

Marcel MAUSS (1898)

“ L'école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons ”

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 :

Marcel Mauss (1898)

“ L'école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons ”

Une édition électronique réalisée à partir du texte de Marcel Mauss (1898), « L'école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons. » Texte extrait de l'*Année sociologique*, 1, 1898, pp. 169 à 170. Texte reproduit in *Marcel Mauss. Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré* (pp. 109 à 116). Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 634 pages. 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 réalisée le 30 septembre 2002 à Chicoutimi, Québec.



“ L’école anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons”

par Marcel Mauss (1898)

Texte extrait de l’*Année sociologique*, 1, 1898, pp. 169 à 170.

M. Jevons nous donne un véritable manuel de la science des religions ¹ telle que la conçoivent les savants de la nouvelle École anthropologique : R. Smith, MM. Tylor, Lang, Frazer. « Il veut résumer les résultats de l’anthropologie récente, apprécier leur importance pour les problèmes religieux. » Ainsi, le livre s’adresse d’abord aux étudiants en histoire des religions ; mais il présente encore de l’intérêt pour les folkloristes, et en général pour le grand public. Exposer l’état actuel des questions, et,

¹ F. Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, Londres, 1896.

à propos de chacune, montrer dans quel sens la recherche devra s'orienter, voilà les deux buts de l'auteur.

M. J. résume et ajoute ; sa méthode est exactement celle de ses prédécesseurs ; ses principes sont ceux qu'ils ont adoptés. Il lui arrive de se proclamer leur disciple. Il est donc resté fidèle à ce qui est l'esprit même de ce que nous pouvons appeler l'École anglaise, ou plutôt encore (car elle a déjà souvent dépassé les limites de la science anglaise) l'École anthropologique de la science comparée des religions. Il serait long d'exposer les résultats généraux de tous ces travaux. Mais il est indispensable de montrer, à grands traits, pour le public sociologique et à propos de ce livre, ce qu'est essentiellement cette école. - Historiquement, elle dérive de l'évolutionnisme spencerien, et la continuité de l'évolution religieuse est un de ses thèmes favoris. Scientifiquement, d'une part, elle s'oppose à l'École philologique allemande et française (tout particulièrement avec M. Lang), et, d'autre part elle se rattache à la science récente de l'anthropologie. Elle tâche de retrouver les principes humains, et non plus historiques et philologiques, des faits religieux. L'explication, comme toutes les explications de l'anthropologie, consiste à découvrir le fond psychique de l'humanité tout entière sous la variété des phénomènes. En étroits rapports avec les recherches sur les origines de la famille, de la société, du droit, l'anthropologie religieuse a donc consisté à introduire l'étude des religions primitives dans le cadre des anciennes études historiques, philologiques et folkloristes. Les faits qu'étudiaient l'histoire classique ou bien la philologie comparée, ou bien le folklore, reçoivent en effet, un jour tout nouveau de leur constant rapprochement avec les faits des religions primitives. Alors l'identité fondamentale de ces trois ordres de faits apparaît : religions primitives, religions des anciens peuples civilisés, survivance des croyances et des rites dans les usages locaux et les traditions de l'Europe et de l'Asie.

Mais ce sont là, en quelque sorte, les procédés extérieurs de l'école. L'esprit en apparaît avec deux caractères constants depuis M. Tylor jusqu'à MM. Hartland et Jevons. L'anthropologie est une science vague, sans grande précision, où la comparaison n'est pas gouvernée par des canons rigoureux, où la recherche du fait contraire n'est nullement capitale. L'étude des concordances est tout, celle des différences est secondaire. Il y a à cela une raison : l'anthropologie est une branche de la psychologie individuelle ; la méthode de la religion comparée est donc du même genre. Il s'agit toujours de retrouver les processus mentaux individuels qui sont à la base des faits : croyances ou actes religieux. La découverte des principes psychiques épuise la recherche et l'explication. Quand on a rapproché les règles du tabou et les lois de l'association des idées, quand on a rapporté l'origine des cultes et de la magie à une notion primitive de la causalité, le but est atteint. Un certain intellectualisme est le principe caché de cette méthode. Les actions de l'homme sont censées dépendre de ses vues sur le monde. Ce n'est pas par les besoins sociaux, ni par les institutions concomitantes qu'on explique la forme des phénomènes religieux, mais par des conceptions tout individuelles. Je sais bien que R. Smith a fait la part plus grande aux rites qu'aux croyances, que M. Frazer a ambitionné surtout de constituer une science des

