simultanément. D'un autre côté, il n'y a pas à se demander comment la partie supérieure de nous-même se trouve accolée à une partie inférieure et indigne d'elle ; car, si la première ne se ramène pas à la seconde, cependant elle suppose celle-ci ; si le social ne se ramène pas à l'individuel, la société n'est possible que par le concours des individus. L'être noble qui est en nous n'est pas tombé dans le monde sensible comme une sorte d'élément adventice, venu on ne sait d'où ; il sort de ce monde ; c'en est un produit, mais qui dépasse les éléments qui ont servi à le constituer.

Il est, tout au moins, permis de reconnaître dans cette vue une hypothèse qui mérite d'être essayée, qui a déjà reçu un commencement de preuve, et aux applications de laquelle on ne saurait assigner de limites par avance.

DISCUSSION

[Retour à la table des matières](#)

M. DURKHEIM. - Je ne puis songer à résumer ici le livre que j'ai récemment publié. Mais je voudrais mettre en relief la raison fondamentale qui permet le mieux de préparer les esprits à accepter l'explication que j'ai proposée de la religion. Cette raison tient à un caractère essentiel de la religion, mais qui n'est pas immédiatement perceptible, précisément parce qu'il est essentiel. Aussi n'en est-il pas question au début du livre. Il n'apparaît que progressivement à mesure que l'étude avance et c'est surtout dans la conclusion qu'il est mis en lumière. Ce caractère, c'est ce qu'on pourrait appeler la vertu dynamogénique de toute espèce de religion.

Au premier abord, la religion se présente à nous comme un système de représentations. C'est pourquoi on l'a très généralement conçue comme une spéculation ou sur le rêve ou sur la mort, sur la nature infinie ou sur l'idéal. Il semble que tout le problème consiste à rechercher comment au-delà du réel, l'esprit humain est arrivé à concevoir quelque chose qu'il ne peut connaître par les mêmes procédés que la réalité empirique. Pour résoudre la question posée dans ces termes, le mot d'idéal est particulièrement commode, parce qu'il a une double face. L'idéal, en un sens, est une chose humaine ; il s'élabore dans nos consciences. Mais, en même temps, il paraît tourner vers un je ne sais quoi qui dépasse le donné. Il semble donc que, si l'on parvient à expliquer comment les hommes sont arrivés à *penser* autre chose que ce qui est, on ait, du même coup, rendu compte de ce qu'il y a de plus fondamental dans la mentalité religieuse.

Là pourtant n'est pas l'essentiel de la religion. Celle-ci est, avant tout, de l'ordre de l'action. Les croyances ne sont pas essentiellement des connaissances dont s'enrichit notre esprit : leur principale fonction est de susciter des actes. Derrière ces croyances il y a donc des forces. Une théorie de la religion doit avant tout faire voir ce que sont ces forces, de quoi elles sont faites, quelles en sont les origines. Il s'en faut que tout soit dit quand on a expliqué comment, par-delà le réel, nous arrivons à concevoir théoriquement un idéal. Il faut, de plus, montrer comment cet idéal est moteur, d'où il tient les forces qui lui permettent d'agir, et d'agir de la manière spéciale qui le caractérise.

En quoi donc consiste cette action ? Quand le fidèle est à l'état religieux, il se sent en rapport avec des forces qui présentent les deux caractères suivants : elles le dominent et elles le soutiennent. Il sent qu'elles sont supérieures à celles dont il dispose ordinairement, mais en même temps il a l'impression qu'il participe de cette supériorité. Il peut davantage. Sans doute, il se repré-

sente le plus souvent d'une manière illusoire le sens dans lequel s'exerce ce pouvoir exceptionnel. Nous croyons à tort qu'il nous permet de dominer le monde, de lui imposer nos volontés, de le rendre docile à nos désirs. Mais l'illusion porte uniquement sur la nature des fins pour lesquelles ce pouvoir peut être employé, non sur sa réalité. Nous nous méprenons sur ce à quoi peut servir l'afflux de vie que nous sentons en nous ; nous l'interprétons mal ; nous lui assignons des buts pour lesquels il est impropre. Mais cet afflux, par lui-même, n'a rien d'imaginaire ; il est réel. Cette vitalité rehaussée se traduit dans les faits, par les actions qu'elle inspire. L'homme a une confiance, une ardeur à vivre, un enthousiasme qu'il n'éprouve pas en temps ordinaires. Les épreuves de l'existence trouvent en lui plus de force de résistance ; il est capable de plus grandes choses et il le prouve par sa conduite. C'est cette influence dynamogénique de la religion qui explique sa pérennité.

D'où vient cet afflux de vie ? Évidemment d'une source supérieure à l'individu, puisqu'il en résulte un rehaussement de la vitalité individuelle. Mais cette source où la chercher ?

Dans un monde transcendant ou, comme on dit, surnaturel ? Sans examiner cette hypothèse en elle-même, je l'écarte pour des raisons de méthode. Les religions se présentent à nous comme des phénomènes historiques ; comme toutes les institutions humaines, nous les voyons naître, grandir et mourir. On n'est donc pas fondé à les mettre a priori en dehors de la nature. Sans doute, dans un certain nombre de religions, le fidèle croit que les rites le mettent en rapport avec un ordre de choses que l'on peut appeler surnaturelles. Mais, cette croyance fût-elle absolument générale, ce ne serait pas encore une raison pour lui attribuer d'office une valeur objective. Elle est un fait, dont il faut rendre compte, mais qui ne s'explique pas lui-même. Les choses du monde physique ne sont pas telles que les perçoit le vulgaire ; de même, il n'y a pas de raison pour que les choses religieuses soient telles que se les représente le croyant. L'idée qu'il s'en fait n'est donc pas la preuve qu'elles ne sont pas scientifiquement explicables. Au reste, toute science qui se fonde postule la rationalité des choses qu'elle entreprend d'étudier. Il est donc légitime que la science des religions s'accorde ce même postulat, qui est la condition de son existence. Avec ceux qui le nient, la discussion est inutile, toute entente étant impossible.

Ainsi, les forces religieuses ne peuvent être que des forces naturelles. D'un autre côté, comme elles ont manifestement pour fonction d'agir sur des esprits, il faut que ce soient des forces morales. Il faut qu'elles émanent de consciences, car il n'y a que des consciences qui puissent agir sur des consciences. Or, dans la nature, dans le monde observable, les seules forces morales qui soient supérieures à celle dont dispose l'individu en tant qu'individu, sont celles qui sont produites par la coalition et la fusion d'une pluralité de forces individuelles en une même résultante : ce sont les forces collectives. Les seules consciences qui soient au-dessus de la conscience de l'individu, ce sont les consciences des groupes. Bien entendu, la supériorité dont je parle n'est pas purement physique : elle est elle-même morale. En effet, c'est la société

qui est, à la fois, l'auteur et la dépositaire de tous ces biens intellectuels dont l'ensemble constitue la civilisation et dont se nourrissent les consciences humaines. La société est donc bien la source éminente de la vie morale à laquelle s'alimente la vie morale des individus.

On ne voit que la société qui puisse exercer cette action dynamogénique qui caractérise la religion. Que, d'ailleurs, elle soit susceptible de produire cet effet, c'est ce que je me suis attaché à montrer. J'ai fait voir comment elle stimule l'activité, rehausse la vitalité, élève l'individu au-dessus de lui-même, le soutient et le reconforte. Et sans doute une telle démonstration, ainsi présentée, a un caractère purement dialectique. Mais d'abord, je ne suis pas de ceux qui pensent qu'une démonstration dialectique soit sans valeur. Elle permet, tout au moins, de préciser en quels termes se pose le problème. Elle met bien en évidence ce fait que l'on ne peut expliquer la religion si l'on ne découvre pas quelque source d'énergie plus qu'individuelle avec laquelle l'individu communique. On se trouve, par cela même, débarrassé de toutes ces théories intellectualistes qui, jusqu'ici, ont embarrassé la science des religions. Or, cela fait, l'explication des religions se trouve naturellement orientée, par la force même des choses, dans un sens sociologique.

De plus, à ces considérations logiques s'ajoutent des preuves de fait. A propos d'une religion déterminée, j'ai fait voir que non seulement toutes les croyances essentielles, mais tous les rites dépendent de causes sociales. Il est naturellement impossible que je reproduise ici ces analyses et ces démonstrations que je me borne à rappeler. On a reproché à cette explication son caractère systématique. On s'est montré surpris qu'un même principe puisse être assez souple pour rendre compte d'un nombre aussi considérable de faits. Mais c'est perdre de vue que la religion tout entière est dominée par une même idée, qui est l'idée du sacré. Pour le croyant, tout le détail des rites et des croyances est fonction de la nature de la divinité. Il n'est donc pas surprenant que les mêmes faits soient tous fonction de la nature de la société, si la divinité n'est pas autre chose que la société transfigurée. Il faut ajouter, d'ailleurs, que la société est assez diverse dans ses aspects pour pouvoir expliquer la diversité des phénomènes religieux en même temps que leur unité.

