



---

LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE: UNE THÉORIE TOUJOURS VIVANTE

Author(s): Raymond BOUDON

Source: *L'Année sociologique (1940/1948-)*, 1999, Troisième série, Vol. 49, No. 1, Lire Durkheim aujourd'hui (1999), pp. 149-198

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27889576>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Année sociologique (1940/1948-)*

JSTOR

# LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE : UNE THÉORIE TOUJOURS VIVANTE

Raymond BOUDON

RÉSUMÉ. — Plus que tout autre peut-être, un ouvrage de Durkheim garde une fraîcheur théorique intacte : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse (FE)*. Durkheim y définit une méthodologie efficace pour aborder le sujet difficile de l'explication des croyances collectives et particulièrement des croyances religieuses. Il propose une théorie des croyances religieuses qui, proprement interprétée et amendée, apparaît comme parfaitement acceptable d'un point de vue scientifique. La définition de l'expérience religieuse comme expérience du sacré mérite d'être explicitée plutôt que rejetée : l'idée d'une séparation du sacré et du profane peut être conservée ; si l'hypothèse selon laquelle le sentiment du sacré serait un sentiment de respect pour la société ne peut être acceptée littéralement, elle peut être reformulée en des termes plus satisfaisants. L'efficacité de la théorie durkheimienne apparaît de façon particulièrement convaincante dans les moments de l'ouvrage relevant de la sociologie de la connaissance, notamment dans la théorie des « catégories », et aussi dans la théorie des origines et de la signification de la notion d'âme, ainsi que dans la théorie des origines et de la signification des croyances magiques. Ces analyses s'appuient sur une théorie générale de la connaissance, de caractère continuiste, selon laquelle la science dériverait de la religion, et qui postule que l'art et la métaphysique expriment les mêmes réalités que la religion. L'originalité et la portée de cette théorie pour la sociologie d'aujourd'hui, ainsi que son inscription dans le courant de la sociologie interactionniste qu'illustrent Tocqueville, Simmel ou Weber méritent d'être soulignées.

ABSTRACT. — Durkheim's *Elementary forms of religious life* is a work that remains a powerful source of theoretical inspiration, though some of its assumptions and also some misinterpretations have made it misunderstood. He develops a powerful methodology to analyze collective and notably religious beliefs. He proposes a theory of religious beliefs that, once properly interpreted and corrected, appears as scientifically valid. His definition of religious experience as an experience of the sacred is worth being made explicit rather than rejected. Though the idea that it can be assimilated with a feeling of respect toward society cannot be accepted literally, it can be satisfactorily reformulated. Durkheim's theory appears as particularly convincing when applied to the analysis of categories, to the explanation of the notion of soul and of magical beliefs. His analyses rest upon a unitary theory of knowledge, according to which science would derive from religion, and which sees art as well as metaphysics as expressing the same realities as religion. The theoretical originality of Durkheim's ideas for today's sociology and its relation with the tradition of action sociology, as illustrated by Tocqueville, Simmel or Weber, are worth being stressed.

*L'Année sociologique*, 1999, 49, n° 1, p. 149 à 198

### **Expliquer les croyances collectives : la tâche principale de la sociologie**

*Les Formes élémentaires de la vie religieuse (FE)* (Durkheim, [1912] 1979) est un livre difficile, qui contient des conjectures, des hypothèses, des théories importantes, qui ouvre des pistes inédites et propose aussi des thèses plus contestables qui, par un effet de halo, ont souvent entraîné des jugements sévères sur l'ouvrage considéré dans son ensemble. Mon objectif ici n'est en aucune façon de discuter de la validité de l'information de Durkheim dans les *FE*. Parmi les commentateurs récents, A. Testart (1998) a bien montré que cette information était aussi solide que possible eu égard à l'état des connaissances ethnographiques (relatives notamment à l'Australie) à l'époque de Durkheim, et C. Rivière (1999) dresse ici même l'inventaire des propositions que l'ethnographe d'aujourd'hui ne saurait reprendre à son compte au vu des progrès de sa documentation. Mon objectif est plutôt de mettre en relief l'intérêt théorique du livre, qui me paraît rester intact.

Durkheim déclare dans les *FE* qu'expliquer les croyances collectives constitue la tâche principale de la sociologie : « [...] on peut prendre l'opinion comme objet d'étude et en faire la science ; c'est en cela que consiste principalement la sociologie » (*FE*, p. 626). Si l'on rapproche de cette proposition celle selon laquelle « les croyances [...] sont des états de l'opinion » (*FE*, p. 50), on en tire en effet la thèse que la vocation de la sociologie consiste principalement dans l'étude des croyances collectives. Les *FE* nous sollicitent aujourd'hui d'abord par cette thèse. En second lieu et surtout, les *FE* peuvent être considérées comme une réflexion méthodique sur la question de savoir comment expliquer les croyances collectives de façon scientifiquement acceptable. Mais Durkheim n'accomplit pas cette méditation dans un vide empirique. Il se donne au contraire un objet, à savoir la classe des croyances les plus difficiles à expliquer : les croyances religieuses. Il s'interroge non seulement sur les raisons d'être de ces croyances, mais aussi sur leur contenu : pourquoi, se demande-t-il notamment, la notion d'âme apparaît-elle comme universellement attestée et admise ?

Les quelques pages qui suivent doivent être prises comme étant au mieux des explications de texte de passages cruciaux des *FE*, au pire comme des notes de lecture tentant d'explicitier les raisons pour lesquelles j'estime les *FE* un livre toujours bien vivant scientifique-

ment. Elles ont un caractère personnel, mais, je l'espère, non subjectif. En tout cas, elles échappent au modèle doxographique couramment suivi par les historiens des idées, celui qu'Émile Bréhier a illustré de façon exemplaire dans le cas de la philosophie et qui est souvent adopté par les historiens de la sociologie, qui se préoccupe exclusivement de déterminer ce que tel ou tel auteur a réellement pensé, sans chercher en aucune façon à savoir si ce qu'il a pensé est vrai ou peut être considéré comme faisant significativement avancer la connaissance sur tel ou tel sujet.

Mes remarques porteront sur :

- le holisme supposé de Durkheim dans les *FE* ;
- la théorie durkheimienne des catégories ;
- la théorie durkheimienne des croyances religieuses ;
- la théorie durkheimienne de l'âme et de la magie.

Eu égard à la nature même de mon objectif dans ces notes, je n'ai pas hésité à tenter de faire apparaître les articulations de la théorie développée par Durkheim dans les *FE* en multipliant les citations. Je précise aussi que je m'en suis délibérément tenu aux *FE*, ignorant (à une exception près, que le lecteur relèvera dans la dernière section de ces notes) les autres textes de Durkheim sur les croyances religieuses, car partant de l'hypothèse que les *FE* donnent à la théorie de la religion de Durkheim son expression la plus complète et la plus systématique.

### **La société : une réalité « sui generis »**

Écartons d'abord un point dont on a beaucoup discuté. La thèse principale des *FE* est souvent résumée : les sentiments religieux sont une expression travestie aux yeux du sujet du respect que lui inspire la société. On y a vu une substantification de la société et une volonté de faire de cette société substantifiée l'objet latent du sens du sacré. Sous cette forme, la thèse peut être facilement tournée en dérision. C'est ce que n'a pas manqué de faire R. Aron (1967).

Il est vrai que les expressions de Durkheim prêtent facilement le flanc à la critique et qu'il collectionne les énoncés malheureux, évoquant irrésistiblement le sentiment qu'il substantialise, voire qu'il personnifie la société : « [...] si la société n'obtenait de nous ces concessions [...] » (*FE*, p. 296). « [la société] poursuit des fins [...] elle réclame impérieusement notre concours » (*FE*, p. 295).

« [...] les manières d'agir auxquelles la société est assez fortement attachée pour les imposer à ses membres [...] » (*FE*, p. 297). « Pour pouvoir vivre, elle [la société] n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral » (*FE*, p. 24). « [...] la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre » (*FE*, p. 621)<sup>1</sup>. Mais ces expressions maladroites sont substantiellement corrigées par d'autres textes : « Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps ; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir » (*FE*, p. 22-23).

Ce texte provoque immédiatement une impression inverse des précédents : les représentations collectives sont analysées ici comme le produit de l'activité des individus. Une « multitude d'esprits » a proposé des idées qui ont été sélectionnées, reprises, disséminées par d'autres, se transmettant de génération en génération. Ces représentations collectives sont illustrées par l'exemple des vérités scientifiques. Elles sont le produit d'un processus complexe d'innovation, de sélection et d'implantation. En ce sens, elles sont bien le produit de « la société ». Il en va de même de la langue : elle est le produit de « la société », manière ramassée de dire qu'elle est l'effet d'initiatives débouchant sur des mécanismes de sélection et de diffusion dont on ne peut suivre le détail que de façon très lacunaire. « Nous parlons une langue que nous n'avons pas faite ; nous nous servons d'instruments que nous n'avons pas inventés ; nous invoquons des droits que nous n'avons pas institués ; un trésor de connaissances est transmis à chaque génération qu'elle n'a pas elle-même amassé, etc. C'est à la société que nous devons ces biens variés [...] » (*FE*, p. 303). Ici, on n'a plus du tout le sentiment d'une personnification ou d'une substantification douteuse de « la société ». Le mot désigne plutôt de façon sténographique les processus d'innovation, de sélection, de dissémination, de transmission qui font que s'installent vérités scientifiques, tournures linguistiques, règles juridiques, etc. Ici, l'évocation durkheimienne de « la société » ne suscite plus le doute et la surprise, mais

1. On récolte avec la même facilité des expressions personnifiant la société chez C. Lévi-Strauss. Mais, alors qu'il s'agit, à mon sens, chez Durkheim de maladresses ou, plus encore peut-être, de la manifestation d'une éloquence très « Troisième République », à nos yeux bien démodée, elles sont plutôt chez Lévi-Strauss l'expression de sa métaphysique « structuraliste ».

au contraire le sentiment qu'elle décrit une banalité facilement acceptable.

Durkheim prend d'ailleurs bien soin de souligner à de multiples reprises que, si la société est une réalité *sui generis*, elle n'existe que par les individus : « La société est une réalité *sui generis* ; elle a ses caractères propres » (FE, p. 22). Mais, précise-t-il aussi, « la société n'existe et ne vit que dans et par les individus » (FE, p. 496). « [...] la société [...] ne peut pas plus se passer des individus que ceux-ci de la société » (FE, p. 496).

Quant aux représentations collectives, elles sont « une synthèse *sui generis* des consciences particulières » (FE, p. 605). Il suffit derechef pour comprendre cette expression mystérieuse d'évoquer le cas des vérités scientifiques ou des mots qui composent la langue. Ils sont « une synthèse *sui generis* » dans la mesure où ils résultent d'un effet complexe de création, de sélection, de dissémination et de transmission. Le savant ne peut « se passer de la société » dans la mesure où il ne peut ignorer le savoir qui a été produit avant lui, où il est tributaire des concepts existants, etc. C'est « la société » qui détermine les vérités scientifiques dans la mesure où telle idée nouvelle fait l'objet d'un filtrage social auquel contribuent une « multitude d'esprits ». Mais, à rebours, c'est le savant qui propose telle théorie : la « société » ne peut « se passer des individus ».

On peut donc admettre que « la société » évoque dans l'esprit de Durkheim l'origine de ce qu'on appellerait aujourd'hui des « effets émergents », une expression qui me paraît pouvoir être tenue pour synonyme de « réalité *sui generis* ». Il faut aussi noter que Durkheim refuse énergiquement de dépendre l'individu comme acceptant passivement des vérités que « la société » lui imposerait. Il considère au contraire (un postulat qui, comme on le verra, constitue comme la colonne vertébrale du livre) l'idée selon laquelle l'esprit humain pourrait être facilement sujet à l'illusion comme irréaliste et gratuite, et souligne que les vérités et les catégories que distille « la société » sont soumises à un processus continu de décantation et de critique. Il insiste aussi sur le fait que, loin d'accepter mécaniquement les institutions, l'individu ne s'y reconnaît que si elles font sens pour lui. Cela est vrai s'agissant même des rituels et des cultes (FE, p. 615). J'aurai l'occasion de revenir sur ces points plus loin.