rites. Mais toujours et partout, même chez notre auteur, comme on verra, ce sont encore les idées qui gouvernent tout.

Le caractère général des résultats s'en ressent. L'emploi principal de la psychologie individuelle et de l'anthropologie aboutit surtout à constituer des schèmes très généraux, où tous les faits fusionnent les uns avec les autres, même avec leurs opposés, de telle sorte qu'on aboutit à une sorte d'image générique, et non pas à un système rationnel des phénomènes constatés. Certes rien ne se répète plus, et chez les divers peuples et aux différents moments de l'histoire, que les faits religieux. La constitution de genres n'est nulle part plus facile ; et sur bien des points, les travaux des savants anglais ont abouti du moins à cela. Mais l'intérêt consiste précisément à voir l'évolution, la déformation de ces genres, leur division historique en espèces distinctes. En résumé, tous les caractères de ces travaux proviennent d'un même fait ; la méthode n'est pas sociologique. En tout cas, des considérations de cet ordre ne sont qu'accidentelles ou accessoires. Or c'est en rattachant, une fois pour toutes, les faits religieux à leur substratum social, qu'on leur donnera leur véritable physionomie, leur place, et qu'on les verra de la façon réellement objective qui convient.

Le souci de l'histoire, la direction de l'étude vers les problèmes de l'évolution religieuse, les tendances vers une vue volontariste et sociologique sont des qualités précieuses à la pensée de M. J. Il est un des savants de l'École anthropologique qui ont le plus réfléchi aux principes de leur science. Il a apporté soit des critiques à des théories admises, soit des conclusions nouvelles. Comme on n'analyse pas un manuel, nous allons nous borner à l'étude des questions les plus importantes où M. J. nous semble avoir innové, savoir : les rapports de la religion et de la magie, le totémisme, la théorie du tabou.

I. - M. Frazer avait abouti à cette conclusion générale, d'une identité foncière de la religion primitive et de la magie dite sympathique, qui subsiste dans le folklore : identité d'origine puisque toutes deux dérivent d'une même conception de la nature, où n'existent ni la notion du naturel, ni celle du surnaturel, où tout se mêle, et où un départ n'est pas fait entre les pouvoirs magiques des hommes et les puissances divines ; identité de nature, puisque la magie et le culte sont des applications du même principe, suivant lequel le semblable engendre le semblable. L'acte du sorcier ou du prêtre est censé, en effet, produire sympathiquement un phénomène similaire, correspondant et attendu. - Contre une telle théorie M. J. s'élève avec la plus grande énergie. Loin d'être la source de la religion, ou de lui être identique, la magie, pense-t-il, en est l'opposé. Elle est différente d'origine. Cette conception de la nature que M. Frazer décrit, où hommes et dieux se confondaient, où le mélange du surnaturel et du naturel fournissait de l'action divine et humaine des notions fantasmagoriques, cette conception, soutient M. J., n'a jamais existé. Au lieu d'avoir pour principe les caprices possibles de la nature, la magie du primitif repose sur la croyance à l'uniformité de ses lois. L'animisme, -suivant lequel tout dans le monde est animé, n'est nullement une vue religieuse ; c'est une théorie scientifique des choses. La magie sympathique n'est