On a souvent observé que les peuples qui perdent leur foi religieuse ne tardent pas à tomber en décadence. Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient cette remarquable coïncidence. Pour en rendre compte, il n'est pas nécessaire d'imaginer que les dieux se vengent des peuples qui les oublient. Les choses se passent bien plus simplement et bien plus naturellement. Puisque les dieux ne sont que des idéaux collectifs personnifiés, ce dont témoigne tout affaiblissement de la foi, c'est que l'idéal collectif s'affaiblit lui-même ; et il ne peut s'affaiblir que si la vitalité sociale est elle-même atteinte. En un mot, il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent si les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement. Le croyant lui-même ne peut pas ne pas reconnaître cette importance du facteur sociologique. Pour que les dieux exercent l'action salutaire qui est leur raison d'être, il ne suffit pas qu'ils soient ; il faut encore qu'ils soient représentés dans les

esprits, et avec une énergie suffisante pour que la représentation qui les exprime soit efficace ; il ne suffit pas qu'ils existent dans je ne sais quel monde transcendant, il faut qu'ils soient crus et crus d'une foi collective, car la foi de chacun ne peut être forte que si elle est partagée par tous. Ainsi le rôle utile de la religion dépend de l'état dans lequel se trouvent certaines représentations et tout fait présumer que cet état lui-même dépend éminemment de causes sociales.

II. - Cette proposition établie permet d'expliquer une idée qu'on retrouve à la base de toutes les religions et dont les philosophies sont tenues de rendre compte, même si elles se refusent à l'accepter : c'est la croyance à la dualité de la nature humaine.

Cette dualité s'affirme tout d'abord dans la vieille distinction que les peuples de tous les temps ont faite entre l'âme et le corps. Partout, l'homme s'est conçu comme formé de deux êtres substantiellement différents et qui même, en dépit de la solidarité qui les unit, ne laissent pas d'être, dans une large mesure, indépendants l'un de l'autre. Cette indépendance est surtout manifeste à la mort, puisque, à ce moment, le corps se dissout et s'anéantit tandis que l'âme, sous une forme nouvelle et dans des conditions nouvelles, poursuit, pendant un temps plus ou moins long, le cours de ses destinées.

À l'intérieur de l'âme, se retrouve la même dualité. Toutes nos fonctions mentales ne sont pas mises sur le même plan. Il en est qui sont conçues, non sans raison d'ailleurs, comme toutes proches du corps ; il semble qu'elles soient encore physiques au moins à leurs racines. D'autres, au contraire, sont vraiment caractéristiques de la vie de l'âme. Ce sont les sensations et les appétits sensibles d'une part, la pensée conceptuelle et l'activité morale de l'autre. Et ici, nous ne sommes plus en présence de simples opinions humaines : cette dualité de la vie intérieure n'est pas seulement un objet de croyance ; elle est donnée dans les faits. Ces deux formes de notre activité et de notre pensée sont tournées en des sens différents. Nos appétits sensibles sont nécessairement égoïstes ; ils ont pour objet notre individualité, et elle seule. L'activité morale, par définition, poursuit des fins impersonnelles. De même, nos connaissances sensibles sont attachées à notre organisme et l'expriment ; ma sensation de son ou de couleur est mienne et il m'est impossible de la transmettre à autrui. Au contraire, les concepts sont communs à une pluralité d'hommes, à tout un groupe, tout comme les mots qui les traduisent. C'est par le concept et par lui seul que les intelligences communient.

Entre ces deux aspects de notre vie psychique, entre ces deux moitiés de nous-même, il y a donc la même opposition qu'entre le personnel et l'impersonnel. Il y a un être en nous qui n'a d'autre objet que lui-même ; il y en a un autre qui tend, par toutes les forces qui sont en lui, vers quelque chose qui le dépasse. Et ces deux êtres ne sont pas seulement différents ; il y a entre eux un véritable antagonisme. Ils se contredisent et se nient mutuellement. Nous ne pouvons nous donner aux fins morales sans nous déprendre de nous-même,

sans froisser les instincts et les penchants qui sont le plus profondément enracinés dans notre corps. L'acte moral ne va pas sans sacrifice. Comme l'a montré Kant, la loi morale ne peut régner en nous sans humilier notre sensibilité. Et jamais cette antinomie n'est résolue à la rigueur. Nous ne pouvons être tout entiers à nous-même et tout entiers aux autres ; mais nous sommes toujours tiraillés en ces deux sens contraires. Le moi ne peut être tout entier autre chose que soi-même sans s'évanouir ; il ne peut être tout entier soi-même sans se vider de tout contenu. L'altruisme absolu comme l'égoïsme absolu sont des limites idéales qui ne peuvent jamais être atteintes dans la réalité. De même, la réalité sensible n'est pas faite pour entrer d'elle-même et comme spontanément dans le cadre de nos concepts. Elle y résiste et, pour l'y plier, il nous faut la violenter, en quelque sorte, la soumettre à toutes sortes d'opérations laborieuses qui l'altèrent pour la simplifier, et jamais nous ne parvenons à triompher complètement de ces résistances. jamais nos concepts ne réussissent à maîtriser nos sensations ; celles-ci ne prennent une forme conceptuelle qu'à condition de perdre une partie d'elles-mêmes, tout ce qu'elles ont de concret et de vivant, tout ce qui fait qu'elles parlent à notre être sensible et entraînent l'action. Elles deviennent quelque chose de mort et de figé.

Cette contradiction interne est un des traits distinctifs de notre nature. Quoique nous fassions, nous ne pouvons jamais être complètement d'accord avec nous-même, car nous ne pouvons suivre une de nos deux natures sans que l'autre en souffre. Nous sommes ainsi condamnés à vivre perpétuellement divisés contre nous-même. Nos joies ne peuvent jamais être pures ; toujours il s'y mêle quelque douleur puisque nous ne saurions satisfaire simultanément les deux êtres qui sont en nous. Mais alors se pose une question que toutes les religions se sont appliquées à résoudre, et que la philosophie ne peut éviter : d'où vient que nous réalisons une sorte d'antinomie ? D'où vient que nous sommes « un monstre de contradiction » qui ne peut jamais se satisfaire complètement soi-même.

Les solutions que les philosophes ont données de ce problème ne sont pourtant ni nombreuses ni variées.

Je ne dirai rien des doctrines qui ne lèvent la difficulté qu'en la niant, c'est-à-dire en réduisant la dualité de la nature humaine à n'être qu'une pure apparence. C'est le cas du monisme empiriste comme du monisme idéaliste. Si l'esprit n'est fait que de sensations plus ou moins développées et élaborées, ou bien si tout, en nous comme hors de nous, n'est que concept, l'homme est un ; entre les différentes formes de son activité comme de sa pensée il n'y a, dans une hypothèse comme dans l'autre, que des différences de degrés. Il est donc impossible qu'il ne soit pas d'accord avec lui-même, pourvu qu'il agisse et qu'il pense conformément à sa nature. Malheureusement, en fait, comme nous l'avons vu, le désaccord est constant. Le nier n'est pas l'expliquer. Et d'ailleurs, il n'est pas utile de rappeler ici les objections qui ont été souvent faites à ces deux philosophies extrêmes. L'une ne peut expliquer par quel miracle l'inférieur a pu devenir, fût-ce en apparence, supérieur à soi-même, ni

l'autre, par quelle chute irreprésentable le supérieur a pu dégénérer ou paraître dégénérer de sa nature initiale.

Si la vie morale comme la science ne sont possibles que par une sorte de lutte de l'homme contre lui-même, il faut qu'il existe en nous deux forces et comme deux natures opposées. C'est bien ce qu'affirmait le vieux dualisme qui voyait dans l'homme le lieu de rencontre de deux mondes : celui de la matière, inintelligente et amoral, d'une part, celui des Idées, de l'Esprit, du Bien, de l'autre. Mais cette ontologie dualiste, si elle a le mérite d'affirmer énergiquement le fait qu'il faut expliquer, ne fait cependant qu'hypostasier les deux aspects de la nature humaine sans en rendre compte. Elle pose qu'il existe deux mondes contraires sans nous dire le pourquoi de cette opposition. Si l'on peut admettre que le monde des idées et du bien ait en lui-même la raison de son existence, d'où vient qu'il n'est pas seul ? Comment se fait-il qu'il y ait hors de lui un principe de mal et d'obscurité ? Surtout, on ne voit pas pourquoi ces deux mondes, qui se repoussent et s'excluent, s'unissent et se pénètrent de manière à donner naissance aux êtres mixtes et contradictoires qui peuplent le monde de l'expérience. Leur antagonisme devrait, semble-t-il, les maintenir en dehors l'un de l'autre et rendre leur mariage inintelligible.

En définitive, cette métaphysique ne fait que transformer en termes abstraits le langage qu'ont tenu toutes les religions. C'est qu'en effet cet antagonisme et cette mutuelle pénétration ne sont qu'un cas particulier de l'opposition qu'on trouve partout à la base de la pensée comme de la pratique religieuse. L'âme et le corps, le sens et la raison, les appétits égoïstes et la volonté morale s'opposent et, en même temps, s'appellent, comme le profane et le sacré qui sont interdits l'un à l'autre et qui, pourtant, se mêlent sans cesse l'un à l'autre. En fait, l'âme a toujours été considérée comme ressortissant au monde du divin, le corps et tout ce qui dépend de lui comme appartenant au domaine temporel. Ainsi, on peut prévoir que notre dualité foncière doit dépendre des mêmes causes que la division générale des choses en sacrées et en profanes. Si donc celle-ci s'explique sociologiquement, il en doit être de même de celle-là.