## La théorie des catégories

La théorie des catégories représente l'un des moments forts des *FE*. Elle occupe une place centrale dans les pages d'introduction et de conclusion, au point qu'on peut avoir l'impression que le détour par le totémisme australien avait dans l'esprit de Durkheim pour objectif final cette question essentielle de la sociologie de la connaissance qu'est la théorie des catégories. Cette théorie est d'autant plus importante que, selon Durkheim, « Penser [...] c'est classer » (*FE*, p. 107). On peut sans doute contester que la catégorisation épuise à elle seule l'ensemble des opérations de pensée, comme semble le suggérer cet aphorisme. Mais on ne peut nier l'importance de cette opération<sup>2</sup>.

Le point de départ de Durkheim est kantien, on le sait. Kant a eu raison, avance Durkheim, de déclarer, contre les empiristes, que ni les notions de temps et d'espace, ni celle de causalité ne peuvent être tirées de l'expérience. L'expérience ne nous livre que des « sensations », affirmait Kant. Les notions de temps, d'espace ou de causalité introduisent des relations entre les sensations qui ne peuvent être tirées des sensations elles-mêmes. Mais on n'a pas dit grand-chose lorsqu'on a déclaré que le temps et l'espace sont des « formes *a priori* ». Il s'agit là de simples *flatus vocis*, suggère Durkheim.

Durkheim a l'avantage, par rapport à Kant, tout d'abord d'étendre la liste des catégories kantienne de l'entendement et de la sensibilité, et aussi, de substituer à la liste fermée de Kant une liste ouverte : il s'agit d'expliquer l'origine, non seulement des notions de temps et d'espace, ou de la notion de causalité, mais aussi, des

2. La théorie durkheimienne pose ici une question importante et difficile que je dois me contenter de signaler, celle de l'autonomie et de l'identité de l'opération de « catégorisation ». Durkheim la traite comme autonome et y attache une importance particulière, en raison de l'existence de ces catégories qui apparaissent comme « nécessaires » au sens de Kant (et, à sa suite, de Durkheim), c'est-à-dire qui s'imposent à l'intellect par des voies autres que celles de la démarche déductive. En fait, la catégorisation peut aussi être analysée comme un produit de la théorisation. C'est d'ailleurs ce que suggère Durkheim lui-même, quand il fait des catégories (comme celles de temps, de personnalité, etc.) l'expression de relations « qui existent entre les choses » (*FE*, p. 23). Or, qu'est-ce qu'une théorie, sinon une tentative de description desdites relations ? Lorsque la description en question s'applique à un ensemble d'objets, elle peut servir de principe de classement et donner naissance à une catégorie. Bref, les catégories peuvent être analysées comme des sous-produits des théories. Ce point une fois perçu, le mystère de leur « nécessité » s'estompe. La catégorie de « personnalité » est ainsi le produit d'une théorie psychologique, tout comme la catégorie de « personne » est le produit d'une théorie morale.

notions de genre, de force, d'efficacité, de personnalité, etc. Comme la notion de temps, celle de personnalité implique une liaison entre des « sensations » : ces notions suggèrent que, par-delà les manifestations singulières du comportement de tel individu, on peut distinguer un principe d'unité. On peut le noter par parenthèse, Simmel qui, lui aussi, a longuement médité sur Kant, propose également de substituer à la liste close du philosophe de Königsberg une liste ouverte incluant, à côté des concepts fondamentaux des sciences de la nature et particulièrement de la mécanique, comme ceux de temps et d'espace, des concepts propres aux sciences humaines, comme ceux de personnalité ou de caractère<sup>3</sup>.

Durkheim ne retient de l'analyse de Kant ni l'idée de « sensation », ni l'hypothèse des formes *a priori*, mais il fait sienne une observation fondamentale de Kant, à savoir que certaines catégories s'imposent à nous sans que nous puissions y échapper ; de surcroît, elles s'imposent directement et non pas indirectement par le détour de la preuve, et peuvent par là être dites « nécessaires » (Durkheim prend ici le mot « nécessaire » en un sens fréquent chez Kant) : « On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable » (*FE*, p. 23).

Il n'est pas difficile de comprendre que s'impose à nous une conséquence correctement déduite de principes tenus pour axiomatiquement vrais. Beaucoup plus mystérieux est le sentiment de « nécessité » qui accompagne les « catégories », car, ici, la nécessité ne résulte pas de la force contraignante de la preuve. Or, « cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte ; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires » (*FE*, p. 23). Ainsi, Kant a posé une question essentielle en identifiant des catégories « qui dominent toute notre vie intellectuelle » (*FE*, p. 12), qui sont « comme l'ossature de l'intelligence » (*FE*, p. 13), qui se caractérisent par « leur universalité et leur nécessité » (*FE*, p. 19). Mais il n'a pas expliqué leur origine.

Jusqu'ici, on peut suivre littéralement Durkheim. On ne voit pas, à vrai dire, comment cette critique du criticisme kantien pourrait ne pas être perçue comme acceptable. Pourtant, Durkheim n'est presque jamais pris en compte par les philosophes et le moins

3. Simmel (1984).

qu'on puisse dire c'est que sa critique n'a pas convaincu du caractère en effet purement verbal du « transcendantalisme » kantien. Pourquoi cette absence d'influence ? Il serait insuffisant d'évoquer ici les effets du corporatisme, encore que bien des philosophes tendent à ignorer, aujourd'hui encore, non seulement les objections de Durkheim, mais tout autant celles d'un Simmel (1984) et d'un Scheler (1955) à l'encontre de Kant. L'absence d'influence de la critique durkheimienne résulte sans doute aussi de ce qu'on y a vu une variante de la réponse marxiste (les catégories mentales comme reflet de catégories sociales). Cette lecture était déjà celle de certains des contemporains de Durkheim, puisque celui-ci prend soin de préciser, à la fin des *FE*, que sa théorie n'a rien à voir avec celle du matérialisme historique : « Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique : ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée. En montrant dans la religion une chose essentiellement sociale, nous n'entendons nullement dire qu'elle se borne à traduire, en un autre langage, les formes matérielles de la société et ses nécessités vitales immédiates » (*FE*, p. 605).

La théorie durkheimienne de la religion étant intimement liée à sa théorie de la connaissance (on y insistera plus loin), la remarque précédente s'appliquerait tout aussi bien à cette dernière : il est, en effet, impossible de concevoir les catégories universelles et nécessaires dont il y est question comme de simples traductions, « en un autre langage », des « formes matérielles de la société » et de « ses nécessités vitales immédiates ». On doit noter aussi que, dans une note de la page 619, Durkheim précise qu'il faut distinguer « universel » et « général » : « Cette universalité du concept ne doit pas être confondue avec sa généralité : ce sont choses très différentes. Ce que nous appelons universalité, c'est la propriété qu'a le concept d'être communiqué à une pluralité d'esprits, et même, en principe à tous les esprits ; or cette communicabilité est tout à fait indépendante de son degré d'extension. Un concept qui ne s'applique qu'à un seul objet, dont l'extension, par suite, est minima, peut être universel en ce sens qu'il est le même pour tous les entendements : tel, le concept d'une divinité » (*FE*, p. 619).

Quelle est donc cette théorie, que Durkheim a voulu opposer aussi bien à l'insuffisante théorie kantienne qu'à la théorie « matérialiste » ? Pour la saisir, on peut considérer quelques-unes des « catégories » à propos desquelles Durkheim esquisse un développement de la théorie qu'il a en tête.

*Le temps*

L'analyse de Durkheim sur la catégorie du temps peut être reconstruite de la façon suivante : l'expérience sensible nous révèle l'existence de successions récurrentes : le jour succède à la nuit et la nuit au jour, la fatigue à l'effort, etc. D'autres successions ont un degré de complexité supplémentaire. Ainsi : les plantes sont plus grandes aujourd'hui qu'hier ; à la succession des jours, éventuellement des températures, est liée une variation dans la taille des plantes. On peut envisager des corrélations plus complexes encore, comme celles qui lient les activités de l'agriculture à la taille des plantes, elle-même liée à des variations dans la température, etc., ou celles qui coordonnent les activités : on se lève quand le jour se lève et, quand les plantes sont dans un certain état, on se livre à tel ou tel type d'activités. Les activités courantes sont ainsi fondées sur un nombre indéfini de jugements mettant en jeu des successions. Et comme E'' peut succéder à E' et E' à E selon une séquence indéfinie, on peut désigner cette séquence par une expression symbolique et lui donner le nom de « temps ».

Loin de supposer, ce qui ne veut effectivement pas dire grand-chose, que le temps est une forme *a priori*, Durkheim y voit une catégorie présente de façon latente dans un nombre indéfini d'actions et de décisions. Pour employer le vocabulaire de Max Scheler, la conception durkheimienne du temps est « matériale ». La notion de temps s'appuie sur une expérience factuelle : le jour succède à la nuit, la fatigue à l'effort, etc. Elle résume un ensemble de relations perceptibles et identifiables. Loin d'être injectées dans les choses par l'esprit, les catégories désignent des réalités. Elles ne sont pas formelles, mais « [...] expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses » (FE, p. 23). C'est parce qu'elles expriment des rapports *qui existent* entre les choses que les catégories s'imposent à nous, qu'elles nous apparaissent comme « universelles » (comme s'imposant à tous) et comme nécessaires. La théorie durkheimienne permet de rendre compte de ce fait, d'où Kant avait eu raison de partir. En même temps, elle évite de lui donner une origine purement verbale : « Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme ; mais en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable » (FE, p. 27). Il n'est donc nul besoin de supposer, comme Hume, que les notions de succession et de

temps résultent de mécanismes psychologiques conjecturaux liant des « sensations », ni, comme Kant, qu'elles sont engendrées par de mystérieuses formes *a priori*.

Certes, Durkheim aurait pu aller plus loin dans la critique. En effet, les théories de Hume et de Kant prêtent sans discussion une réalité et une validité à la notion de « sensation ». Or celle-ci est plutôt, comme cela devait être clairement indiqué par un Scheler (1955)<sup>4</sup>, une construction qu'on peut fort bien récuser. Le fait que Kant la traite, à la suite de Hume, comme une évidence, ne suffit évidemment pas à la valider. Mais Durkheim reste trop proche de la problématique de Kant pour formuler cette objection, explicitement du moins ; car il la formule indirectement lorsque, exposant sa propre théorie, il renonce complètement à la notion de sensation, opposant plutôt l'« expérience sensible » immédiate et l'« observation » aux constructions théoriques qui permettent à l'homme d'exprimer ladite expérience (voir texte *FE*, p. 623 ; *infra*, § « La causalité »). Pour lui, les « catégories » décrivent, en d'autres termes, des structures très générales qui « existent entre les choses » et qui nous sont révélées par les besoins de l'action sociale. Comme elles appartiennent au réel, il ne peut y avoir qu'accord sur leur réalité. C'est pourquoi elles s'imposent comme universelles et nécessaires. « [...] elles dominent tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune » (*FE*, p. 23-24).

On mesure ici toute la différence entre Durkheim et ceux qui, comme Whorf (1969) ou Granet (1990), se montrant plus durkheimiens que le maître, voulurent que la catégorie du temps échappe à l'universalité sous prétexte que les conceptions du temps apparaissent comme variables d'une société à l'autre. Durkheim reconnaît cette variabilité, mais ne la voit nullement comme en contradiction avec l'universalité de la catégorie du temps.

En même temps, apparaît ici l'un des thèmes essentiels de Durkheim : le stock des catégories de validité universelle donne une réalité empirique à la raison. En outre, cette universalité fait apparaître la dualité fondamentale de l'individu, à la fois singulier et

4. Et auparavant par Bergson, dans *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896.

unique, et dépositaire des catégories universelles de la raison. Les plus grands des philosophes ont reconnu l'existence de cette dualité, nous dit Durkheim. Kant la reconnaît lorsqu'il fait de la raison impersonnelle le cœur de la personnalité : « Pour lui, la clé de voûte de la personnalité est la volonté. Or, la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison, et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison ; c'est la raison humaine en général » (*FE*, p. 387-388).