que la science appliquée du sauvage. Si le primitif croit à son efficacité, c'est qu'il a la certitude que des lois naturelles et uniformes existent. La religion a toujours eu une autre origine. Sans parler de ses causes sentimentales et de ce sens religieux qui est au fond même de l'humanité, la religion repose sur la foi en des êtres surnaturels. Leur existence est déduite de la constatation de faits ou de choses surnaturels, c'est-à-dire situés en dehors du pouvoir de l'homme. La nécessité d'entrer en relations amicales avec eux, par un culte ou une religion, dérive de là. Dès l'origine les deux notions semblent avoir existé. Les confusions que, dans l'histoire, les peuples ont souvent faites entre elles, en Chaldée, à Rome, ont constitué de véritables régressions dans l'évolution religieuse. - La différence de nature n'est pas moins radicale. Quand elle a été religieuse, la magie n'a été qu'une parodie de la religion, une imitation funeste. La religion a pour but le bien de la communauté ; il s'agit de concilier ces êtres supérieurs qui peuvent être terribles faute d'accord avec eux. La magie a, au contraire, pour but, le mal de tel ou tel individu, même de parents. Souvent elle est une véritable infidélité à l'égard des dieux du clan ; elle se sert d'autres esprits, emploie un autre culte. Enfin la magie a un caractère éminemment coercitif ; les esprits sont forcés d'agir dans le sens qu'indique le sorcier ou le participant aux actes magiques. Or l'attitude de l'homme envers les dieux n'a pu être primitivement coercitive. Dès l'origine, la religion fut une véritable alliance avec des êtres suprahumains : c'est ce que démontrent les rites d'alliance, de communion qui sont le fond même du totémisme. [...]

III. - La théorie du tabou que M. J. propose est des plus originales. La moralité est, à son origine, étroitement liée à la religion, au totémisme. La source de la morale est, pour ainsi dire, religieuse, ou plutôt, l'institution du tabou, qui n'est spécifiquement ni moral, ni social, ni religieux, qui est tout ensemble, mais est plutôt d'aspect religieux, est la forme réellement primitive sous laquelle les préceptes moraux se sont présentés à l'humanité. Les règles sociales, morales ou religieuses, ont été surtout prohibitives. « Ne fais pas », disent les plus anciennes coutumes et les plus anciennes lois. Ce caractère négatif de la morale élémentaire est précisément celui du tabou : est tabou ce qu'on ne doit pas toucher. Cette idée de devoir, elle-même centrale dans toute morale qui a fonctionné, c'est le système du tabou qui l'a fournie ; il est la forme primitive « de l'impératif catégorique ». Il est à priori, n'étant nullement dicté par l'expérience, mais posé au nom de principes religieux, ou observé inconsciemment. Il est purement formel et sans contenu. Il est même la source de l'obligation morale pure ; et voici comment. Le caractère essentiel du tabou, c'est sa contagiosité. Les faits, sur ce point, sont bien connus. Cette contagiosité est, d'ailleurs, réglée par les principes mêmes de l'association des idées. Une chose tabou en touche une autre, le tabou passe de l'une à l'autre ; un individu touche un cadavre, il devient tabou comme le cadavre lui-même. Telle est l'origine, non seulement d'un grand nombre de faits, mais encore de tout l'aspect de la morale primitive. La crainte des morts, de prononcer leur nom, le serment, les fêtes, etc., ont pour motif le tabou des morts, celui des places et objets saints, celui des jours déterminés, la crainte de leurs effets ; et il y a aussi « des raisons de croire que, dans les sociétés primitives, les seuls criminels sont les

violateurs d'un tabou, et que le crime amène le châtement avec soi, puisque, dans le cas de rupture d'un tabou, le coupable devient tabou lui-même ». La crainte de devenir tabou est le motif pour lequel le primitif s'abstient de tel ou tel acte. - L'évolution du tabou, secondée par une véritable sélection parmi les divers tabous, rejetant les uns, sublimant les autres, a été la véritable cause des différentes règles morales aujourd'hui en vigueur. Le système du tabou fonctionne encore aujourd'hui derrière les actes qui semblent plus éloignés d'une telle origine ; la sainteté, la religiosité rationnelles sont la simple exaltation de ce processus sentimental primitif par lequel l'homme évitait telle ou telle chose tabou.