Et en effet, quand on a reconnu que la société ne peut se constituer sans pénétrer dans les consciences individuelles et qu'elle ne peut y pénétrer sans élever l'individu au-dessus de lui-même, sans le faire vivre d'une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu, on comprend sans peine que l'homme complet soit nécessairement formé de deux êtres différents, surajoutés l'un à l'autre. Quand je parle d'êtres, je ne veux pas dire qu'il y ait en nous deux substances, au sens métaphysique du mot, mais simplement deux cercles de vie intérieure, *deux systèmes d'états de conscience* qui, n'ayant pas la même origine, n'ont pas les mêmes caractères et ne nous orientent pas dans le même sens. D'une part, il y a ceux qui viennent de notre organisme et qui l'expriment ; de l'autre, ceux qui viennent de la société et qui la représentent en nous. Et ces deux systèmes d'états ne sont pas seulement différents ; ils se chassent mutuellement de la conscience. Nous ne pouvons pas être au même moment tout entiers à nous-même et à nos sensations indivi-

duelles, tout entiers à la société et aux idéaux collectifs qu'elle éveille et entretient en nous. De là, toute sorte de tiraillements et de conflits. Quelque solidarité qu'il y ait entre ces deux êtres - mais solidarité n'exclut pas antagonisme - nous ne pouvons pas suivre l'un sans sacrifier l'autre en quelque mesure.

Ainsi s'explique non seulement que nous sommes doubles, mais encore la forme spéciale qu'affecte cette dualité. Les fonctions qui s'opposent en nous sont, ai-je dit, les sens et les appétits sensibles d'une part, la raison et l'activité morale de l'autre. Que les sens et les appétits correspondants dépendent de notre organisme et de ce qu'il y a de plus individuel en nous, c'est ce qui ne sera contesté de personne. Quant à la raison et à l'activité morale, j'ai essayé d'établir qu'elles ne sont que deux aspects de l'être social qui est en nous : l'un, c'est cet être en tant qu'il s'agit, l'autre est encore ce même être en tant qu'il pense. Il est inutile que je revienne sur les arguments sur lesquels s'appuie cette proposition : je les ai développés et dans le livre qui est l'occasion de cet entretien et dans une communication que j'ai faite, ici même, il y a quelques années. Plus généralement encore, j'ai montré que l'âme, c'est la conscience collective incarnée dans l'individu, et que, par là, elle s'oppose au corps, base de notre individualité. La dualité de l'homme se ramène donc à l'antithèse de l'individuel et du social. Et du même coup disparaît l'espèce de miracle que paraissait constituer la présence en nous de la raison, tant théorique que pratique. Car il y a bien quelque chose de merveilleux à ce que l'être sensible que nous sommes, attaché à son corps et aux choses immédiates qui l'entourent et le touchent personnellement, ait en même temps le pouvoir de penser et d'agir *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire sous la forme de l'impersonnel. Ce pouvoir surprenant, les philosophes le posent trop souvent, aujourd'hui surtout, comme un fait dont il n'y a pas à rendre compte. Ils donnent à l'homme la raison sans dire d'où elle lui vient, de quoi elle est le produit, comme si elle était, par elle-même, quelque chose d'inexplicable. Au contraire, tout mystère se dissipe si elle nous vient de la société : rattachée par là au système des choses, elle fait partie de la nature où elle trouve son explication, sans pourtant être réduite à rien qui lui soit inférieur.

D'un autre côté, cette explication échappe à l'objection que nous adressions à la métaphysique dualiste. Celle-ci a quelque mal à faire comprendre comment et pourquoi les deux principes contraires dont elle postule l'existence peuvent s'unir puisqu'ils se contredisent et se repoussent. Mais de notre point de vue, cette union s'explique sans peine. La société ne peut se réaliser que dans et par les individus, puisqu'elle n'est rien autre chose que des individus assemblés et organisés. Elle ne peut pénétrer dans les consciences individuelles, sans y susciter tout un système de représentations *sui generis* qui l'expriment, c'est-à-dire sans surajouter à notre être individuel un être psychique d'un genre nouveau. Les idées de Platon se suffisent à elles-mêmes ; elles n'ont pas besoin de la matière pour être ; elles ne peuvent même se mêler à la matière sans subir une sorte de déchéance. Au contraire, la société a besoin des individus pour exister. D'un autre côté, l'individu lui-même a besoin de la société ; car celle-ci ne serait pas possible si elle ne trouvait aucun point d'attache dans la nature individuelle. Si donc les deux principes

qui coexistent en nous sont tels que nous venons de dire, on conçoit aisément qu'ils s'appellent en même temps qu'ils s'opposent.

On voit par cet exemple l'intérêt que peut avoir pour le philosophe l'étude des religions. Contrairement à un préjugé qui est devenu presque classique, les sciences offrent à la réflexion philosophique une moins riche matière. Car le centre de la philosophie, c'est l'homme. Or l'homme qui a fait la science et qui s'y peint est un homme incomplet, fragmentaire, réduit à la seule pensée et même aux fonctions supérieures de la pensée. Au contraire, la religion est l'œuvre de l'homme intégral. Toutes les formes possibles de la pensée et de l'action y sont en acte et s'y manifestent. Il n'est donc pas de point de vue d'où l'on puisse mieux embrasser la complexité de la nature humaine.

[...]

M. DELACROIX. - [...] *Il me semble [...] que les faits nous présentent un dualisme, mais qui n'est pas celui qu'expose M. Durkheim. L'homme est pris entre sa volonté et l'ordre du monde, qui est la nécessité de son intelligence, entre ses aspirations et la réalité, entre ses intérêts individuels ou spécifiques et la loi de l'action élevée à l'impersonnalité. Son essence n'est donc pas l'antinomie de l'animal et du social; le dualisme ne vient pas de ce que la société bouleverse sa nature originelle et superpose l'homme social à l'animalité. Le dualisme est dans sa nature même et logiquement tout au moins il précède la société. Pour l'expliquer il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir la société, le miracle de la société exaltant et transformant la conscience individuelle. La société développe les virtualités de l'individu ; mais les conditions psychologiques qui rendent la vie sociale à la fois possible et fructueuse lui préexistent. Qu'est-ce qui fait que des êtres sont capables de société ? Ou bien la société est un miracle, ou bien elle est fondée dans la nature des êtres qui la composent.*

A moins d'admettre cette réserve, le système de M. Durkheim demeure un dualisme métaphysique, tout comme l'idéalisme absolu, auquel il reproche de ne pouvoir expliquer les faits qu'en dérogeant à son principe même. L'idéalisme nous dit-on, est obligé de recourir à l'hypothèse d'une chute, pour passer de l'idéal au réel ; aucun penseur idéaliste n'a pu expliquer la réalité empirique que par une catastrophe dans l'absolu. Mais à cette métaphysique de la chute, on ne fait que substituer ici une métaphysique de l'élan et du bond; le saut est en hauteur au lieu d'être en profondeur et voilà tout. Si la société n'est point fondée dans les êtres qui la composent, si elle émerge brusquement par leur décision comme une forme supérieure, il se fait une création intelligible. On retrouve, seulement transposée, la difficulté même qu'on reproche à un autre système.

M. DURKHEIM. - Je suis très touché des compliments que veut bien m'adresser M. Delacroix et je l'en remercie. Mais en même temps, je ne puis m'empêcher de regretter un peu la manière dont le débat paraît devoir s'engager. De mon livre, j'avais dégagé une thèse générale qui me paraissait de

nature à intéresser les philosophes et pour l'examen de laquelle ils pouvaient se considérer comme compétents. J'avais insisté sur ce que j'ai appelé le caractère dynamogénique de la religion. Je m'attendais donc à ce qu'on prît corps à corps cette proposition que je regarde comme fondamentale, soit qu'on niât ce caractère de la religion, soit qu'on contestât les explications que j'en ai données. Au lieu de procéder ainsi. M. Delacroix a cru préférable d'ouvrir mon livre, de me signaler d'abord tel passage, puis telle tendance particulière sur laquelle il m'interroge ; vient ensuite comme un résumé sommaire de mon livre, et la thèse que je viens d'exposer et que j'offrais à votre examen me paraît un peu perdue de vue. je crains que la discussion, en se dispersant ainsi, ne donne pas tous les résultats qu'on en pouvait attendre. Force pourtant m'est de suivre mon interlocuteur sur le terrain qu'il a choisi et de répondre aux questions qu'il me pose.

Il me cite d'abord un passage de mon livre ¹ où j'aurais accusé les théories adverses, animisme et naturisme, de faire évanouir l'objet même sur lequel la science des religions est appelée à spéculer, c'est-à-dire la religion elle-même. Je répondrai d'abord que je n'ai adressé ce reproche en ces termes qu'au seul animisme : le passage cité termine la discussion de cette doctrine et se trouve dans le livre à un moment où il n'a pas encore été question du naturisme. C'est qu'en effet la situation des animistes est toute particulière. Suivant eux, la religion est une spéculation sur *le double* par lequel ils expliquent le rêve, la syncope, etc. Or il n'existe pas de double dans la réalité ni rien qu'y corresponde. C'est un fantôme de l'imagination. Si donc l'animisme est vrai, la religion est sans objet dans le réel ; elle n'est pas fondée. L'animisme ne peut se répandre sans ruiner le sentiment religieux. En fait, les animistes sont, le plus souvent, des voltairiens.

Je n'ai pas parlé dans les mêmes termes du naturisme. « Nous avons vu, ai-je écrit, que le postulat sous entendu de l'animisme est que la religion, à son origine tout au moins, n'exprime aucune réalité expérimentale. C'est *du principe contraire que part Max Müller. Pour lui c'est un axiome que la religion repose sur une expérience dont elle tire toute son autorité.* » (p. 103) Et en effet, les forces cosmiques sont incontestablement réelles. J'ai, il est vrai, reproché aussi au naturisme de réduire la religion à n'être qu'une fantasmagorie décevante, mais c'est pour d'autres raisons. Si la religion avait réellement pour objet de nous adapter aux forces cosmiques, comme ce n'est ni par des prières ni par des offrandes, des sacrifices ou des abstinences qu'on peut agir sur le monde matériel, elle n'aurait jamais pu remplir les espérances que les peuples mettaient en elle, et, à chaque instant contredite par les faits, elle n'aurait pu durer.