Leibniz exprime la même idée dans un autre langage. En effet, ses célèbres « monades » symbolisent, de façon imagée, un monde d'individus dotés d'identité, de « personnalité », mais en même temps participant à un univers commun : « [...] la monade est, avant tout, un être personnel et autonome. Et cependant, pour Leibniz, le contenu de toutes les monades est identique. Toutes, en effet, sont des consciences qui expriment un seul et même objet, le monde ; et comme le monde lui-même n'est qu'un système de représentations, chaque conscience particulière n'est, en somme, qu'un reflet de la conscience universelle » (*FE*, p. 387).

On peut noter, sans y insister, que les analyses de Durkheim sur les catégories sont proches des analyses de Simmel. La catégorie du temps pour Durkheim est une « forme » au sens de Simmel : elle unifie des expériences, en extrayant ce que celles-ci ont de commun entre elles. Avec Simmel et Durkheim, nous sommes peut-être en fin de compte plus proches de Piaget que de Kant, bien que l'un et l'autre partent de Kant.

Je me dispenserai de reproduire la même démonstration à propos de la catégorie jumelle du temps, l'espace. Elle aussi s'analyse dans la perspective durkheimienne comme le dénominateur commun de toutes les notations spatiales dans lesquelles s'inscrit l'action : il n'est pas, en effet, d'action qui n'implique la manipulation d'un système plus ou moins complexe de propositions impliquant des relations de type devant/derrière, à droite/à gauche, etc. En revanche, il peut être utile de s'attarder un peu sur la notion de cause, car elle met en évidence d'autres mérites de la théorie de la connaissance présentée par Durkheim dans les *FE*.

#### *La causalité*

On a beaucoup insisté sur les difficultés soulevées par la notion de cause. Depuis John Stuart Mill au moins, on a reconnu qu'il est impossible d'en donner une définition qui recouvre l'ensemble de ses usages. Dans certains cas, elle est synonyme de « condition

nécessaire » ; dans d'autres, de « condition suffisante » ; dans d'autres, de « condition nécessaire et suffisante », alors que, dans d'autres cas encore, elle n'est ni condition nécessaire, ni condition suffisante. C'est pourquoi, de Hume et Comte à Russell, de grands auteurs ont cherché à en débarrasser le langage. Pourtant, aucun n'y est jamais parvenu. Wittgenstein en a donné la raison : bien des mots indispensables sont indéfinissables. Son analyse de la notion de « jeu » est classique à cet égard. Chacun admet qu'on ne peut se passer de ce concept. Cependant, il est indéfinissable, car il n'existe aucun attribut commun qui caractérise tous les jeux. La notion de jeu a cependant un sens, et un sens immédiatement accessible à tous, car on peut établir un réseau de relations entre les différents jeux pris deux à deux : le jeu A ressemble au jeu B par tels caractères ; B ressemble à C par tels autres caractères. Mais il est possible que A ne ressemble à C par aucun trait commun (quoi de commun par exemple entre la pétanque et les jeux de patience ?). A la suite de Wittgenstein, Needham (1975) a introduit la notion de concept « polythétique », désignant ainsi les concepts liant les éléments d'un ensemble par des relations de ressemblance entre les éléments de l'ensemble pris deux à deux. Mais on peut imaginer des concepts plus « flous » encore, correspondant à des « définitions » plus lâches, comme ceux qu'on peut appeler des « concepts-métaphores » : ils réunissent des éléments  $E = \{e_1, e_2, \dots, e_n\}$  ayant en commun qu'une métaphore M peut leur être appliquée et être perçue comme juste, M évoquant une même image vague, celle par exemple d'un agent responsable d'un état de choses donné, l'agent en question pouvant être conçu comme utile mais non indispensable, comme pouvant être remplacé ou non par un autre agent, etc., comme pouvant jouer un rôle décisif ou non. Le concept de « cause » est de ce type. Durkheim a en tête, semble-t-il, une analyse comme celle que je viens d'esquisser, lorsqu'il tente de rendre compte du caractère indispensable des notions de cause, de force, d'efficacité ou de causalité. Il insiste d'ailleurs à plusieurs reprises dans les *FE* (je reviendrai sur ce point plus loin), sur l'importance des concepts « flous » (au sens que je viens d'évoquer), y compris dans le discours scientifique<sup>5</sup>.

5. Durkheim lui-même a manipulé de tels concepts, « anomie » étant le plus célèbre. Besnard (1987) a bien montré à la fois l'importance et le caractère flou de ce concept. Mais la même démonstration pourrait être faite, conformément à ce qu'avance Durkheim dans les *FE*, de « marché », de « schizophrénie », de « cancer », de « sélection naturelle » et d'innombrables concepts des sciences de l'homme et de la nature.

C'est ainsi, selon Durkheim, que s'explique le caractère indispensable des notions de force ou de cause. Diverses expériences nous les suggèrent : du côté « actif », les contraintes que nous faisons subir à autrui, l'action que nous pouvons avoir sur la matière ; du côté « passif », l'influence qu'autrui exerce sur nous, etc. Surtout, nous avons l'expérience de forces invisibles et impersonnelles qui nous contraignent, comme celles qui nous interdisent tel comportement. La contrainte morale est privilégiée par Durkheim comme source d'inspiration des notions de cause ou de force en raison de son caractère invisible et impersonnel. Les forces dont le physicien postule l'existence sont en effet, elles aussi, anonymes, invisibles, universelles et efficaces. C'est pourquoi Durkheim peut avancer que l'expérience morale est à l'origine de la notion de « force ». Il n'y a pas de raisons de ne pas recevoir cette analyse comme une conjecture plausible, même si, comme cela a été maintes fois noté par les commentateurs, Durkheim admet trop facilement que les notions de cause ou de force résultent de notre expérience sociale plutôt que de notre expérience physique. Sujette à caution est aussi la conjoncture développée dans les *FE* qui voit dans le « mana » ou l'« orenda », ces forces impersonnelles des religions « primitives » (*FE*, p. 284 *sq.*), le prototype de la « raison pratique ». On verra plus loin que des objections identiques peuvent être opposées à sa théorie de la religion. Mais si l'on en fait abstraction, la théorie durkheimienne des catégories est fort instructive.

Durkheim souligne, en effet, un point d'une importance considérable lorsqu'il montre que des catégories essentielles aussi bien à la vie courante qu'à la discussion scientifique sont indéfinissables et floues, bien que, en même temps, elles soient « nécessaires » et « universelles », qu'elles s'imposent à tous et qu'elles soient indispensables à la communication entre les esprits. Il semble qu'il ait parfaitement raison : ni le temps, ni l'espace, ni les notions de cause ou de force, ni la notion d'efficacité ne sont définissables. Pourtant, elles sont indispensables, aussi bien dans la vie courante que dans la discussion scientifique, voire dans l'exposé le plus formalisé des résultats scientifiques. Comment éviter la notion de cause par exemple, en physique, en mécanique, en biologie ou en histoire ? Il s'agit bien d'une notion universelle, « nécessaire » et cependant floue, aussi floue lorsqu'elle est utilisée par le physicien que par l'historien. « Il ne faut pas perdre de vue qu'aujourd'hui encore la très grande généralité des concepts dont nous nous servons ne sont pas méthodiquement constitués ; nous les tenons du

langage, c'est-à-dire de l'expérience commune, sans qu'ils aient été soumis à aucune critique préalable » (FE, p. 624). « [...] Les symboles scientifiques eux-mêmes ne sont jamais qu'approchés [...] » (FE, p. 625). « [...] même parmi les concepts scientifiques, en est-il beaucoup qui soient parfaitement adéquats à leur objet ? Sous ce rapport, il n'y a, entre les uns et les autres [entre les concepts scientifiques et les concepts de la connaissance ordinaire], que des différences de degré » (FE, p. 618). « Il s'en faut que les concepts, même quand ils sont construits suivant toutes les règles de la science, tirent uniquement leur autorité de leur valeur objective [...] » (FE, p. 625). « [...] tout dans la vie sociale, la science elle-même, repose sur l'opinion » (FE, p. 626). Non seulement cette analyse est d'une grande pertinence en elle-même. Il est vrai que les parties les plus formalisées des sciences restent tributaires d'une conceptualisation « spontanée ». Il suffit ici d'évoquer, à titre de contre-épreuve, le cas de la mécanique quantique : elle continue, plus que tout autre sujet, de stimuler la réflexion des philosophes des sciences spécialisés dans le domaine de la physique parce qu'il semble difficile d'associer à cette théorie, dont l'efficacité est pourtant indubitable, une représentation intuitivement acceptable<sup>6</sup> : cet engouement révèle que les théories les plus abstraites donnent l'impression de l'inachèvement tant qu'on ne peut leur associer une représentation intuitive.

Un autre trait important de l'analyse de Durkheim mérite d'être fortement souligné : cette analyse montre que les concepts scientifiques, étant dérivés de l'intuition, et plus particulièrement des notions secrétées par la vie courante, ne sont pas d'une nature différente dans les sciences de l'homme et dans les sciences de la nature. N'en déplaise aux tenants d'une vision dualiste opposant sciences de l'homme et sciences de la nature<sup>7</sup>, les deux types de sciences ont recours à un stock commun de notions et de représentations tirées de la vie courante. Ainsi, les deux types de sciences ont recours à la notion de cause. Les deux secrètent des concepts *sui generis* (« force » ici, « personnalité » là, par exemple), mais leur formation obéit aux mêmes principes : il s'agit dans les deux cas de synthèses intuitives opérées à partir des données de l'observation. Ces synthèses utilisent des catégories universelles, « nécessaires » (au sens que Durkheim

6. D'Espagnat (1994).

7. Et *a fortiori* à ceux qui croient pouvoir se barricader dans les forteresses d'un « raisonnement psychanalytique », d'un « raisonnement sociologique », d'un « raisonnement philosophique », etc., prétendent idiosyncratiques.

donne à ce mot) et, en même temps, floues. Les sciences humaines ne procèdent pas autrement que les sciences de la nature.

Cette dernière remarque nous conduit à un troisième aspect, particulièrement important, de l'analyse durkheimienne, et qui généralise ce qui précède : son hypothèse de la continuité ou de l'unicité de la pensée humaine. La pensée humaine est une, selon Durkheim, d'abord au sens où les Australiens pensent selon les mêmes principes et selon les mêmes règles que les modernes. Elle est une en deuxième lieu, au sens où la connaissance scientifique doit être vue comme obéissant aux mêmes principes que la connaissance ordinaire. Elle est une en troisième lieu, au sens où la pensée religieuse, la pensée philosophique et la pensée scientifique doivent, selon Durkheim, être considérées comme obéissant aux mêmes principes et suivant les mêmes procédures. Il faut donc bien prendre soin de mesurer la spécificité de l'évolutionnisme durkheimien. Il est vrai que Durkheim considère le totémisme comme une forme « primitive » de religion et que, sur ce point, il se montre effectivement évolutionniste. Mais il n'est pas du tout évolutionniste au sens où il accepterait l'hypothèse de Comte et de Lévy-Bruhl<sup>8</sup>, selon laquelle les lois de la pensée seraient soumises à un processus évolutif. Pour les mêmes raisons, il n'aurait pas davantage accepté celle de Needham (1972) et de beaucoup d'anthropologues modernes, selon laquelle les « lois » de la pensée seraient variables suivant le contexte social et culturel.

On a déjà relevé une application particulière de cette hypothèse de continuité, lorsque Durkheim propose de lire dans les intuitions des grands philosophes une préfiguration des résultats de la sociologie : la monadologie de Leibniz, en créant un monde conceptuel où des unités autonomes sont décrites comme en communication les unes avec les autres exprime, dans le langage de la philosophie, une réalité de l'expérience immédiate : chaque individu est une personnalité unique et autonome, mais qui, en même temps, participe à un monde « moral ». La « raison » de Kant identifie, selon Durkheim, la même réalité. Et c'est encore la même réalité que le sociologue saisit lorsqu'il constate, comme le fait Durkheim et, peut-on ajouter, tout autant Max Weber (la « rationalité axiologique » comme distincte de la « rationalité instrumen-

8. Comme me le fait remarquer R. Deliège (correspondance privée), Lévy-Bruhl est en fait peut-être davantage « dichotomique », opposant le « prélogique » (dominé par la loi de participation) au « logique » (dominé par le principe de contradiction) qu'évolutionniste.

tales)»<sup>9</sup>, que l'individu ne peut se percevoir lui-même comme mû et n'est pas non plus en réalité mû seulement par des mobiles utilitaires. « [...] l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social [...]. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle » (*FE*, p. 23). Là où Auguste Comte introduisait une discontinuité radicale entre pensée métaphysique et pensée positive, Durkheim voit une continuité : la métaphysique exprime dans son langage les mêmes réalités que la science positive.