Cette théorie, M. J. ne la présente que comme une digression, elle est pourtant la partie maîtresse de son livre. Le reste consiste en une série de développements, tous suggestifs ; sur le fétichisme qui s'est développé quand les dieux de la tribu n'ont plus suffi à l'individu, et qu'il lui a fallu des dieux et des rites pour lui ; sur les dieux familiaux et individuels, sur le culte des ancêtres que M. J. dérive aussi des anciens cultes totémiques ; sur le sacerdoce, effet de la concentration de la religion et du culte sur tel individu et dans ses mains ; sur le syncrétisme et le polythéisme, produits, d'une part par la fusion des cultes tribaux dans un culte national, et de l'autre par la réaction de la civilisation matérielle sur la religion qui l'avait causée. L'existence de l'agriculture, due au totémisme, et, par suite, celle des rites et cultes agraires, donnent un sérieux appoint au polythéisme. En outre, le développement économique de l'humanité aboutit à faire de la religion une sorte de commerce et de contrat avec les dieux, tandis que la fable créait une mythologie, explication de l'univers et des rites, totalement opposée à une saine religiosité. Il eût fallu désespérer de l'avenir de la religion si, en même temps qu'agissaient des causes historiques, n'était intervenue au sein du vieux monde (VI^e siècle av. J.-C.), une véritable renaissance religieuse, causée par un réveil des croyances concernant la vie et la mort, la vie future, devenues de plus en plus morales et religieuses. A ce moment, dans l'antiquité grecque, une poussée de mysticisme se produisit : l'idée sémitique du sacrement et de la communion se rapprocha du sentiment qu'il fallait s'assurer dès cette vie le bonheur d'outre-tombe par des actes religieux et une vie morale ; de là les mystères, ceux d'Eleusis en particulier, qui préparèrent l'avènement du monothéisme. - M. J. adjoint à son livre une dissertation philosophique sur l'évolution de la croyance.

On voit sur combien de problèmes s'est exercée la pénétrante réflexion de M. J. Un certain nombre de questions traitées dans ce livre n'avaient pas même été touchées par l'École anthropologique. Toute la dernière partie, sur la vie future, les mystères, est originale. Peut-être même domine-t-elle, dans la pensée de l'auteur, le plan de l'ouvrage. En cela, M. J. est bien dans la tradition anglaise pour laquelle une étude, si générale qu'elle soit, a toujours pour but l'explication d'un ordre spécial de faits. C'est pourtant, à notre avis, la partie la moins suggestive : la conclusion n'a pas une généralité proportionnée à celle des propositions qui servent à l'établir. Il y a là un défaut qu'on retrouverait même dans l'admirable *Golden Bough* de M. Frazer. Au fond, chez M. J., l'intérêt qui est porté à ces études de « religion comparée » est d'une part (comme chez MM. Frazer et Hartland), historique et philologique, et il s'agit d'expliquer

tel ou tel fait de l'histoire, de la poésie ou de l'art grecs ou romains ; et, d'autre part (comme chez M. Lang), religieux, et il s'agit de distinguer soigneusement ce qui est réellement religieux de ce qui ne l'est pas, le mythe de la croyance, la magie du culte intérieur. Des considérations, en quelque sorte extérieures, guident le savant dans le choix du problème, des principes, des définitions.

Le défaut de ce mode de penser est particulièrement apparent dans la discussion que M. J. a instituée sur les origines du totémisme. La question a été posée par des préoccupations extrascientifiques, « dans la conviction que les intérêts de la vérité et de la religion sont fondamentalement identiques » (Préface). Nous ne devons donc pas nous étonner quand nous voyons M. J. supposer une phase pré-totémistique, monothéiste et pure de la religion. Cette hypothèse gratuite, invérifiable, nous semble, jusqu'à nouvel ordre, de nature plutôt métaphysique. Que l'amour soit à la base du totémisme Comme du christianisme, personne ne l'a jamais nié. Mais il y est à l'état d'élément composant, non pas à l'état de principe originel dont le totémisme ne serait qu'une déchéance.