Il en va tout autrement de la théorie que je propose. La société *existe ; elle est une* réalité. Une explication sociologique de la religion se distingue donc très nettement de l'animisme : la religion, de ce point de vue, a un objet dans le réel. Mais, d'un autre côté, les groupements humains sont des consciences ;

¹ P. 99. Le passage avait été cité par M. Delacroix.

ce que ne sont pas les forces physiques. Sur ces consciences, on peut donc agir utilement par des procédés psychologiques comme ceux que tout culte met en oeuvre ; par suite, il est possible que l'influence mentale que les rites exercent soit efficace et justifie ainsi la persistance des religions, bien que l'influence physique qu'elles se sont généralement attribuée soit imaginaire. Et tout mon livre, en effet, a pour objet de prouver que telle est bien leur raison d'être. La situation spéciale de ma théorie par rapport aux théories adverses ne vient donc aucunement, comme le dit M. Delacroix, de ce que je « fonde la religion sur ce que (*je*) considère comme le réel par excellence, sur la communion des hommes » ; en ce cas, on pourrait m'objecter, en effet, comme le fait M. Delacroix, que « ce que (*je*) considère comme la réalité par excellence peut fort bien n'être pas considéré comme tel par d'autres et (*que*) d'autres systèmes peuvent assigner à la religion, en la basant sur d'autres principes, une réalité équivalente ». J'ai dit que la communion des hommes est, non la réalité par excellence, mais tout simplement une réalité (par là je m'oppose à l'animisme), et une réalité morale (par là je m'oppose au naturisme).

Je n'insisterai pas sur les rapports que je puis soutenir avec le pragmatisme. J'ai moi-même montré que, comme James, je croyais que la religion se fonde sur une expérience spécifique (p. 596) qui a sa valeur démonstrative. Mais, en même temps, j'ai fait voir que de ce principe, qui, en un sens, m'était commun avec James, je tirais des conséquences opposées aux siennes. Entre le pragmatisme et moi, il y a l'abîme qui sépare le rationalisme de l'empirisme mystique. Toute confusion est impossible.

Mais, après m'avoir ainsi rapproché de James, M. Delacroix me fait une objection qui, si elle atteint peut-être le pragmatisme, ne saurait m'atteindre. La religion, dit-il, contient, outre l'élément affectif et actif, un élément « noétique » ; la foi est accompagnée de raison ; elle ne va pas sans une certaine représentation du monde que le fidèle croit vraie. Qui songe à contester cette évidence ? Je me suis précisément attaché à établir que même la religion très inférieure que j'étudiais avait sa cosmologie (chapitre 3 du livre II), sa noologie (chapitre 8, sur l'idée d'âme et de personnalité). J'ai essayé de montrer que la religion contenait en elle les germes essentiels de la raison, qu'elle était riche, par conséquent, en éléments intellectuels. De ces éléments intellectuels j'ai proposé une genèse que l'on peut discuter ; mais je ne vois pas comment on peut me reprocher d'en avoir nié l'existence. N'ai-je pas dit que la science nous était venue de là ? Sans doute, je crois que la spéculation n'est pas le tout ni l'essentiel de la religion : mais il ne s'ensuit pas qu'elle en soit absente ni même qu'elle n'y tienne pas une place importante. Au reste, dans l'ordre humain, il n'y a pas d'action sans pensée ni de pensée sans action, et ces séparations absolues ne font que réaliser des abstractions,

Ces observations préjudicielles une fois présentées. M. Delacroix en vient à l'explication que j'ai proposée de la religion. Il accepte que des causes sociales jouent un rôle important dans la genèse des idées et des pratiques religieuses. Mais, dit-il, le social ne peut pas devenir religieux *ipso facto*, car il y a des états sociaux qui ne donnent pas naissance à des états religieux. D'où

il conclut, bien rapidement, que l'individu porte le religieux en soi congénitalement et que l'action collective est simplement la chiquenaude, la secousse qui fait apparaître à la lumière du jour ce qui, autrement, eût pu rester indéfiniment caché dans les profondeurs de la nature humaine.

Mais en quoi la thèse que j'ai soutenue implique-t-elle que tout social est nécessairement religieux ? M. Delacroix paraît oublier qu'il y a des formes, des sortes différentes de vie sociale : on conçoit donc très aisément que certaines de ces formes soient *seules* productrices de sentiments proprement religieux. En fait, je me suis attaché à montrer que les états de groupe qui ont cette vertu productrice sont relativement exceptionnels et peu durables, en raison même de leur intensité. Tous les phénomènes physico-chimiques ne sont pas des phénomènes biologiques *ipso facto*. Pourtant, puisque la vie n'a pas existé de tout temps à la surface du globe, il faut bien qu'il y ait eu un moment où les forces physico-chimiques atteignirent une telle énergie et surtout se trouvèrent soumises à une telle concentration qu'elles donnèrent naissance à des êtres vivants. Il en est de même de la religion par rapport aux forces sociales. Il faut que celles-ci soient soumises à une synthèse *sui generis* pour devenir génératrices du religieux. Je me suis longuement expliqué sur ce point dans le cours de mon livre.

Je puis même préciser davantage. L'état collectif qui suscite la religion, c'est la communion des consciences, leur fusion dans une conscience résultante qui les absorbe momentanément. Mais cette communion n'est et ne peut être en acte que d'une manière intermittente ; c'est une des formes de la vie sociale, mais il y en a d'autres. Il y a des relations sociales qui n'ont ce caractère à aucun degré et qui, par conséquent, ne sont pas religieuses par elles-mêmes. Telles sont les relations d'échange. Les consciences des échangistes restent en dehors les unes des autres. C'est un des caractères de l'échange sur lequel j'ai insisté dans un livre paru il y a vingt ans. Il y a plus : toute communion des consciences ne produit pas du religieux. Il faut, de plus, qu'elle remplisse certaines conditions particulières. Il faut notamment qu'elle ait un certain degré d'unité, d'intimité, et que les forces qu'elle dégage soient assez intenses pour tirer l'individu hors de lui-même et l'élever à une vie supérieure. Il faut aussi que les sentiments ainsi suscités se fixent sur un objet ou des objets concrets qui les symbolisent. Je ne donne, d'ailleurs, ces indications sommaires qu'à titre d'exemples et pour montrer que M. Delacroix paraît avoir perdu de vue la diversité réelle et profonde de la vie sociale. Cette diversité permet de comprendre comment le religieux peut être social sans que tout social soit religieux.

Cette réponse faite, il n'y a pas lieu d'examiner l'hypothèse d'après laquelle l'individu porterait, en lui, toute faite, l'idée religieuse. Car M. Delacroix proposait cette hypothèse sans la justifier par aucun fait défini. Il y voyait seulement un moyen de lever la difficulté qu'il m'objectait, mais qui, j'ai essayé de le montrer, n'existe pas.

J'en arrive enfin à ce que M. Delacroix a dit de la dualité foncière de l'homme et de l'explication que j'en ai donnée.

M. Delacroix accepte le fait de cette dualité, mais il croit pouvoir en rendre compte autrement que je n'ai fait. J'ai montré qu'elle se retrouve et dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de l'action : dans la connaissance, entre la sensation ou représentation sensible qui m'est strictement personnelle, et le concept qui est, par nature, impersonnel, commun à toutes les intelligences et qui leur permet de communiquer ; dans l'ordre de l'action, entre les tendances égoïstes et la volonté morale qui vise des fins impersonnelles et universelles. Suivant M. Delacroix, cette antithèse se ramènerait à celle de l'affectivité et de la volonté (les deux termes semblent pris par lui presque comme synonymes), qui « constituent un plan d'action personnelle » à l'individu, et la raison qui va à l'impersonnel. J'aurais de graves réserves à faire sur cette manière de présenter les Choses et surtout sur cette terminologie qui me paraît impliquer des confusions. Je ne vois pas pourquoi on dit de l'affectivité qu'elle est nécessairement égoïste et personnelle, car il y a des formes de vie affective qui sont impersonnelles, ni pourquoi affectivité et volonté sont rapprochées au point d'être presque prises l'une pour l'autre, car elles s'opposent plus qu'elles ne se confondent. J'aurais à dire aussi que, si la sensation est individuelle ce n'est pas seulement en tant qu'état affectif, mais en tant que représentation. Ma sensation de son est attachée à ma personne, comme connaissance du son, non moins que mes impressions agréables ou désagréables. Mais il n'importe ; quoi qu'il en soit de ces réserves et quelle qu'en soit la gravité, il reste que, pour M. Delacroix, il y a en nous de l'impersonnel et du personnel, que ces deux parties de nous-même contrastent l'une avec l'autre, qu'elles sont orientées et nous orientent dans des sens contraires, et la vraie question est de savoir d'où vient que nous réalisons cette contradiction, d'où vient que nous soyons ainsi divisé et partagé contre nous-même. Comment un être peut-il être formé de deux êtres qui se contredisent et, en un sens, se nient mutuellement ? Or, à cette question - qui est toute la question -, M. Delacroix ne me paraît apporter aucune réponse. Il rattache l'élément personnel aux facultés qu'il appelle affectives, l'élément impersonnel à la raison ; mais c'est répéter le problème dans des termes à peine différents ; ce n'est pas le faire avancer. Peu nous importent les noms qu'il convient de donner à la faculté de l'impersonnel et à la faculté contraire ; ce qu'il faut, c'est expliquer comment nous sommes formés de deux facultés aussi nettement opposées l'une à l'autre. M. Delacroix pose que, outre l'affectivité qui nous est commune avec l'animal, nous avons la raison ; mais il s'agit précisément de savoir comment la raison, qui contraste si visiblement avec l'affectivité (ou mieux, avec la sensibilité), s'est surajoutée à celle-ci, d'où vient, en un mot, que nous sommes doubles. M. Delacroix admet-il, avec l'empirisme, que le concept n'est qu'un abstrait de la sensation, les formes impersonnelles de notre activité, c'est-à-dire notre activité morale, un autre aspect des formes égoïstes ? Alors, on se trouve en face d'une tentative d'explication, mais dont on connaît les difficultés ; la plus grave est justement de nier cette dualité, cette contradiction, qui pourtant est un fait dont les hommes eux-mêmes ont toujours eu le sentiment. C'est même le fait caractéristique de l'humanité. Mais de dire

tout simplement que cette antinomie est dans la nature de l'homme, sans expliquer d'où vient que l'homme réalise une antinomie, c'est ne pas répondre, et ne pas répondre à une question que la philosophie ne peut pas fuir.