Il faut rappeler aussi que, selon Durkheim, la conceptualisation prend un sens pour l'acteur dans le contexte de son activité sociale. C'est parce qu'on pratique l'élevage ou l'agriculture qu'on se pose la question de savoir pourquoi telle pratique est efficace ou non. La question « pourquoi » naît de ces activités ; la réponse « parce que... » implique, de façon tacite, les notions de « cause », d'« efficacité », etc. ; la question de savoir « ce qu'il faut faire » suppose en elle-même la notion de cause. Durkheim ne dit pas autre chose lorsqu'il avance que les catégories naissent de l'expérience sociale. Quoique les mots qu'il emploie soient différents, son analyse est ici conforme aux principes de la sociologie interactionniste, celle d'un Weber ou d'un Simmel. On notera d'ailleurs que Durkheim, Weber et Simmel esquissent tous une théorie néo-kantienne de la connaissance, qui retient du kantisme l'idée que la connaissance ne peut être engendrée à partir de la seule expérience, mais en rejette l'« apriorisme ».

La vie courante incite en effet l'acteur social à poser des questions et à répondre à ces questions par des constructions qui, tout en s'efforçant de se plier à l'observation, la débordent considérablement : « Celle-ci [la pensée logique] n'est possible qu'à partir du moment où, au-dessus des représentations fugitives qu'il doit à

9. Les lectures actuelles font parfois de Weber un relativiste axiologique, méconnaissant une évidence, à savoir que la notion de « rationalité axiologique » plonge ses racines dans la notion kantienne de « raison pratique ». Ce contresens a été mis sur le marché par des penseurs conservateurs influents (Carl Schmitt et, surtout, Leo Strauss). « Many commentators have contended [...] that Strauss completely misunderstood Max Weber ; but this seems never to have disturbed him or his followers », écrit justement Coser (1984). Cette interprétation a ensuite été ressassée par tous ceux, des néo-aristotéliens aux postmodernistes en passant par les néo-kantiens, qui ont cru y voir de l'eau apportée à leur moulin, voir Boudon (1998a, 1998b, 1998c).

l'expérience sensible, l'homme est arrivé à concevoir tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences. Penser logiquement, en effet, c'est toujours, en quelque mesure, penser de manière impersonnelle ; c'est aussi penser *sub specie aeternitatis*. Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité. Or la vie logique suppose évidemment que l'homme sait, tout au moins confusément, qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles » (*FE*, p. 622-623). Toute la pensée de Platon, continue Durkheim, a consisté à traduire cette intuition qui « préexistait nécessairement à l'état de sentiment obscur » (*FE*, p. 623).

Il faut souligner avec insistance que le néo-kantisme de Durkheim ne saurait être interprété comme un « constructivisme » au sens qu'évoque aujourd'hui cette expression, c'est-à-dire comme une théorie qui affirmerait que, les explications du monde produites par la pensée humaine dépassant nécessairement de beaucoup l'observation et l'expérience, même s'agissant des explications scientifiques, on ne saurait accorder trop d'importance au verdict du réel. Durkheim affirme très explicitement au contraire que la pensée ordinaire se soumet normalement, tout autant que la pensée scientifique, au verdict du réel, et qu'elle le considère comme crucial : « Au fond, ce qui fait la confiance qu'inspirent les concepts scientifiques, c'est qu'ils sont susceptibles d'être méthodiquement contrôlés. Or, une représentation collective est nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre. Elle ne saurait donc être complètement inadéquate à son objet » (*FE*, p. 625). « Le concept qui, primitivement, est tenu pour vrai parce qu'il est collectif tend à ne devenir collectif qu'à condition d'être tenu pour vrai : nous lui demandons ses titres avant de lui accorder notre créance » (*FE*, p. 624).

Finalement, la théorie continuiste de la pensée humaine que développe Durkheim aboutit à une thèse particulièrement hardie, celle de la continuité entre religion et science. Pour Durkheim, comme pour Weber, les croyances religieuses, mais aussi les croyances magiques, doivent être analysées comme rationnelles. « Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie » (*FE*, p. 12).

On ne saurait trop insister sur le fait que le continuisme de Durkheim tranche ici, fort heureusement à mon sens, avec la posi-

tion de ceux que Horton (1993*b*, 108 *sq.*) qualifie de « symbolistes », et qui, développant une vision binaire de l'esprit, opposent deux formes de pensée, la pensée expressive et la pensée instrumentale. La première serait à l'œuvre dans l'art, la magie et la religion ; la seconde dans la science et la technique. Le continuisme de Durkheim a plusieurs avantages : notamment d'éviter la substantification naïve d'une distinction idéal-typique, et aussi d'apparaître comme mieux accordée à l'observation (ainsi, les primitifs rejettent sans ambiguïté la conception expressive de la magie que les symbolistes leur imputent), de rendre compte de la place de la philosophie dans l'histoire de la pensée, ou de saisir la dimension cognitive de l'art<sup>10</sup>. On retrouvera ces points plus loin.

Avant d'analyser plus précisément la théorie durkheimienne de la religion et ensuite de la magie, il est nécessaire de dire un mot de la méthodologie définie par Durkheim à propos de l'explication des croyances collectives : quels principes suivre pour parvenir à une explication scientifiquement acceptable de ces croyances ? Sur ce point, Durkheim est particulièrement clair.

### Expliquer les croyances

Rappelons que, pour Durkheim, expliquer les croyances collectives représente une tâche essentielle de la sociologie. Il suggère même, on l'a vu, que cette tâche se confond avec la sociologie tout court. A quels principes une analyse scientifique des croyances collectives doit-elle obéir ? Tout d'abord, l'observateur doit prendre conscience du fait que, s'il existe des catégories universelles, d'autres ne le sont pas. L'observateur n'a pas les mêmes connaissances que le sujet observé. Il n'utilise pas les mêmes concepts, etc. « [...] chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise » (*FE*, p. 622).

D'un autre côté, il n'est pas possible pour l'observateur de reproduire les états de conscience d'autrui. En effet, les croyances collectives « [...] ne peuvent s'individualiser sans être retouchées, modifiées et, par conséquent, faussées. De là vient que nous avons tant de mal à nous entendre [...] » (*FE*, p. 622).

10. L'intuition de Durkheim paraissant être que l'art saisit le réel sur un mode métaphorique, la métaphore se caractérisant par le fait qu'elle est capable d'exprimer le réel avec justesse sans que son contenu cognitif puisse être toujours facilement retranscrit de façon discursive : voir Black (1962). Il en va de même de la notion d'âme.

Même deux individus appartenant à un contexte social identique auront de la peine à s'entendre, car « [...] nous employons tous les mêmes mots sans leur donner le même sens » (FE, p. 622).

Mais, s'il n'est pas possible de reconstruire littéralement les états de conscience des sujets sociaux, il est possible de discuter scientifiquement des sentiments, des raisons et des motivations qu'on leur attribue. Ainsi, on ne peut imputer à l'Australien un sens du surnaturel ou un sens de la distinction entre le naturel et le surnaturel, car cette distinction n'est apparue que tardivement, avec le développement de la science occidentale : « [...] l'idée de surnaturel, telle que nous l'entendons, date d'hier : elle suppose, en effet, l'idée contraire dont elle est la négation et qui n'a rien de primitif. Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un *ordre naturel des choses*, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la raison [...] Mais cette notion du déterminisme universel est d'origine récente [...] C'est une conquête des sciences positives » (FE, p. 36). Il s'ensuit que, pour le « primitif », il ne peut y avoir de « miracle ». La notion de miracle ne prend sens que par rapport à la distinction naturel / non naturel, « rationnel » / « non rationnel ». Elle n'apparaît que dans le contexte d'une interprétation déterministe du monde. Comme, pour le « primitif », le monde est l'effet de la volonté de dieux souvent conçus comme capricieux, la contingence fait partie de l'ordre du monde. Il existe pour le primitif des faits inhabituels, surprenants, admirables, mais non des faits mystérieux ou miraculeux. « C'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre » (FE, p. 37). Ainsi, en prenant au sérieux le fait que l'environnement cognitif de l'observateur n'est pas celui de l'observé, en relevant d'autre part ses croyances telles qu'il les exprime, on peut éliminer certaines interprétations : le « primitif » n'est certainement pas convaincu de l'existence de forces cachées responsables de l'ordre du monde en raison du prétendu « émerveillement » que susciterait en lui des événements qu'il percevrait comme « miraculeux » ou « mystérieux ».

Durkheim propose un second point de méthode essentiel. Si l'observateur doit se garder de projeter son propre savoir, ses propres concepts dans l'esprit de l'observé, il doit par contre partir de l'hypothèse que le « primitif », comme lui-même, ne se laissera

convaincre que par ce qui fait sens pour lui. Je crois que tel remède est bon parce que j'ai foi en la médecine et que celle-ci me recommande le remède en question, et non sous l'effet d'impulsions irrationnelles. Il en va de même des rituels pratiqués par le « primitif » : « Les rites qu'il emploie pour assurer la fertilité du sol ou la fécondité des espèces animales dont il se nourrit ne sont pas, à ses yeux, plus irrationnels que ne le sont, aux nôtres, les procédés techniques dont nos agronomes se servent pour le même objet. Les puissances qu'il met en jeu par ces divers moyens ne lui paraissent rien avoir de spécialement mystérieux. Ce sont des forces qui, sans doute, diffèrent de celles que le savant moderne conçoit et dont il nous apprend l'usage ; elles ont une autre manière de se comporter et ne se laissent pas discipliner par les mêmes procédés ; mais, pour celui qui y croit, elles ne sont pas plus inintelligibles que ne le sont la pesanteur ou l'électricité pour le physicien d'aujourd'hui » (*FE*, p. 35). « Pour celui qui y croit », « à ses yeux » : il importe pour le sociologue de bien distinguer ses propres impressions des impressions du sujet observé. Un comportement ou une croyance qui apparaissent spontanément à l'observateur comme « irrationnels » peuvent être perçus comme « rationnels » par l'observé. Comment l'observateur peut-il arriver à cette conclusion sur les états d'âme de l'observé ? Réponse de Durkheim : en réalisant une expérience mentale dans laquelle il s'efforce de se mettre à la place de l'observé, tout en prenant bien soin de faire abstraction de son propre savoir et de sa propre conceptualisation du monde (par exemple, en évitant d'attribuer à l'observé une conception déterministe du monde, ou un sens du miracle).

La méthodologie de Durkheim apparaît ici comme indistincte de celle de Weber. Expliquer une croyance, c'est retrouver le sens *pour l'acteur* de sa croyance, c'est supposer cette croyance « rationnelle » ou, en termes plus concrets et plus immédiatement intelligibles, retrouver les « raisons » que l'acteur a d'y croire. Comment retrouver ces raisons, alors que la croyance paraît au contraire à première vue « irrationnelle » ? En faisant abstraction des données cognitives que l'observateur tient de sa propre situation, mais dont il voit clairement qu'il ne peut les imputer à l'observé. Durkheim aurait souscrit à une formule lapidaire de Weber (1971) qui résume cette méthodologie de la décentration. Aux yeux du primitif, déclare Weber, le comportement du faiseur de feu est tout aussi magique que le comportement du faiseur de pluie : « Les étincelles produites en frottant le morceau de bois sont des effets tout aussi "magiques" que la pluie produite par les manipulations du faiseur

de pluie » (p. 429-430). En d'autres termes, là où nous voyons spontanément le comportement du faiseur de feu comme « rationnel » et le comportement du faiseur de pluie comme « irrationnel », l'observé ne peut faire la distinction : en effet, elle résulte dans notre esprit de connaissances en matière de physique dont on ne voit pas comment on peut valablement les imputer à l'observé. Le sens pour l'acteur de ses croyances en est donc la cause, et l'on peut retrouver ce sens en supposant que l'observé, comme l'observateur, est « rationnel », bien que ses connaissances et particulièrement ses théories interprétatives du monde soient différentes.