La même vue théologique a conduit M. J. dans sa critique des théories de l'École sur la magie et le surnaturel : l'existence pour le primitif « d'êtres bons, tout-puissants sur la nature, en relations fixes avec une communauté », serait, selon lui, effet de la conception originelle de la divinité. Mais s'ensuit-il que ces êtres aient été nécessairement conçus comme surnaturels ? Sans doute j'admettrai avec M. J. (et j'imagine que M. Lang ni M. Frazer ne feraient ici de difficultés) que les notions de naturel et de surnaturel ne sont pas des concepts religieux, mais des concepts métaphysiques. Elles appartiennent plutôt à l'ordre de la connaissance sociale qu'à l'ordre de la religion. Néanmoins leur coloration est originellement religieuse. L'animisme est un moyen d'explication pour le primitif, mais les esprits sont non seulement des causes, ce sont aussi des formes religieuses des choses, ce sont des êtres auxquels la société, l'individu croient, et doivent s'adresser à l'aide de cultes. Quoi qu'en dise M. J. qui, sur ce point, n'invoque aucun fait nouveau, les dieux ont, à l'origine, fait partie intégrante de ce système, ni naturel, ni surnaturel, qui était le monde étroit et vague du sauvage. Le progrès social seul sépara les dieux de ce qui n'était pas eux, opérant entre eux et la nature une division du travail pareille à celle qui s'opérait dans la société où la religion se différenciait des faits de la vie économique ou juridique. Les dieux sont devenus des êtres surnaturels quand l'idée de nature a pu s'opposer à eux. Mais ceci n'est qu'un phénomène infiniment tardif : le caractère naturaliste de la plupart des religions dites aryennes ne pourrait s'expliquer si, dès l'origine, la divinité et la nature s'étaient exclues.

M. J. distingue de la même façon la magie et le culte, le prêtre et le dieu, et soutient que leur fusion n'est qu'un phénomène secondaire ; la magie a pénétré la religion, le prêtre n'est devenu qu'accidentellement un Dieu. Si, sur ce dernier point, nous croyons qu'en effet la théorie de M. Frazer demande une révision et qu'il faut bien séparer le prêtre-dieu du prêtre possédé du dieu, il est impossible de trouver, en fait, aucun culte pur de tout rite magique, et dont les cultes magiques ne seraient que des

altérations. Est-ce des cultes totémiques que veut parler M. J. ? Mais leur forme communielle embrasse tout un fond de magie sympathique, puisque la communion est essentiellement l'acte mystique par lequel une partie du Dieu est assimilée au tout du clan. Est-ce des cultes prétotémiques ? Mais il est impossible d'en parler. Le caractère magique des quelques cérémonies australiennes connues, celui des cultes polynésiens et des fêtes agricoles des Indiens de l'Amérique du Nord est tellement marqué qu'il semble impossible de prouver qu'il y ait eu des types élémentaires de culte qui n'aient pas eu une forme de rite magique bien dessinée. Les faits sont bien loin de cadrer avec le tableau qu'en trace M. J.

[...] M. J. nous semble avoir bien mieux vu que M. Frazer la nature du tabou : il a senti que c'était l'origine de la moralité même, la forme primitive de l'obligation morale ; il a bien montré que la sanction du tabou était la véritable sanction originaire des prescriptions morales. Quelque imparfaite que soit l'analyse des faits, M. J. a apporté l'indication décisive.

[...] Le nombre des hypothèses, des interprétations discutables, est nécessairement très grand dans un livre de cette étendue. Peut-être un tel ouvrage était-il un peu prématuré ; un manuel d'une science ne vient que lorsque cette science est classique, et la science comparée des religions est bien loin de l'être. Mais la foule d'idées que l'auteur répand est telle que d'ici longtemps, tous, nous lui aurons de réelles obligations.

Fin de l'article.