En terminant, M. Delacroix reproche à l'explication que je propose d'être tout aussi métaphysique que la doctrine de la chute à laquelle l'idéalisme absolu est obligé de recourir. Entre la doctrine de la chute et celle que j'ai exposée, il y a bien, si l'on veut, quelque chose de commun : pour l'une comme pour l'autre, la dualité profonde de l'homme est la preuve qu'il participe simultanément de deux réalités différentes et, en un sens, opposées. Seulement, cette participation n'est pas conçue de la même manière de part et d'autre : pour le sociologue, les deux réalités avec lesquelles l'homme est ainsi en rapport sont, l'une et l'autre, d'ordre expérimental. La société est une chose d'observation tout comme l'individu. Je ne vois donc pas comment le mot de métaphysique peut s'appliquer ici.

Mais, dit-on, si la société n'est pas fondée dans les êtres qui la composent, elle ne peut se faire que par une création inintelligible. - Est-ce à cette prétendue inintelligibilité que pensait M. Delacroix, en parlant de métaphysique ? je ne sais. Quoi qu'il en soit, il est clair que, si la nature de l'individu était *totale-ment réfractaire* à tout ce qui est vie collective, celle-ci serait, en effet, inexplicable. Il faut, de toute évidence, que notre constitution psychique *permette* la société pour que celle-ci ait pu s'organiser. Mais *permettre* n'est pas *faire et produire*. On peut être assuré par avance qu'il doit exister dans la conscience individuelle des états et des prédispositions qui rendent la vie sociale possible ; mais les conditions de la possibilité d'un phénomène n'en sont pas les causes déterminantes et efficaces et ne suffisent pas à l'expliquer. Or toute la question est de savoir si les causes vraiment productrices de la vie sociale sont immanentes à l'individu comme tel, ou sont situées en dehors de lui. Si la seconde hypothèse est la vraie, s'il a été contraint par des causes extérieures à lui à actualiser ces virtualités qui existaient en lui, mais qui, autrement, y seraient éternellement restées à l'état de possibilités indéterminées, on conçoit très bien que la société, tout en trouvant en lui les points d'appui qui lui étaient indispensables pour pouvoir s'édifier, n'ait pu cependant se constituer sans le dépasser et sans l'amener à se dépasser soi-même, sans l'engager, par conséquent, dans un cercle de vie différente de celle qu'il mènerait s'il n'avait jamais obéi qu'à ses instincts d'individu. Or c'est tout ce qu'implique la thèse que l'on combat. Elle ne postule aucun miracle ; elle suppose simplement que la vie sociale, tout en ayant une base dans la conscience de l'individu, n'en résulte pas cependant par une sorte de développement spontané, mais est due à l'intervention de causes d'une autre sorte. C'est ainsi que la vie n'eût pu naître si les éléments minéraux dont elle résulte ne la comportaient pas ; et pourtant elle se définit par des propriétés différentes de celles qui caractérisent la matière brute. Au reste, ces discussions dialectiques sont-elles bien utiles et peut-on contester en fait que la vie collective fait violence à des instincts et à des penchants fondamentaux de l'individu, que nous ne pouvons la vivre sans un effort laborieux contre nous-même, c'est-à-dire que, en un sens, elle n'est pas suivant la pente de notre nature ?

M. DARLU. - *Autant que M. Delacroix je suis sensible à tout ce qu'il y a de force et de beauté dans le nouveau et grand ouvrage que nous donne M. Durkheim. Mais comme nous sommes ici pour marquer nos dissentiments avec lui, je dirai que j'y aperçois deux idées tout à fait différentes que M. Durkheim rapproche sans cesse et qui souvent, dans l'expression tout au moins, sont confondues. Aussi importe-t-il de les distinguer.*

La première idée est courante ; elle est acceptée généralement ; j'y souscris pour ma part, avec une réserve, d'ailleurs importante ¹. Elle peut s'énoncer ainsi : les conceptions religieuses, morales et même logiques sont d'origine sociale en ce sens qu'elles sont données dans la pensée collective ; elles résident dans cette synthèse des consciences individuelles qui est la conscience sociale, et la conscience sociale les impose à la croyance des individus. L'esprit individuel est plongé dans l'esprit social, Il me semble que cette idée se retrouve nécessairement chez tous les historiens de la religion, de l'art, de la morale, de la science. Elle se retrouve chez les historiens de la philosophie quand ils nous parlent de la perennis philosophia. Quand Pascal nous dit que l'humanité est comme un homme qui apprend sans cesse, etc., il exprime une idée un peu différente, sans doute, de celle de M. Durkheim, mais voisine. Il est bien intéressant de voir comment M. Durkheim élève haut, au-dessus de l'expérience brute, cette pensée collective. Elle est rationnelle, elle est la raison même, elle est l'esprit. Car « l'univers n'existe qu'autant qu'il est pensé par elle ». C'est le langage de l'idéalisme. Admettons donc cette idée.

Mais la deuxième idée est bien différente ; et je crois qu'elle doit paraître à la plupart d'entre nous exorbitante ; car elle heurte toutes nos habitudes d'esprit. Les conceptions religieuses, morales, logiques, sont d'origine sociale en ce second sens qu'elles sont primitivement et essentiellement des conceptions de choses sociales, des conceptions formées sur le modèle des choses sociales. Ainsi selon la théorie de la connaissance que M. Durkheim appelle sociologique, les catégories elles-mêmes ne seraient pas seulement des concepts de la pensée collective, ce qu'on accorde ; ce seraient encore les conceptions d'une hiérarchie sociale, d'un système social, des dimensions du sol occupé par une société... L'idée de genre n'aurait pu être formée que par la représentation d'un clan, d'une tribu, d'une classification sociale ; l'idée de cause serait essentiellement, à l'origine, l'idée de la force d'un groupe social ; l'idée de temps nous serait venue non pas de la succession de nos états intimes, ou de celle des événements naturels, du déclin du jour, mais du rythme de la vie sociale ; notre idée de l'espace ne serait pas dérivée de notre perpétuelle expérience des étendues tactiles et visuelles, mais seulement de la représentation de l'espace particulier occupé par la tribu... Le monde extérieur, la nature n'aurait pas exercé d'action directe sur l'esprit du premier homme pour le conduire à former ces concepts supérieurs. La société les aurait tirés d'elle-même, exclusivement. M. Durkheim absorbe l'univers dans

¹ Voici cette réserve : il me paraît incontestable que la pensée collective comprend tout l'acquis intellectuel; elle le conserve, elle le *traditionnalise*, elle le consacre; mais l'acquis intellectuel ne s'accroît que par l'invention individuelle.

la société. L'homme n'est pas essentiellement un ensemble de phénomènes physiques et biologiques. Il est, au point de vue intellectuel, exclusivement une création de la société, C'est le lien de l'homme avec la nature qui se trouve coupé.

Et il en est de même pour les croyances religieuses. Le totémisme, cette religion élémentaire où M. Durkheim retrouve tous les éléments essentiels de la religion, d'après l'exposition elle-même qu'il nous en donne - car je suis forcé encore plus que M. Delacroix de faire profession de modestie en cette matière que le ne connais pas, - d'après M. Durkheim, le totémisme est constitué par des croyances où se rencontrent des représentations d'animaux (le clan du corbeau), d'esprits (l'esprit des ancêtres), d'âmes (les âmes individuelles) des forces naturelles (la pluie, le tonnerre), toute une cosmogonie (ce sont tous les objets de l'univers qui sont classés par rapport au totem) ... C'est dire qu'on y retrouve à la fois cet animisme et ce naturalisme qu'on a bien de la peine à ne pas concevoir, - a priori du moins - comme les éléments essentiels des religions primitives, puisque ces religions ont dû nécessairement, semble-t-il, puiser dans les deux seuls réservoirs de la connaissance humaine, la perception externe et la perception interne. Mais M. Durkheim pense que ces éléments sont secondaires et dérivés ; et il croit trouver l'essence même de la croyance religieuse dans l'idée de force. Soit. Seulement cette idée de force n'est pas l'idée d'une de ces forces extérieures particulièrement accablantes pour les premiers hommes ; non, c'est l'idée de la force du clan, du groupe social. Tout le reste des conceptions religions croyances aux esprits, aux âmes, aux forces naturelles, aux dieux, n'est qu'une extension de l'idée du clan hypostasié sous les espèces sensibles d'un animal. Et quelle preuve donne M. Durkheim de cette interprétation ? je n'en ai aperçu qu'une : c'est que le groupe social a, aux yeux de l'individu, une force, une autorité, une majesté incomparables. Ce raisonnement suffit-il pour nous rendre acceptable une idée qui se heurte à toute la tradition philosophique ? Sans doute cette tradition peut être mise en doute. Mais enfin elle a sa valeur, car elle aussi fait partie de la pensée collective.