Cette « rationalité » du croyant est l'un des leitmotiv de Durkheim. C'est pourquoi il rejette par principe toute théorie faisant des croyances religieuses des états « hallucinatoires » : « La théorie animiste [...] Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant d'états hallucinatoires, sans aucun fondement objectif » (*FE*, p. 96-97). On ne peut accepter, pour les mêmes raisons, les théories qui proposent de voir dans le rêve l'origine de la notion d'âme, car il faudrait admettre que l'homme peut être durablement sujet à des illusions.

De façon générale, les explications par les illusions sont considérées par Durkheim comme dépourvues de valeur. Ce sont elles qui sont illusoire. Elles sont dictées à l'observateur par l'inconfort intellectuel qu'il éprouve face à des comportements ou à des croyances qui l'intriguent. Il tente de neutraliser sa surprise en s'en donnant une explication « irrationnelle », dépourvue de fondement. Mais ces explications « irrationnelles » doivent céder devant la critique : « Quand nous entendons un enfant apostropher avec colère un objet qui l'a heurté, nous en concluons qu'il y voit un être conscient comme lui ; mais c'est mal interpréter ses paroles et ses gestes [...] S'il s'en prend à la table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au-dehors » (*FE*, p. 93).

De même, l'observateur peut avoir facilement l'impression que l'enfant qui parle à son polichinelle a l'illusion qu'il est vivant. Pourtant, « [...] il est si peu dupe de sa propre fiction qu'il serait le premier étonné si, tout à coup, elle devenait une réalité et si son pantin le mordait » (*FE*, p. 94).

On constaterait facilement que le nerf des objections que Durkheim formule contre les différentes théories qu'il récuse, celles de Tylor, de Spencer, de Max Müller, etc. réside toujours dans le

même principe : ces théories sont inacceptables, car elles reposent sur des hypothèses faisant des croyances le produit d'illusions ; or, les illusions ne sauraient être durables et par conséquent expliquer des croyances collectives qui se présentent comme dotées d'une certaine constance. Bref, les interprétations par l'illusion sont le plus souvent sociocentriques et, par là, dépourvues de valeur. Au lieu de supposer que l'enfant ou le « primitif » sont mus par des illusions, il faut supposer que, comme l'observateur lui-même, ils sont plutôt mus par des raisons qu'il s'agit de reconstruire, en repérant notamment les différences qui distinguent le contexte cognitif de l'observateur de celui de l'observé.

Comme Weber, Durkheim propose ainsi de considérer que la pensée humaine est une. Le primitif et l'enfant pensent selon les mêmes règles que l'adulte moderne, mais leurs connaissances, leurs interprétations du monde et certaines de leurs « catégories » sont différentes. S'agissant même des aspects les plus ritualisés de la vie sociale, loin de se contenter de les « intérioriser » et de s'y adonner passivement, le sujet ne les accepte que s'il y voit un sens : « [...] les hommes ne peuvent célébrer des cérémonies auxquelles ils ne verraient pas de raison d'être, ni accepter une foi qu'ils ne comprendraient d'aucune manière. Pour la répandre ou simplement pour l'entretenir, il faut la justifier, c'est-à-dire en faire la théorie » (FE, p. 615). Dans un contexte où la science est institutionnalisée, les croyances concernant les sujets sur lesquels celle-ci peut prétendre à une autorité reposent sur des théories de caractère scientifique. Mais les processus de cristallisation des croyances sont les mêmes dans un contexte où la science n'existe pas : les actes ritualisés eux-mêmes s'appuient sur des croyances, lesquelles s'implantent dans l'esprit de l'acteur parce qu'elles lui paraissent « justifiées », c'est-à-dire fondées sur des raisons. Toute l'analyse durkheimienne des croyances et spécialement des croyances religieuses repose finalement sur un principe, à savoir qu'on ne peut croire qu'à ce qu'on perçoit comme justifié et qu'on croit à ce qu'on croit *parce qu'on le voit comme justifié*<sup>11</sup>.

11. Horton (1993b, 1993c) remarque justement que les anthropologues ont eu tort d'ériger l'« intellectualisme » en péché originel, ledit intellectualisme consistant à prendre au sérieux l'idée que les raisons que les « primitifs » donnent de leurs croyances en sont les causes. En ce sens, Lévy-Bruhl fut anti-intellectualiste et Durkheim intellectualiste. Or, tout compte fait, la théorie durkheimienne des croyances collectives est scientifiquement bien supérieure à la théorie lévy-bruhlienne. Par d'autres voies, je confirme ici Horton (1993a) sur ce point. Il faut ajouter que l'érection de l'« intellectualisme » en péché capital ou, pour employer la formulation ironique de Horton en « préjugé sinistre » (*sinister prejudice*) n'est pas le seul fait des anthropologues. Cette attitude paralyse tout autant la philosophie et la sociologie.

### Expliquer les croyances religieuses

Encore une fois, il importe de bien voir que, pour Durkheim, les croyances religieuses s'expliquent de la même façon que les croyances scientifiques ou philosophiques. On ne saurait les analyser comme des illusions, ni bien sûr comme des opinions frappées de subjectivisme. Si l'on prend ce principe au pied de la lettre, il signifie que les croyances religieuses doivent s'analyser comme une adhésion à des théories exprimant une réalité *sui generis*. C'est bien ce que Durkheim propose de faire.

#### *L'essence de la religion*

Pour les raisons que j'ai indiquées en commençant, je ne discuterai en aucune façon de la validité des données ethnographiques mobilisées par Durkheim. En particulier, je laisserai de côté la discussion présentée par Durkheim des différentes définitions possibles de la religion, pour arriver immédiatement à la définition qu'il en propose lui-même : la religion se définit pour lui, à partir de la distinction que font tous les hommes, des Australiens aux modernes, entre le sacré et le profane. C'est la distinction entre ces deux mondes qui, selon Durkheim, identifie la sphère du religieux. L'existence de cette sphère est révélée à l'individu par un sentiment d'une coloration particulière : « Une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme *la majesté* » (FE, p. 87). Ainsi, le religieux est le corrélat objectif d'un sentiment que le sujet identifie comme « très particulier ».

On retrouve ici une analyse également proposée par Simmel<sup>12</sup>. Le religieux est aussi pour lui le corrélat d'un sentiment de coloration particulière. C'est pourquoi toute théorie positive des croyances religieuses doit partir de ce sentiment de religiosité. Ce sentiment particulier peut, selon Simmel, correspondre à divers corrélats. Il peut être associé dans l'esprit de l'individu à l'idée de la divinité ; mais tel syndicaliste, déclare encore Simmel, peut, tout aussi bien, éprouver un sentiment de respect religieux pour son

12. La sociologie allemande a-t-elle exercé une influence sur la pensée de Durkheim en matière de religion ? Firsching (1995) va jusqu'à se demander si elle est justifiable du label *made in Germany*. Durkheim paraît en tout cas plus proche de la sociologie « compréhensive » au sens de Weber dans les FE que dans ses ouvrages antérieurs.

syndicat. Durkheim suggère également que le sentiment religieux peut s'attacher à ces « objets » divers. Ce sentiment peut être suscité chez l'individu par l'idée de la divinité ou par celle de forces surnaturelles, mais aussi par des symboles de la société, comme le drapeau ; le respect particulier qui entoure les détenteurs du pouvoir politique, le fait que, quelle que soit leur valeur personnelle, ces derniers suscitent, de par leur fonction même, ce respect d'une coloration particulière, témoigne de son caractère religieux : « [...] la simple déférence qu'inspirent les hommes investis de hautes fonctions sociales n'est pas d'une autre nature que le respect religieux. Elle se traduit par les mêmes mouvements : on se tient à distance d'un haut personnage ; on ne l'aborde qu'avec précautions ; pour s'entretenir avec lui on emploie un autre langage et d'autres gestes que ceux qui servent avec le commun des mortels. Le sentiment que l'on éprouve dans ces circonstances est si proche parent du sentiment religieux que bien des peuples les ont confondus. Pour expliquer la considération dont jouissent les principes, les nobles, les chefs politiques, on leur a attribué un caractère sacré » (*FE*, p. 304-305). Comme pour Simmel, le sentiment de religiosité peut donc bien, pour Durkheim, s'appliquer à des objets variés. Mais ici une différence importante apparaît entre les deux auteurs et, quant à moi, c'est plutôt aux côtés de Simmel que je me rangerais.

Pour Durkheim, si le sentiment de religiosité s'applique à des « objets » divers, et variables d'une société à l'autre, ces objets ont un trait commun : ils sont des symboles de la société. Ce symbolisme peut être immédiatement lisible, comme dans le cas du drapeau, ou du notable politique, qui représente effectivement « la société » en tant que telle. Il peut être beaucoup plus indirect et très confusément perçu par l'acteur social, comme lorsqu'il s'agit d'objets auxquels le croyant confère un statut divin. Mais, selon Durkheim, c'est, *dans tous les cas*, « la société » qui constitue le référent du symbolisme, que cette référence soit immédiatement visible ou non. Le caractère difficilement acceptable de ce moment de la théorie de Durkheim (même si l'on accepte une lecture non substantialiste de la notion de « société ») a été si souvent souligné qu'il est inutile d'y insister. On accepte fort bien son analyse s'agissant de symboles normalement perçus par le sujet social comme se référant à la société (le drapeau). On a beaucoup plus de mal à l'admettre s'agissant de symboles non perçus par le croyant comme se rapportant à la société. Contrairement aux principes auxquels Durkheim se recommande par ailleurs,

et que j'ai tenté de mettre en évidence dans la section précédente, il suppose ici l'existence d'une illusion persistante.

On connaît la démarche qui conduit Durkheim à cette conclusion : le sentiment religieux est un sentiment *sui generis*. Il l'est parce qu'il témoigne de la perception du « sacré ». Le « sacré » est un caractère spécifique à un objet : la société. Durkheim paraît supposer ici, arbitrairement, que la spécificité du sentiment s'explique par celle de l'objet auquel il s'adresse. Comme je l'ai dit, il est facile d'accepter l'idée que le sentiment du sacré revêt un caractère *sui generis*. Simmel ou Weber soutiennent aussi cette idée : le sentiment religieux est irréductible à tout autre type de sentiments. On peut aussi admettre la réalité de la distinction entre le sacré et le profane. On peut encore souscrire à l'idée essentielle avancée par Durkheim que la distinction entre le sacré et le profane est plus radicale que la distinction entre le bien et le mal : « [...] cette hétérogénéité [entre le sacré et le profane] [...] est très particulière : elle est absolue (c'est Durkheim qui souligne). Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre. L'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien à côté de celle-là : car le bien et le mal sont deux espèces contraires d'un même genre, à savoir le moral, comme la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie, tandis que le sacré et le profane ont toujours été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun » (FE, p. 53).

Dramatisation ? En aucune façon. Il est vrai que le sacré et le profane, à la différence du bien et du mal ne sont pas des contraires d'un même genre, mais désignent deux mondes conçus comme séparés. On admettra encore que le monde du sacré n'est pas illusoire. Que le sentiment du sacré ne dérive pas d'une « hallucination », pour employer un autre terme cher à Durkheim, est une conjecture dérivant de l'application d'une proposition générale dont on a vu le bien-fondé. Mais pourquoi faut-il que ce soit « la société » qui s'avance masquée comme le seul et unique corrélat du sentiment religieux ?