Il y a plus. Il me semble qu'entre les deux idées fondamentales que je viens de distinguer d'après M. Durkheim lui-même, il y a une sorte de contradiction. D'une part les conceptions religieuses ne sont pas l'œuvre des consciences individuelles ; elles ne peuvent être formées que par la pensée collective ; d'autre part, elles ont pour matière essentielle, pour substance, l'impression de puissance « d'autorité que la société fait éprouver aux consciences individuelles. Eh bien, il semble que si la première idée est vraie, la seconde est fausse et réciproquement. Si les conceptions religieuses ont pour objet essentiel la force et l'autorité de la société au regard des individus, c'est qu'elles ont été formées par les consciences individuelles, ce sont des représentations d'origine individuelle. Et si, au contraire, elles ont été formées par la pensée collective, la force et l'autorité de la société n'ont rien à y voir, puisque cette force et cette autorité ne sont rien du tout pour la pensée collective qui est précisément la conscience sociale. Il y a là tout au moins une difficulté logique qui appellerait quelque explication.

M. DURKHEIM. - M. Darlu distingue dans mon livre deux idées fondamentales qui lui paraissent très différentes, et que j'aurais eu pourtant le tort de confondre. En premier lieu, j'attribue une origine sociale aux représentations religieuses et à la vie logique ou conceptuelle, en ce sens que les concepts et les croyances de la religion sont élaborés par la collectivité. C'est là, suivant M. Darlu, un lieu commun de la philosophie traditionnelle sur lequel tout le monde s'entend depuis longtemps. J'avoue que la nouvelle de cet accord unanime et acquis, tout en me charmant, n'est pas sans me surprendre et je me demande si M. Darlu ne s'est pas mépris sur ma pensée ¹. Mais j'aurais vraiment mauvaise grâce à ne pas accepter l'heureux augure que, sur ce point, aucune contestation n'est à craindre.

Mais j'ai soutenu de plus que les catégories (et non pas tous les concepts comme paraît le dire M. Darlu) sont choses collectives en un autre sens : c'est que non seulement elles sont l'œuvre de la collectivité, mais, de plus, expriment des réalités collectives. Et il en est de même de certaines représentations religieuses, notamment de la représentation du sacré. Telle est bien ma pensée. Je remarquerai toutefois que la distinction que fait M. Darlu entre ces deux idées qu'il me reproche d'avoir confondues, je l'ai faite moi-même dans mon livre et de la manière la plus explicite. Après avoir montré que les catégories sont d'origine sociale, comme les concepts ordinaires, en ce sens qu'elles sont élaborées par la collectivité, j'ajoute : « mais, en ce qui les concerne, le problème est plus complexe ; car elles sont sociales en un autre sens et comme au second degré. Non seulement elles viennent de la société, mais les choses mêmes qu'elles expriment sont sociales. Non seulement c'est la société qui les a instituées, mais ce sont des aspects différents de l'être social qui leur servent de contenu » (pp. 627-628). Il n'y avait donc dans ma pensée aucune confusion.

Tandis que la première thèse faisait à M. Darlu l'effet d'un truisme, celle-ci lui paraît « exorbitante ». Il lui reproche de « heurter nos habitudes d'esprit » et « la tradition philosophique ». J'avoue que, ainsi énoncée, l'objection me touche peu. Le rôle de la science n'est pas de commenter et de paraphraser les opinions du sens commun, mais de substituer à la connaissance vulgaire une connaissance d'une autre sorte. C'est surtout le cas de la sociologie, puisqu'elle est une science nouvelle et que l'ordre des réalités auxquelles elle s'applique n'a pas encore été méthodiquement exploré. La sociologie est, avant tout, un point de vue nouveau sur l'homme, un nouvel instrument d'analyse de la nature humaine. Il est donc inévitable qu'elle trouble les idées reçues, les habitudes d'esprit les plus invétérées, qu'elle dissipe bien des fausses évidences et renouvelle les problèmes.

¹ Une note par laquelle M. Darlu a, plus haut, précisé sa pensée prouve (p. 87), en effet, qu'il y a eu méprise. M. Darlu admet bien que la pensée collective contient tout l'acquit intellectuel et le conserve, mais sans qu'elle puisse le faire ou l'accroître. C'est nier la thèse même que je soutiens dans ce qu'elle a de plus essentiel. Je croyais pourtant avoir répété presque avec excès que, suivant moi, la pensée collective est tout autre chose qu'un simple amas de pensées individuelles accumulées.

La question n'est donc pas de savoir si la thèse que j'ai soutenue gêne ou non des habitudes mentales, mais ce que valent les raisons par lesquelles j'ai essayé de la démontrer.

Or toutes les raisons que j'ai pu donner se résumeraient, suivant M. Darlu, en une courte proposition : « C'est que le groupe social a aux yeux de l'individu une force, une autorité, une majesté incomparables. » En vérité, voilà tous les faits que j'ai réunis, tous les arguments que j'ai exposés réduits à bien peu de chose ! En réalité, pour répondre à M. Darlu, il me faudrait rappeler ici l'essentiel de mon argumentation, c'est-à-dire résumer mon livre ; ce qui nous mènerait un peu loin. Je le renverrai en particulier à la conclusion (p. 627 et suiv.) où je montre d'où vient que les catégories, par opposition aux simples concepts, sont sociales au second degré, c'est-à-dire représentent des réalités sociales. S'il veut bien s'y reporter et me faire part ensuite de ses observations et de ses objections, je m'efforcerai d'y répondre.

En terminant, il me signale une contradiction dont je me serais rendu coupable. D'une part, dit-il, on croit pouvoir établir que les conceptions religieuses ne sont pas l'œuvre des consciences individuelles. Mais, d'un autre côté, ces mêmes conceptions ont pour objet la force et l'autorité de la société au regard des individus. C'est donc, conclut-il, qu'elles ont été formées par les consciences individuelles. La seconde proposition lui semble contredire la première. J'avoue qu'il m'est impossible d'apercevoir où est la contradiction. La religion, ai-je dit, c'est la force collective pénétrant dans les consciences individuelles. La force collective est une force morale, un système de représentations et de sentiments qui sont élaborés par la collectivité et qui l'expriment. Une fois formés, ou plutôt à mesure qu'ils se forment - car il n'y a pas là deux temps séparés ainsi que je l'ai expliqué (p. 381) - ces états collectifs exercent sur les individus une action déterminée, à la fois stimulante et impérative. Mais ils ne sont pas pour cela l'œuvre des individus. Il y a, je le crains, quelque chose d'abusif à dire que ces états collectifs sont formés par les individus parce qu'ils éveillent chez l'individu telle ou telle impression de respect et de réconfort.

J'aurais aussi bien des réserves à faire sur le langage que me prête souvent M. Darlu et où je ne reconnais pas ma pensée. Mais je préfère m'en tenir à l'essentiel.

M. LE Roy. - *L'heure trop avancée m'interdit d'entreprendre une discussion d'ensemble. Je ne retiendrai donc qu'un point du programme formulé dans la note introductoire de cette séance et me bornerai à une demande d'éclaircissement sur une question de méthode.*

Il est certain que, contrairement à une opinion très répandue, et quelque nécessaire que soit le rôle d'une théologie, la religion se présente comme une participation vécue à des réalités supérieures beaucoup plus que comme la possession intellectuelle d'un système d'idées. Il est certain aussi que la durée

même de la religion à travers tant de vicissitudes ne permet pas de conclure à son caractère purement et radicalement illusoire, commande d'affirmer l'existence d'une profonde réalité sous-jacente.

Sur ces deux points je suis d'accord avec M. Durkheim. La difficulté commence pour moi quand il est parlé de forces sui generis mises en œuvre par la vie religieuse. S'agit-il de forces extérieures, comparables aux forces de la nature, qui relèveraient d'une expérience analogue à l'expérience physique, et dont il n'y aurait qu'à faire son profit ? Il me semble que tout le problème est là, et que, suivant la manière de le résoudre, on aboutira à une méthode ou à une autre.

Je ne pense pas que la réalité religieuse profonde, sous-jacente aux représentations plus ou moins justes qu'on s'en fait, soit de l'ordre des « forces » que l'on peut « capter » pour s'en servir au lieu de les servir. L'expérience religieuse est d'une sorte très particulière : elle ne consiste pas à agir sur des « choses » données au dehors qui seraient comme un réservoir d'énergie toute prête à se laisser prendre, mais à agir sur soi-même pour se transformer jusqu'à devenir capable d'entrer en relation de forme personnelle avec une réalité morale qui nous dépasse et cependant nous appelle.

Du choix entre ces deux conceptions dépend celui de la méthode. Et j'ai l'impression que vous avez choisi méthode et conception d'un point de vue qui vous incline du côté physique et non moral.

M. DURKHEIM. - je sais mal à quoi me prendre dans l'exposé de M. Le Roy, car il ne vise aucun point défini de mon argumentation. Veut-il dire que, pour moi, les forces religieuses sont des forces physiques ? Tout mon livre proteste contre une telle interprétation. « Les forces religieuses - ai-je écrit - sont des forces humaines, des forces morales. C'est à la conscience que sont empruntés les éléments essentiels dont elles sont faites » (p. 599). Me reproche-t-il de concevoir ces forces morales comme naturelles ? je suppose, en effet, qu'elles font partie de la nature. Mais c'est le postulat même de la science des religions. Il n'y a de science possible que de choses données dans la nature.