La conjecture que paraît suggérer Simmel, celle en tout cas que je défendrais, c'est que le corrélat du sentiment du sacré, n'est pas autre chose que ce que nous appelons communément aujourd'hui « les valeurs ». Le monde des valeurs est distinct de celui de l'être et étranger à lui. L'être et le devoir-être (plus exactement l'être et le valoir,

puisque les jugements de valeur débordent de beaucoup les jugements d'obligation) représentent deux sphères séparées, effectivement beaucoup plus radicalement distinctes l'une de l'autre que le bien et le mal, puisqu'elles n'entretiennent entre elles aucune relation, fût-ce d'opposition, mais sont hétérogènes l'une à l'autre. Les valeurs suscitent bien des sentiments *sui generis*. Mais pourquoi faut-il qu'elles traduisent uniquement un sentiment de respect de « la société » ? Simmel se dispense de cette réduction lorsqu'il observe que le syndicaliste peut éprouver un sentiment de respect religieux à l'égard de son syndicat. Le révolutionnaire qui éprouve un sentiment de répulsion à l'égard de la société dans laquelle il vit peut, lui aussi, adhérer fanatiquement à certaines valeurs. Ce qui éveillera en lui le sens du « sacré », ce n'est pas « la société », mais une société idéale. On objectera que c'est là une autre façon d'adorer la société. Mais l'individu peut aussi avoir un respect religieux pour la profession dans laquelle il est engagé, et, de façon générale, pour toutes sortes d'« objets » : pour la peinture, pour la chanson, pour l'alpinisme, etc. Dans ces derniers exemples, le référent du sentiment religieux n'est pas « la société », sinon dans un sens très incertain et quasiment évanescents. Il est ainsi plus facile de suivre Simmel et d'admettre que, à la distinction sacré/profane, est associé le corrélat valeurs/faits que de supposer, avec Durkheim, que le sens du sacré est suscité chez l'individu par « la société ». On se dispense ainsi, conformément aux prescriptions de Durkheim lui-même, d'introduire l'hypothèse généralement qualifiée, sous l'influence de la tradition marxiste, d'hypothèse de la « fausse conscience » ou, comme Durkheim dit plutôt lui-même, de l'« hallucination » ou de l'« illusion ».

Pourquoi Durkheim n'a-t-il pas envisagé cette solution ? Cela est d'autant plus surprenant qu'elle aurait levé l'objection la plus sérieuse que Durkheim oppose à la philosophie pratique de Kant. Kant est, on l'a vu, l'une des sources principales d'inspiration de Durkheim. Il le mentionne à diverses reprises. Il présente les *FE* comme développant une solution à des problèmes correctement perçus par Kant, mais non résolus par lui de manière satisfaisante. Il le félicite d'avoir saisi une réalité essentielle en parlant, non seulement de « raison pure », mais aussi de « raison pratique » : « Ainsi, bien loin qu'il y ait entre la science d'une part, la morale et la religion de l'autre, l'espèce d'antinomie qu'on a si souvent admise, ces différents modes de l'activité humaine dérivent, en réalité, d'une seule et même source. C'est ce qu'avait bien compris Kant, et c'est

pourquoi il a fait de la raison spéculative et de la raison pratique deux aspects différents de la même faculté » (*FE*, p. 635). Kant a donc bien vu la dualité de tout homme : à la fois personnalité singulière et élément d'une communauté morale, vivant à la fois dans un monde profane et dans un monde sacré. C'est pourquoi Kant introduit la notion de « raison » pratique. Mais Durkheim reprochait par ailleurs, fort justement, à Kant de réduire le monde du sacré à celui du devoir. Or le devoir moral n'est qu'une des dimensions du « sacré » : la morale, la distinction du bien et du mal, ne sont qu'un des aspects de l'univers des valeurs. Le bien lui-même ne se réduit pas au juste. Durkheim ne se satisfait pas plus de cet aspect de la philosophie pratique de Kant que de l'apriorisme kantien. Or la mise en relation des notions de « sacré » et de « valeur » a précisément pour intérêt de lever l'objection fondamentale qu'il adresse à la *Critique de la raison pratique*.

Mais il faut voir que le concept de « valeur » n'est pas, de loin, aussi familier à l'époque de Durkheim qu'à la nôtre. La notion webérienne de *Wertrationalität* ne s'est nullement imposée et reste mal comprise, de nos jours encore. Le *Littré* donne une liste très étendue des acceptions du mot « valeur » (« force », « courage à la guerre » ; il décline les sens du mot en économie, en mathématique, en musique, en peinture ; « attacher de la valeur à quelque chose : en faire grand cas » ; « pièces de nulle valeur ; se dit, en un sens analogue des personnes », etc.), mais aucun de ces sens ne correspond au sens normalement évoqué lorsqu'on parle aujourd'hui des « valeurs ». La raison en est que la notion de valeur ne rentre dans l'usage courant qu'avec la diffusion de la pensée de Nietzsche. Or il est peu plausible que Durkheim ait éprouvé beaucoup de sympathie pour la théorie réductionniste des valeurs que propose Nietzsche. Elle tourne en effet complètement le dos à la théorie de Durkheim, pour laquelle l'expérience du sacré (c'est-à-dire l'expérience des valeurs, si l'on accepte le rapprochement que je propose) est une expérience *sui generis*, une expérience qui est de surcroît, selon Durkheim, celle d'une authentique réalité, et qui ne saurait par conséquent être réduite à une illusion. Là où Nietzsche reste proche de la théorie de la religion développée par les philosophes des Lumières, Durkheim, à l'instar d'un W. James (1961)<sup>13</sup>, d'un

13. Voir sur la théorie religieuse de W. James, Levinson (1981). En faisant de l'expérience religieuse le point de départ d'une analyse scientifique du phénomène religieux, Durkheim suit James et Simmel. Mauss donne une longue recension, du *Varieties of*

G. Simmel (1989) ou d'un Max Weber (1988), fait de l'expérience religieuse une expérience authentique, je veux dire l'expérience d'une réalité non illusoire. Il s'agit ensuite, bien sûr, pour le sociologue d'analyser cette expérience religieuse selon les principes généraux du positivisme et non de se satisfaire des explications au premier degré de l'*homo religiosus* ; mais il ne saurait souscrire à une théorie la réduisant à une illusion.

Une autre raison explique peut-être que Durkheim n'ait pas rapproché les notions du « sacré » et des « valeurs », à savoir qu'il insiste sur le fait que, selon lui, il n'y a pas de religion sans Église. La proposition n'est clairement pas dépourvue de fondement. Mais elle introduit une certaine incohérence dans les propos de Durkheim : si on la prend au pied de la lettre, le respect pour l'homme politique ne peut plus, sauf métaphoriquement, être qualifié de religieux. On notera par ailleurs que, dans les considérations finales de ses *FE*, Durkheim affirme explicitement que certains des idéaux qui se développent dans les sociétés contemporaines doivent être considérés comme de caractère religieux. Mais il ne prétend pas qu'ils soient appelés à s'incarner dans une Église. A aucun moment, il ne suggère que le développement de l'individualisme, caractéristique de la modernité, doive donner naissance à une Église.

Durkheim avance aussi que la signification des sentiments religieux apparaît avec une netteté particulière dans les situations d'« effervescence » sociale. Mais sa théorie de l'effervescence joue surtout, à mon sens, le rôle d'un chaînon logique visant à consolider l'idée selon laquelle le sens du sacré s'adresserait à *la société*. L'effervescence sociale offrirait au sujet social une expérience privilégiée, en ce sens qu'elle lui révélerait directement que le groupe social est bien l'objet du sentiment de respect qu'il éprouve devant le sacré. Mais c'est ignorer, d'une part, les expériences religieuses solitaires vécues en dehors de toute situation d'« effervescence », celles auxquelles s'attachent un Simmel et surtout un W. James. C'est méconnaître, d'autre part, que des sentiments religieux peuvent être évoqués par toutes sortes d'« objets ».

On peut reconnaître l'importance de la théorie de Durkheim, sans l'accepter dans son intégralité. Si on la dépouille de ses propositions faibles (c'est la société qui est l'objet du sentiment du sacré ; il

*religious experiences* de James dans la livraison de 1904 de *L'Année sociologique*. Bien que très critique, et reprochant notamment à James de s'en être tenu aux expériences religieuses individuelles, elle révèle l'importance accordée à James par le cercle durkheimien.

n'y a pas de religion sans Église ; les situations d'effervescence sociale sont celles où le sens de l'expérience religieuse se révèle de manière directe), si l'on conserve ses propositions fortes (les sentiments religieux sont des sentiments *sui generis* ; ils sont faits de respect plutôt que de crainte ; ils ne sont pas « hallucinatoires » ; le monde du sacré et le monde du profane sont plus radicalement séparés que le monde du bien et du mal ; les sentiments religieux saisissent une réalité), et si l'on précise que le monde du sacré coïncide avec le monde des valeurs, on obtient une théorie à la fois puissante et scientifiquement acceptable.

Le fait que Durkheim fasse de « la société » le corrélat exclusif du sentiment religieux limite par ailleurs la fécondité de sa théorie du point de vue dynamique. Une fois que l'on a expliqué les sentiments religieux à partir de la distinction entre le monde des valeurs et le monde des faits, et compris que certaines valeurs étaient universelles, encore faut-il rendre compte de la variabilité d'autres valeurs dans l'espace et dans le temps. Ici, les pistes sont plutôt à rechercher du côté d'autres œuvres de Durkheim, comme *La division du travail social* et *Le Suicide*, qui montrent notamment qu'un paramètre social particulier, le degré de division du travail, a facilité l'apparition de valeurs individualistes.

De façon plus générale, Durkheim soulève dans ses *FE* un problème crucial qu'il ne résout pas vraiment. D'un côté, il insiste sur la discontinuité sacré/profane. De l'autre, il insiste sur la continuité de la pensée humaine. Comment concilier ces deux thèses ? Durkheim félicite Kant, on l'a souligné, pour avoir vu qu'il existe une raison pratique à côté de la raison spéculative et pour avoir employé le mot « raison » dans les deux cas. Il souligne d'autre part que le sujet social n'adhère qu'à ce qui fait sens pour lui, qu'à ce qui lui paraît justifié. Un lien entre ces points peut donc être créé à partir du moment où l'on conçoit les valeurs comme rationnelles<sup>14</sup>. C'est, par exemple, parce que nous avons des raisons fortes de penser que la démocratie est un bon régime politique que nous la considérons comme « sacrée ». Cette intuition n'est pas absente des *FE*. Mais elle reste latente.

La théorie de Durkheim contient encore d'autres acquis qui méritent d'être soulignés, et qui me paraissent essentiels pour la sociologie des religions et plus généralement pour l'analyse sociologique des croyances collectives. L'un de ces acquis est l'hypothèse,

14. Boudon (1995).

déjà évoquée, selon laquelle les doctrines religieuses préfigureraient les théories scientifiques. Elles sont en effet, elles aussi, des interprétations du monde : « Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin » (*FE*, p. 12). « [...] les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il y a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier [...] les dieux servent [...] à rendre compte [...] de la marche habituelle de l'univers, du mouvement des astres, du rythme des saisons, de la poussée naturelle de la végétation, de la perpétuité des espèces, etc. » (*FE*, p. 39).

On a déjà rencontré ces hypothèses : contre ceux qui pensent que les religions servent à rendre compte de l'extraordinaire et du miraculeux, Durkheim avance justement qu'elles servent plutôt à expliquer les régularités et, en ce sens, représentent une première forme de la science. Les religions sont des théories du monde, auxquelles les croyants adhèrent tant qu'ils ne sont pas convaincus qu'elles doivent être remplacées par des théories plus acceptables. C'est pourquoi, sans y insister, Durkheim note que les religions sont susceptibles de progrès : elles peuvent être plus ou moins riches d'idées et de sentiments, donner lieu à des systématisations plus ou moins poussées. Surtout, les religions doivent être vues, non comme en opposition avec la science, mais comme des systèmes d'interprétation qui préfigurent la science et dont celle-ci s'inspire<sup>15</sup>.