Mais de ce qu'elles sont naturelles, il ne suit nullement qu'elles soient « de l'ordre des forces que l'on peut capter pour s'en servir au lieu de les servir ». Sans doute, dans le Programme que j'ai rédigé pour cette séance, j'ai surtout insisté sur les effets utiles que le culte a sur les fidèles ; mais, dans mon livre, je me suis attaché à montrer qu'il avait aussi pour objet de servir les dieux. D'autre part, bien loin de voir dans l'expérience religieuse je ne sais quelle action physique exercée sur les choses, je l'ai fait consister dans une action toute morale. Les manœuvres matérielles qui constituent apparemment les rites ne sont, ai-je dit, « que l'enveloppe extérieure sous laquelle se dissimulent des opérations mentales. Finalement, il s'agit, non d'exercer une sorte de contrainte physique sur des forces aveugles, mais d'atteindre des consciences, de les tonifier, de les discipliner » (p. 599-600). Et l'idée est une de celles qui

dominant tout mon livre ; je m'explique donc mal l'objection qui m'est adressée.

M. LE ROY. - *Vous pensez découvrir l'essentiel de la religion par l'analyse de ses formes les plus rudimentaires, les plus inférieures, les plus primitives. C'est une méthode fort contestable. Songez à ce qu'elle donnerait si on l'appliquait à l'étude de la vie. Au moins faut-il reconnaître qu'elle suppose un postulat énorme. La question est de savoir si l'on peut définir la religion en dehors de toute durée. Peut-être est-il nécessaire d'adopter ici une définition dynamique, une définition mobile dont chaque moment ne caractérise qu'une époque. Ce qu'il y a de constance dans le développement de la religion est-il autre chose que la constance d'une direction ? Pour ma part, je soutiendrais volontiers en cette matière la thèse d'une évolution réellement créatrice. Des éléments ont pu être fondamentaux dans la religion d'autrefois, qui ne sont plus guère représentés dans la religion d'aujourd'hui et que celle-ci tend à éliminer de plus en plus ; à l'inverse, des éléments peuvent avoir pris de nos jours une prépondérance capitale, dont il n'y avait jadis que des germes à peine saisissables. Il me semble que la religion est un des cas les plus nets où il convient de définir moins par la possession de certains caractères que par la tendance à les accentuer, moins par l'état instantané que par la direction du changement. Je ne conteste pas le droit d'étudier les religions inférieures, mais celui de définir par elles la religion.*

M. DURKHEIM. - Je ne m'explique pas ce qui a pu induire M. Le Roy à croire que j'aie jamais défini la religion par les religions inférieures. Rien n'est plus éloigné de ma pensée et je croyais m'être expliqué sur ce point de manière à prévenir toute confusion. J'ai dit que, pour définir la religion en général, il fallait tenir compte des religions inférieures aussi bien que des plus élevées : mais je n'ai jamais dit qu'il fallait s'en tenir à la seule considération des premières.

Si j'ai cru devoir étudier de préférence une religion très primitive, ce n'est pas, et je l'ai dit, que j'aie prêté à cette religion des vertus particulières ; ce n'est pas que j'en aie fait « une sorte de modèle que les religions ultérieures n'auraient eu qu'à imiter » (p. 11). C'est uniquement parce que les phénomènes religieux y apparaissent sous une forme simple qui en facilite l'étude. J'ai longuement développé cette raison de méthode ; il me paraît inutile d'y revenir.

Mais cette règle méthodologique suppose qu'il existe des éléments permanents et fondamentaux de la religion qui se retrouvent dans toutes les religions. Or, c'est ce que paraît nier M. Le Roy. Pour lui, les caractères essentiels de la religion n'apparaissent que peu à peu au cours de l'évolution ; ils sont créés chemin faisant. On serait donc dans de mauvaises conditions pour les apercevoir quand on ne considère que les formes primitives et simples de la vie religieuse. Il est assez difficile de discuter une hypothèse qui est présentée comme une vue de l'esprit, mais sans qu'aucune raison objective soit alléguée qui la justifie. Ce que je puis dire pourtant, c'est qu'ainsi formulée elle est

contraire a une règle de méthode que l'on peut regarder comme bien établie. Les caractères essentiels de la vie se retrouvent partout où il y a des vivants, si simples soient-ils. Pourquoi les caractères essentiels de la religion ne se retrouveraient-ils pas également partout où il existe des religions ? Ou bien M. Le Roy refuserait-il de voir des religions proprement dites dans les systèmes de croyances et de pratiques que j'ai étudiés ? Mais je crois que lui-même reculerait devant cette extrémité. Cependant, si ce qui est fondamental dans la religion ne s'y retrouve pas ou ne s'y retrouve qu'à titre secondaire et accessoire, c'est indûment qu'on leur donne ce nom et qu'on réunit sous un même vocable des sortes de choses essentiellement différentes par hypothèse.

M. LE ROY. - *Une dernière question, qui ne veut être qu'une question. Le croyant, selon vous, est en contact et en communication avec des réalités véritables. De ces réalités, il se fait certaines idées et, à votre tour, vous proposez certaines explications. Vous dites que votre hypothèse sociologique ne détruit pas les réalités qu'elles étudie, laisse même subsister la possibilité d'une vie religieuse. Cependant vous reconnaissez qu'elle attribue un caractère illusoire à certaines représentations du croyant. Il est bien clair qu'une explication quelconque en sera toujours là. Mais n'arrive-t-il pas que la vôtre attribue le caractère illusoire justement à ce qui fait que la réalité en question pouvait être dite religieuse et que la vie correspondante était vie religieuse ? A mon sens, l'erreur du croyant, s'il y en a une, c'est-à-dire si l'on juge les choses du point de vue de votre théorie, constitue précisément l'essence même de la religion.*

M. DURKHEIM.- L'explication que je propose donne un sens et une raison d'être à la religion. Les gestes qui constituent les rites ne sont pas vains, puisque, s'ils n'ont pas l'efficacité physique par laquelle on les a souvent justifiés, ils servent à régler, à discipliner, à tonifier les consciences ; ils contribuent à faire ou à refaire périodiquement notre être moral. M. Le Roy déclare que, à son avis, la vraie vie religieuse est ailleurs ; mais il ne dit pas en quoi elle consiste et par quoi se justifie son sentiment. Je suis donc bien embarrassé pour lui répondre. Une fois de plus, je fais remarquer que, dans ce débat, au lieu de prendre corps à corps les faits et les arguments par lesquels j'ai essayé de démontrer ma thèse, on m'oppose trop souvent des impressions, des sentiments personnels, des habitudes mentales, c'est-à-dire des préjugés, et même des actes de foi qui se prêtent difficilement à la discussion.

M. LACHELIER. - *Je ne voudrais poser à M. Durkheim qu'une seule question. Après tout ce qu'il vient de dire - et tout ce qu'il a écrit, - reconnaît-il, oui ou non, la réalité de l'état de conscience qui seul peut, selon moi, être proprement appelé religieux : j'entends l'état que Kant a décrit dans l'ouvrage qui a pour titre La religion dans les limites de la raison, - l'état d'un esprit qui se veut et se sent supérieur à toute réalité sensible, - qui s'efforce librement vers un idéal de pureté et de spiritualité absolues, radicalement hétérogène à tout ce qui, en lui, vient de la nature et constitue sa nature.*

M. DURKHEIM. - Je me défie, en principe, de ces formules très simples par lesquelles on croit pouvoir d'emblée définir la religion. Elle est chose trop complexe pour pouvoir tenir ainsi en quelques mots. Cependant, sous cette réserve, je reconnais que la tendance signalée par M. Lachelier, est bien une de celles qui caractérisent la religion, à condition toutefois que l'on renonce à confondre nature et société. Car si, en un sens, la société est dans la nature et de la nature, elle est pourtant quelque chose qui se surajoute à ce qu'on appelle généralement la nature dans la terminologie usuelle des philosophes.

M. LACHELIER. - *Je comprenais, au contraire, la société dans ce que j'appelais la nature. je crois, en tout cas, que la religion consiste, pour l'âme qui en est capable, dans un effort individuel et solitaire pour s'affranchir et se dépendre de tout ce qui n'est pas elle, et de tout ce qui, en elle, n'est pas sa liberté même. - M. Durkheim admet-il une telle définition de l'état d'âme vraiment religieux ?*

M. DURKHEIM. - Bien entendu, je ne saurais admettre que l'effort dont vous parlez soit solitaire par essence et nécessairement, que la solitude soit un des caractères distinctifs de la vie religieuse, et je ne vois pas comment pourrait se justifier une telle assertion, que tant de faits contredisent. Mais j'ai montré moi-même que l'une des fonctions essentielles de la religion (non la seule), en ce qui concerne l'individu, est précisément de l'entraîner à s'affranchir de la nature profane, à s'élever au-dessus de lui-même et à se dépasser.

M. LACHELIER. - *Je n'en demande pas davantage, sauf que la distinction du sacré et du profane me paraît, ici, indifférente.*

M. DURKHEIM. - Cette tendance au perfectionnement, cette participation à une vie plus haute, j'ai d'autant moins de raison de les nier que je les retrouve dès les religions les plus rudimentaires...

M. LACHELIER. - *Peut-être à l'état virtuel et latent. La vraie religion que je viens de définir n'a rien de commun avec les religions barbares, - ou si quelque parcelle peut s'en retrouver en elles, ce sera comme le levain dans la pâte.*

M. DURKHEIM. - De quel droit refusez-vous *a priori* cette tendance au perfectionnement aux religions que vous appelez barbares ? Entendez-vous donc ce mot de perfectionnement dans un sens spécifiquement chrétien ?