En tout cas, les religions, même si elles associent des rites et des cultes à des croyances, sont d'abord et avant tout des systèmes de croyances. Plus : les religions sont d'abord des interprétations du monde : « [...] du moment où l'homme eut le sentiment qu'il existe des connexions internes entre les choses, la science et la philosophie devenaient possibles. La religion leur a frayé la voie » (*FE*, p. 340). « Les explications de la science contemporaine sont plus assurées d'être objectives, parce qu'elles sont plus méthodiques, parce qu'elles reposent sur des observations plus sévèrement contrôlées, mais elles ne diffèrent pas en nature de celles qui satisfont la pensée primitive » (*FE*, p. 340-341). « Ces réalités [la nature, l'homme, la société], la religion s'efforce de les traduire en un langage intelligible qui ne diffère pas en nature de celui que la science emploie » (*FE*, p. 612-613). Ce sont les croyances issues des interprétations du

15. Horton (1993a) a fort heureusement insisté sur le thème de la continuité entre religion et science chez Durkheim.

monde proposées par la religion qui permettent alors de définir les rites et les cultes et qui soudent les Églises : « [...] on ne peut définir le rite qu'après avoir défini la croyance » (*FE*, p. 50). Bien entendu, l'évolution des sociétés, l'apparition, puis l'institutionnalisation de la science ont fait qu'ensuite, l'interprétation du monde est devenue surtout le fait de la science : « Des deux fonctions que remplissait primitivement la religion, il en existe une, mais une seule, qui tend de plus en plus à lui échapper : c'est la fonction spéculative [qui est passée à la science] » (*FE*, p. 614). Mais, semble indiquer Durkheim, la fonction spéculative de la religion ayant disparu, sinon sur tous les sujets, du moins sur beaucoup, on a du mal, toujours par l'effet d'une tendance générale au sociocentrisme, à ne pas percevoir que les religions sont d'abord des interprétations du monde qui pouvaient passer pour acceptables aux yeux du croyant, dans le contexte cognitif qui était le sien, et à méconnaître la continuité entre la religion et la science.

On verra aussi plus loin, lorsqu'on discutera de la magie, que le croyant, comme le savant, est attentif aux contradictions qu'il est amené à observer entre ses théories interprétatives du monde et les états du monde. Selon Durkheim, l'homme religieux est tout aussi poppérien, pourrait-on dire, que l'homme de science. Mais Durkheim ne se contente pas d'essayer de rendre compte des sentiments religieux. Il veut aussi rendre compte de catégories fondamentales de la pensée religieuse, comme la notion d'âme. Ici, son analyse est particulièrement brillante et instructive. Elle l'est aussi s'agissant des croyances magiques. C'est pourquoi je consacrerai à ces deux points les deux dernières sections de ces notes.

### **La théorie de l'origine et de la signification de la notion d'âme**

Je ne discuterai pas les critiques que Durkheim présente des théories de l'âme qu'il rejette, sauf pour souligner que, conformément à ses principes de méthode, il les repousse parce qu'elles font de l'âme une « hallucination », une illusion, ou une théorisation dont on ne comprend pas pourquoi le croyant y croirait. Pourquoi par exemple le croyant devrait-il imaginer que l'âme est un double du sujet dont le rêve lui suggérerait l'existence ? « L'idée d'âme aurait été suggérée à l'homme par le spectacle, mal compris, de la double vie qu'il mène normalement à l'état de veille, d'une part,

pendant le sommeil, de l'autre » (*FE*, p. 70). On ne peut, selon Durkheim, accepter cette manière de voir pour plusieurs raisons. D'abord pour la raison générale qui vient d'être indiquée, à savoir que l'on ne peut accepter l'idée que l'esprit humain soit sujet à des illusions durables, mais aussi pour des raisons plus spécifiques, comme celle de la faible cohérence de l'analogie postulée par la théorie en question. Ainsi, l'âme est bien un double du sujet, mais, à la différence du rêveur, elle ne peut pas remonter le temps : elle est toujours conçue comme strictement contemporaine du sujet. L'âme ne peut pas non plus être assimilée à un esprit, car les esprits sont désincarnés, tandis que l'âme est toujours conçue comme incarnée dans un sujet individuel.

Le postulat général qui soutient toutes les *FE* transparait de nouveau dans cette analyse. En même temps, il se précise : l'esprit humain non seulement ne saurait être durablement sujet à l'illusion et à l'« hallucination », mais il ne peut même accepter des analogies douteuses. Plus précisément, même si mauvaises métaphores et analogies bancales peuvent être acceptées par certains individus, elles ne sauraient être durablement sélectionnées. C'est ce postulat qui permet à Durkheim de conclure que, comme le rapprochement entre la notion d'âme, telle qu'elle est conçue dans toutes les religions, et le rêve est douteux, ce dernier ne saurait être à l'origine de la notion : l'analogie nous apparaissant comme déplacée, elle l'est tout autant pour le « primitif », et ne saurait donc être socialement sélectionnée. Partant, elle ne saurait être considérée par le sociologue comme étant à l'origine de la notion d'âme.

La liaison du sujet et de son âme est d'ailleurs complexe : « [...] si réelle que soit cette dualité, elle n'a rien d'absolu. Ce serait se méprendre que de se représenter le corps comme une sorte d'habitat dans lequel l'âme réside, mais avec lequel elle n'a que des rapports extérieurs. Tout au contraire, elle lui est unie par les liens les plus étroits ; elle n'en est même que malaisément et imparfaitement séparable [...] toute blessure du corps se propage jusqu'à l'âme » (*FE*, p. 347). Bref, il s'agit d'abord, si l'on veut obtenir une explication scientifiquement acceptable de la notion d'âme, de relever les caractéristiques communes de la notion par-delà ses variations. Car il est clair que la théorie de l'âme est indéfiniment déclinée selon les civilisations. Ces caractères communs sont les suivants : l'âme est incarnée dans un individu ; elle est un double de l'individu ; elle est immatérielle ; elle est contemporaine de l'individu, tant du moins que celui-ci vit ; elle est immortelle, soit

qu'elle survive à l'individu, soit qu'elle se réincarne d'un individu à l'autre. Bien entendu, il faut aussi expliquer le fait que la notion d'âme apparaisse, sous des formes variables, dans toutes les religions : « De même qu'il n'y a pas de société connue sans religion, il n'en existe pas, si grossièrement organisée soit-elle, où l'on ne trouve tout un système de représentations collectives qui se rapportent à l'âme, à son origine, à sa destinée » (*FE*, p. 343).

On connaît la solution que Durkheim propose de cette énigme. Étant donné les caractères généralement associés à la notion d'âme, de quoi l'âme est-elle le symbole ? Réponse : l'âme symbolise la dualité de l'individu : d'une part être singulier, personnalité, individualité obéissant à des motivations égoïstes, d'autre part membre d'une communauté morale invité à réfréner ses passions, à poursuivre des valeurs et des objectifs que les autres approuveraient, même s'ils sont contraires à ses intérêts. C'est parce que l'âme exprime la dualité de l'individu qu'elle est liée de façon complexe au corps de l'individu. Durkheim n'évoque pas ici la glande pinéale de Descartes, bien que le fait que la philosophie ait pu s'interroger sur le siège corporel de l'âme apporte une confirmation éclatante à sa théorie de la signification de la notion d'âme. Mais il rappelle que l'effort pour localiser l'âme dans le corps est une constante : « Certaines régions, certains produits de l'organisme passent pour avoir avec elle une affinité toute spéciale : c'est le cœur, le souffle, le placenta, le sang, l'ombre, le foie, la graisse du foie, les rognons, etc. Ces divers substrats matériels ne sont pas, pour l'âme, de simples habitats ; ils sont l'âme elle-même vue du dehors. Quand le sang s'écoule, l'âme s'échappe avec lui. L'âme n'est pas dans le souffle ; elle est le souffle » (*FE*, p. 347-348).

La théorie de Durkheim permet aussi de comprendre les « traits distinctifs » (*FE*, p. 356) de la notion d'âme, comme le fait que l'âme soit toujours conçue comme immortelle, qu'elle soit toujours décrite comme incarnée, qu'elle entretienne des rapports complexes avec le corps ou qu'elle soit conçue à la fois comme l'être même de l'individu dans ce qu'il a de plus profond, et en même temps comme extérieure à lui : « Aujourd'hui comme autrefois, l'âme est, d'une part, ce qu'il y a de meilleur et de plus profond en nous-mêmes, la partie éminente de notre être ; et pourtant, c'est aussi un hôte de passage qui nous est venu du dehors, qui vit en nous une existence distincte de celle du corps, et qui doit reprendre un jour sa complète indépendance » (*FE*, p. 356). L'idée d'âme doit s'analyser en définitive, selon Durkheim, comme la traduction sym-

bolique d'une réalité, à savoir la conscience morale de l'individu : « [...] la conscience morale dont, d'ailleurs, le commun des hommes ne s'est jamais fait une représentation un peu distincte qu'à l'aide de symbole religieux » (*FE*, p. 302).

On peut noter incidemment que Tocqueville (1986)<sup>16</sup> a, dans la deuxième *Démocratie en Amérique*, sommairement esquissé une théorie des croyances en la notion d'âme très proche de celle de Durkheim<sup>17</sup>. Selon lui, l'immortalité de l'âme et la métempsycose sont deux variantes d'une même symbolique : les deux mythes expriment une même réalité, à savoir que l'homme est invité, de par sa nature sociale et de par son indétermination naturelle, à se donner des objectifs transcendant ses besoins en tant qu'être biologique. Benjamin Constant (1971 [1824-1831]) avait, de son côté, esquissé des idées analogues : les mythes religieux, avance-t-il, doivent être analysés comme des expressions symboliques de réalités non illusoire. C'est parce qu'ils expriment des données réelles, que l'on retrouve dans ces mythes des traits communs d'une religion à l'autre, par-delà leurs variantes. Ces idées, que Benjamin Constant n'était pas le seul à défendre dans les milieux protestants libéraux auxquels Tocqueville était lui-même lié, ont peut-être inspiré l'auteur de la deuxième *Démocratie en Amérique*.

L'ascétisme, les pratiques de jeûne, s'expliquent, selon Durkheim, de la même façon que la notion d'âme : il s'agit pour l'individu de témoigner de sa capacité d'échapper à ses besoins biologiques et de transcender ses motivations égoïstes. De façon générale, souscrire à des interdits, c'est pour l'individu reconnaître la dualité de son être<sup>18</sup> : « A la lumière de ces faits, on peut comprendre ce que c'est que l'ascétisme, quelle place il occupe dans la vie religieuse, et d'où viennent les vertus qui lui ont été très généralement attribuées. Il n'y a pas, en effet, d'interdit dont l'observance n'ait, à quelque degré un caractère ascétique. S'abstenir d'une chose qui peut être utile ou d'une forme d'activité qui, puisqu'elle est usuelle, doit correspondre à quelque besoin humain, c'est, de toute nécessité, s'imposer des gênes, des renoncements. Pour qu'il y ait ascétisme proprement dit, il suffit donc que ces pratiques se développent de manière à devenir la base d'un véritable régime de vie

16. Tocqueville (1986), p. 527.

17. Sur les croyances relatives à la réincarnation en Australie selon Durkheim : *FE*, p. 367 sq.

18. La sociologie moderne des religions confirme cette hypothèse : voir Luckmann (1991).

[...] Les vertus spéciales qu'il est censé conférer ne sont qu'une forme amplifiée de celles que confère, à un moindre degré, la pratique de tout interdit » (*FE*, p. 444-445). On voit, ici encore, transparaître les principes méthodologiques généraux de Durkheim : la privation fait sens pour l'individu ; elle est reconnaissance par lui de l'existence d'interdits, lesquels témoignent en eux-mêmes de la dualité de son être et de son appartenance au monde sacré, à côté du monde profane. L'ascétisme fait sens pour l'individu ; il le pratique parce qu'il a des raisons de le pratiquer. Ainsi, la théorie de Durkheim permet de comprendre que toute religion comporte des interdits, qu'elle ait une dimension ascétique. L'infinie variété des interdits concrets que rapporte l'ethnographie ne doit pas faire oublier le caractère universel de ce trait.

Pourquoi la dualité de l'individu est-elle exprimée de façon symbolique ? La réponse de Durkheim, est contenue dans la citation que j'ai donnée : « [...] la conscience morale dont, d'ailleurs, le commun des hommes ne s'est jamais fait une représentation un peu distincte qu'à l'aide de symbole religieux » (*FE*, p. 302). Elle repose en d'autres termes sur la conjecture que, lorsque certaines réalités ne peuvent guère, de par leur nature même, être perçues que de manière confuse, elles sont normalement exprimées de façon symbolique<sup>19</sup> : « [...] les réalités auxquelles elle [la pensée religieuse] correspond ne parviennent [...] à s'exprimer religieusement que si l'imagination les transfigure » (*FE*, p. 544).