M. LACHELIER. - *Je crois que le christianisme a, en effet, considérablement élevé, dans l'esprit des hommes, l'idée de la perfection spirituelle. Cependant ma définition n'avait pas, dans ma pensée, un sens confessionnel.*

M. DURKHEIM. - Alors, si l'on n'attache à cette notion de perfection aucun sens confessionnel, si on l'entend au sens large, de manière à ce qu'elle puisse convenir aux religions les plus diverses, si l'on y voit un effort vers un idéal supra-individuel, de quelque façon que cet idéal ait été conçu aux

différents moments de l'histoire et par les différents peuples, j'y vois certainement un élément essentiel et constant de toute religion, du moins de toutes celles que je connais.

M. LACHELIER. *Mais il ne faut pas que ce soit dans un sens trop large. je m'en tiens donc à celui que j'ai essayé de définir, et le vous demande si cet état d'âme que j'appelle religieux, cet état d'isolement de notre être intime et de détachement de tout le reste, vous croyez pouvoir le mettre en connexion avec des phénomènes sociaux quelconques, - à plus forte raison, le faire résulter en nous de l'état de société et de l'action de la société sur nous. Ce qu'il s'agit ici de savoir, c'est si une combinaison quelconque d'éléments naturels peut jamais, dans un groupe d'hommes, produire ou susciter un état de la conscience que je voudrais qualifier de surnaturel (en prenant ce mot dans un sens purement intérieur et en écartant toute notion d'événement miraculeux) ?*

M. DURKHEIM. - Je réponds : oui, cet état de conscience surnaturel - j'entends par là cet état de conscience dans lequel l'homme s'élève au-dessus de ce qu'on appelle ordinairement la nature, au-dessus du donné pour vivre une vie de purs idéaux - cet état existe ; il existe dans toute société et toute religion tend à le réaliser. Et si je disais tout à l'heure qu'il faut prendre le mot au sens large, c'est que je crois, en élargissant la définition, non pas dénaturer l'état d'âme religieux, mais, au contraire en mieux découvrir la nature foncière. C'est, en somme, l'état moral lui-même...

M. LACHELIER. - *Oui, mais dans ce qu'il a de plus profond et de plus intime.*

M. DURKHEIM.- Je crois, en effet, que ces deux états sont proches parents, qu'ils s'éclairent l'un l'autre. La distinction de l'état moral et de l'état religieux est relativement secondaire ; elle n'est jamais possible à la rigueur, pas plus aujourd'hui qu'autrefois. On ne peut pas comprendre ce qu'a de spécifique le moral quand on n'a pas le sens du religieux, et inversement. - Mais quoi qu'il en soit, vous me demandez si, de cet état religieux, le social peut rendre compte. je crois que la question ne se poserait pas, ou du moins ne se poserait pas en ces termes, si l'on avait davantage le sentiment de ce qu'est le social. Il arrive encore trop souvent qu'on se fait de la société une bien pauvre idée. On n'y voit que des juges, des gendarmes, des fonctionnaires de toute sorte, chargés de faire régner entre les hommes un ordre tout extérieur ; et tout cela fait l'effet d'assez médiocres artifices qui ne sauraient affecter fortement le fond des consciences. Mais, en fait, la société est tout autre chose. C'est une synthèse nouvelle, incomparable, infiniment plus riche et plus féconde que toutes celles d'où sont résultées les autres formes du réel, car c'est une synthèse d'esprits et qui donne naissance à un esprit, à une mentalité d'un genre nouveau. C'est de quoi la sociologie nous a fait prendre conscience. Elle n'a pas encore réussi à établir beaucoup de lois qui puissent être considérées comme incontestées. Mais elle nous a appris, elle nous a tout au moins donné le sentiment que, par-delà le monde individuel, s'ouvre un mon-

de nouveau, où jouent des forces insoupçonnées jusqu'alors, et par lesquelles se peuvent expliquer bien des phénomènes qui, pendant longtemps, ont passé pour inexplicables. Cette découverte d'un règne nouveau, surajouté aux autres règnes de la nature, est destinée à orienter la science de l'homme dans des voies nouvelles, à lui ouvrir des horizons inconnus. Quand on sent tout ce qu'il y a de force créatrice dans l'effervescence mentale que produit toute vie collective ; si haute que soit l'idée qu'on se fait de la religion, on se rend compte qu'il est bien difficile de dire par avance : ceci n'expliquera pas cela. La communion des consciences qu'implique toute vie sociale, n'est-elle pas la source de toute vie impersonnelle tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre pratique, et cette aptitude à vivre d'une vie impersonnelle, supra-individuelle, n'est-elle pas une des caractéristiques de l'humanité, celle peut-être qui nous distingue le mieux de l'animalité ? Au reste, avant même que la sociologie ne fut constituée, la plupart des grands penseurs qui ont médité sur la société ont bien senti qu'elle était une sorte d'être merveilleux, supérieur à la nature, une sorte de Dieu, un dieu mortel, comme disait Hobbes.

M. LACHELIER. - *La communion des consciences existe certainement : elle est une chose, et la religion est une autre. Par religion, je n'entends pas les pratiques religieuses ni les croyances particulières, qui trop évidemment varient d'un état social à un autre. Mais la vraie religion est bien incapable de naître d'aucun rapprochement social, car il y a en elle une négation fondamentale de tout donné extérieur et par là un arrachement au groupe, autant qu'à la nature. L'âme religieuse se cherche et se trouve hors du groupe social, loin de lui et souvent contre lui.*

Cela aussi peut-il se déduire de la communion des consciences ?

M. DURKHEIM. - Si vous posez *a priori* que la religion est essentiellement une chose tout individuelle, qu'elle ne peut naître que dans le for intérieur de la conscience, il est évident qu'elle ne saurait s'expliquer par des causes sociales. Mais il s'agit de savoir sur quoi s'appuie cette assertion. Or je ne sache pas que jamais les dieux, j'entends ceux qui ont vécu d'une vie historique, soient nés dans la solitude. Toujours ils sont nés pour incarner de grands idéaux collectifs, et ils sont morts quand les groupes humains se sont tournés vers des idéaux différents. Au reste, Même par ce temps d'incrédulité qu'est le nôtre, ne voyons-nous pas les dieux naître du sein des foules, par la vertu merveilleuse de la fusion des consciences ?

M. LACHELIER. - *Le dieu auquel je pense n'est pas celui qui naît et qu'on adore dans les carrefours, et la religion dont je parle ignore les cultes auxquels vous faites allusion.*

M. DURKHEIM. - Mais ces dieux des carrefours, que vous écartez avec quelque dédain, ce sont des dieux pourtant ; ce sont même ces dieux qui ont de tout temps aidé, consolé, soutenu les hommes. Il paraît difficilement admissible que l'on puisse mettre leur culte en dehors de la religion.

M. LACHELIER. - *Je vois bien que la société obtient de nous obéissance et assentiment, qu'elle nous persuade et nous entraîne, qu'elle soulève parfois en nous un véritable enthousiasme. Mais cela n'a rien de commun avec la religion proprement dite. La religion ignore et contredit le groupe : elle est un effort intérieur et par suite solitaire. J'accorde volontiers que les âmes véritablement religieuses sont rares, mais il en existe : il en existe dans les églises protestantes, et il en existe dans l'église catholique. Il y a là un état d'âme qui ne relève d'aucun groupement, qui ne procède d'aucune action de la société sur l'individu,*

M. DURKHEIM. - Qu'en savez-vous ? Assurément, l'état que vous décrivez est réel. Mais d'abord, si, comme vous le dites, il est exceptionnel, pourquoi en faire l'essentiel de la religion ? La religion qui m'intéresse et que je cherche à comprendre, ce n'est pas celle que se sont faite ou qu'ont cru s'être faite certaines âmes raffinées : c'est celle qui a permis au gros de l'humanité de supporter l'existence. Mais de plus, de cet état lui-même rien ne permet de dire *a priori* qu'il ne relève aucunement de la société. A supposer, ce qui pourrait être contesté, que la religion ignore le groupe, qu'elle n'en soit pas consciente, il ne s'ensuit pas qu'elle n'en dépende pas. Il est très possible - et c'est ce que j'ai essayé d'établir - que le croyant, même ce croyant d'élite dont vous parlez, tienne de la société les forces mêmes qui lui permettent de se libérer du monde et de la société. Ce n'est pas à la religion qu'il appartient de dogmatiser sur elle-même. L'âme religieuse ne saurait, par je ne sais quel privilège, découvrir intuitivement les causes de l'état dans lequel elle se trouve. Elle peut être sous la dépendance du groupe, sans le savoir. Elle ne sait pas d'où lui viennent, ni les impressions qu'elle ressent, ni les tendances qui la meuvent. Elle sait même mal en quoi consistent au juste ces impressions et ces tendances. Seule, la science des religions, grâce aux procédés d'analyse et de comparaison dont elle dispose, a qualité pour expliquer progressivement les faits religieux.

M. LACHELIER. - *Ceux qui sont de son ressort.*

M. DURKHEIM. - Tout revient à savoir si les faits dont on parle sont naturels et, par conséquent, explicables. En tout cas, vous ne pouvez contester que la société suscite en nous des états d'âme qui ne diffèrent aucunement en nature des états religieux.

M. LACHELIER. - *Il y a un abîme entre la vie religieuse et l'état d'exaltation plus ou moins durable que les hommes assemblés peuvent produire les uns chez les autres.*

M. DURKHEIM. - Mais cette exaltation suppose toujours un effort vers un idéal supra-individuel, et, pour reprendre vos expressions, un effort de chaque individu pour se libérer de la nature. Sous cette forme, ne reconnaissez-vous pas l'effort spécifiquement religieux ?

M. LACHELIER. - *Il me semble que ce n'est pas tout à fait cela.*

Fin du texte.