Je me contenterai de noter que l'existence de réalités difficilement exprimables de façon conceptuelle inspire à Durkheim d'importants développements sur l'art, dont la fonction est précisément, selon lui, d'exprimer de telles réalités. C'est pourquoi Durkheim fait de l'art une activité directement issue de la religion : l'art a, en effet, la capacité d'exprimer des réalités confuses que la pensée discursive exprime plus malaisément, voire qu'elle est incapable d'exprimer. Il y a là une hypothèse dont on ne saurait exagérer l'importance pour la sociologie de l'art. On en tire par exemple le corollaire que la musique significativement qualifiée de « grande », en laquelle les théories sociologiques réductionnistes se contentent de voir un simple effet de snobisme (est artistiquement valorisé ce

19. Les symboles eux-mêmes étant empruntés au contexte. Comme le dit Scheler (1955), les dieux grecs évoquent l'image de l'Athénien cultivé, les dieux germaniques, les guerriers francs et le dieu de l'Islam, le cheikh guerroyant dans le désert. De même, le totémisme emprunte ses symboles au contexte, les symboles étant intégrés dans une théorie, ici une théorie affirmant l'identité de l'homme et de l'animal (*FE*, p. 337).

que la classe dominante valorise et utilise comme signe de reconnaissance), est celle qui évoque des réalités métaphysiques ou religieuses : c'est bien là en effet le trait commun entre un Bach, un Beethoven, un Mahler, un Chostakovitch ou un Messiaen. En même temps, avance encore Durkheim, l'expression concrète, sous forme d'« objets symboliques » au sens large de ce terme, d'idées abstraites, complexes et correspondant à des réalités confuses facilite, voire rend possible la communication.

Un des thèmes importants et récurrents de Durkheim dans les *FE* est, on l'a vu, que les philosophies expriment de façon discursive des réalités que les religions décrivent de façon mythique et symbolique. Ainsi la « raison pratique » de Kant exprime l'idée que le sujet social ne peut être considéré comme mû exclusivement par des mobiles utilitaires, mais qu'il est également animé par le souci de manifester des comportements susceptibles d'entraîner l'approbation d'autrui. La « raison » kantienne ne fait donc que retraduire dans le langage de la philosophie la notion religieuse d'« âme ». L'une et l'autre expriment une réalité non illusoire. C'est pourquoi la même réalité peut également être décrite dans le langage scientifique, celui de la sociologie. On peut même aller plus loin : « [...] l'œuvre des religions plus avancées et de la philosophie s'est à peu près bornée à l' [la notion d'âme] épurer, sans y rien ajouter de vraiment fondamental » (*FE*, p. 344).

Mais le point essentiel à souligner est, de nouveau, que l'âme est une catégorie qui, comme le temps ou l'espace, exprime une réalité, une réalité impersonnelle à laquelle l'individu ne peut pas ne pas participer. « Bien que notre conscience morale fasse partie de notre conscience, nous ne nous sentons pas de plain-pied avec elle. Dans cette voix qui ne se fait entendre que pour nous donner des ordres et pour rendre des arrêts, nous ne pouvons reconnaître notre voix ; le ton même dont elle nous parle nous avertit qu'elle exprime en nous autre chose que nous. Voilà ce qu'il y a d'objectif dans l'idée d'âme : c'est que les représentations dont la trame constitue notre vie intérieure sont de deux espèces différentes et irréductibles l'une à l'autre. Les unes se rapportent au monde extérieur et matériel ; les autres, à un monde idéal auquel nous attribuons une supériorité morale sur le premier. Nous sommes donc réellement faits de deux êtres qui sont orientés en des sens divergents et presque contraires, et dont l'un exerce une véritable prééminence » (*FE*, p. 377). En langage moderne, l'âme n'est-elle pas la traduction symbolique du « sens des valeurs », ces valeurs qui font de l'individu

une « personne », c'est-à-dire un individu muni d'une âme ? C'est, en effet, par la notion d'âme que les notions de personne et de personnalité ont été introduites dans le domaine religieux (*FE*, p. 422-423). Durkheim rejoint ici la *Philosophie de l'argent* de Simmel (1987) : les notions d'âme, de « personne », sont des traductions symboliques de l'affirmation de la dignité de l'individu en tant qu'individu, cette dignité résultant de ce que chaque individu participe au règne des valeurs.

### **La théorie de l'origine et de la signification des croyances magiques**

A côté de la théorie de l'âme, la théorie de la magie proposée par Durkheim me paraît être l'une de ses théories particulières les plus remarquables, bien qu'elle soit présentée dans des passages éparpillés des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. On peut la résumer de la façon suivante<sup>20</sup>. Selon cette théorie, il faut d'abord reconnaître que le savoir du « primitif » n'est pas celui de l'occidental. Il n'a pas, comme lui, été initié à la méthodologie de l'inférence causale et il n'a aucune raison de maîtriser les principes de la biologie ou de la physique. La conduite de la vie quotidienne, mais aussi la production agricole, la pêche ou l'élevage supposent toutes sortes de savoir-faire. Pour une part, ceux-ci sont tirés dans les sociétés traditionnelles, comme chez nous, de l'expérience. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations générales ou « théoriques » de la vie, de la croissance, de la mort, de la nutrition et, de manière générale, des processus vitaux. Ces représentations ne pouvant pas être directement tirées de l'expérience, le « primitif » les tirera normalement du corpus de savoir disponible et tenu pour légitime qu'il a à sa disposition. « L'essentiel était de ne pas laisser l'esprit asservi aux apparences sensibles, mais, au contraire, de lui apprendre à les dominer et à rapprocher ce que les sens séparent » (*FE*, p. 340).

Dans le cas des sociétés qu'envisage Durkheim, ce sont les doctrines religieuses qui fournissent des explications du monde permettant de coordonner les données de l'expérience sensible. Ces doctrines jouent donc dans les sociétés traditionnelles le rôle de la science dans nos propres sociétés, au sens où elles représentent le

20. Je m'appuie ici fortement sur R. Boudon (1990, 1994).

corpus de savoir légitime. Les religions représentent bien une première forme de l'explication du monde : « Le grand service que les religions ont rendu à la pensée est d'avoir construit une première représentation de ce que pouvaient être ces rapports de parenté entre les choses » (*FE*, p. 340). « [...] entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique, il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels [...] » (*FE*, p. 342). Quant aux croyances magiques, elles ne sont autres que les recettes que le « primitif » tire de cette « biologie » qu'il construit à partir des doctrines en vigueur dans sa société, de cette « cosmologie », etc. « Nous pouvons maintenant comprendre d'où vient qu'elle [la magie] est ainsi toute pleine d'éléments religieux : c'est qu'elle est née de la religion » (*FE*, p. 518). Une question se pose alors : les recettes magiques manquent d'efficacité ; les croyances et les attentes qui se développent à partir de ces théories tendent en d'autres termes à être contredites par le réel une fois sur deux. Comment se fait-il alors que leur crédibilité se maintienne, contrairement aux principes que Durkheim pose par ailleurs ? Conscient de cette objection, qu'il énonce lui-même, il explique le fait que les croyances magiques ne soient pas remises en cause par le verdict négatif de l'expérience par une série d'arguments efficaces.

Tout d'abord, la critique d'une relation causale n'est pas toujours facile ; elle suppose que soient réalisées des conditions quasi expérimentales qui ne le sont normalement pas. De plus, une telle critique peut n'être possible que grâce à la mobilisation d'instruments statistiques dont le « primitif » ne dispose pas. La complexité de la situation de décision qui apparaît lorsqu'une croyance causale se trouve contredite par l'observation, se révèle, écrit Durkheim, à ce que les savants eux-mêmes continuent couramment d'accorder leur confiance à une théorie contredite par les faits. Anticipant de manière précise sur des développements importants de la philosophie moderne des sciences, dus notamment à Duhem, Kuhn, Quine et Lakatos, Durkheim avance que les hommes de science ont de bonnes raisons de ne pas abandonner une théorie contredite par les faits. En vertu de la thèse qualifiée aujourd'hui de « thèse de Duhem-Quine », ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent en effet toujours espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et, par suite, qu'une modification mineure de la théorie se révélera capable de la rendre compatible avec les faits.

Ils peuvent, en outre, faire l'hypothèse que telle donnée contradictoire avec la théorie n'est qu'un artefact. Au total, il est souvent plus rationnel de conserver une théorie contredite par les faits et de tenter de l'amender que de la repousser. « Quand une loi scientifique a pour elle l'autorité d'expériences nombreuses et variées, il est contraire à toute méthode d'y renoncer trop facilement sur la découverte d'un fait qui paraît la contredire. Encore faut-il être sûr que ce fait ne comporte qu'une seule interprétation et qu'il n'est pas possible d'en rendre compte sans abandonner la proposition qu'il semble infirmer. Or l'Australien ne procède pas autrement quand il attribue l'insuccès d'un *Intichiuma* à quelque maléfice... » (FE, p. 515).

Kuhn (1970) a, sans le savoir, confirmé les brèves mais impressionnantes remarques de Durkheim à cet égard lorsqu'il montre que Priestley avait toutes les raisons du monde de s'accrocher à la théorie du phlogistique, aujourd'hui définitivement discréditée. Lakatos (1979) confirme également la théorie de Durkheim lorsqu'il illustre par une parabole célèbre le fait qu'une théorie contredite par les faits puisse conserver la confiance des savants pendant des siècles : parce qu'on peut toujours faire l'hypothèse qu'un aménagement de la théorie éliminera la contradiction, parce que les « coûts de sortie » d'une théorie peuvent être élevés pour l'homme de science qui y a inscrit tous ses travaux, parce qu'il est toujours possible de créer des hypothèses auxiliaires crédibles et qui ne sont pas toujours immédiatement vérifiables, etc.

Exactement comme les hommes de science, nous dit Durkheim, les magiciens imaginent sans difficulté des *hypothèses auxiliaires* pour expliquer pourquoi leur théorie a échoué : les rituels n'ont pas été accomplis comme il le fallait ; les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là ; des facteurs non identifiés ont perturbé l'expérience, etc. A quoi il faut ajouter que, pour que la foi en une théorie s'estompe, il faut que celle-ci soit remplacée par une théorie concurrente. Or les sociétés traditionnelles sont caractérisées par le fait que les interprétations du monde qu'elles endossent sont faiblement évolutives. Le marché de la construction des théories y est peu actif, et il est normalement moins concurrentiel s'agissant des théories religieuses que des théories scientifiques. Il faut aussi ajouter que la réalité peut confirmer des croyances fausses. C'est un argument d'une remarquable subtilité que Durkheim développe ici : les rituels destinés à faire tomber la pluie (ou à faciliter la reproduction des troupeaux) sont effectués à l'époque où les récoltes ont besoin de pluie et par conséquent où elle a

plus de chances de tomber (ou à l'époque où les animaux s'accouplent). Ainsi, la croyance en une relation de causalité fautive peut être confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles<sup>21</sup>. « De plus, l'efficacité physique elle-même [des rituels magiques] n'est pas sans trouver dans les données de l'observation objective une confirmation au moins apparente. Il est normal, en effet, que l'espèce totémique se reproduise régulièrement ; tout se passe donc, dans la très grande généralité des cas, comme si les gestes rituels avaient réellement produit les effets qu'on en attendait. Les échecs sont l'exception. Comme les rites, surtout ceux qui sont périodiques, ne demandent rien d'autre à la nature que de suivre son cours régulier, il n'est pas surprenant que, le plus souvent, elle ait l'air de leur obéir. Ainsi, s'il arrive au croyant de se montrer indocile à certaines leçons de l'expérience, c'est en se fondant sur d'autres expériences qui lui paraissent plus démonstratives. Le savant ne fait pas autrement ; il y met plus de méthode » (*FE*, p. 516).

Durkheim suggère au total que les croyances collectives que l'on observe dans les sociétés traditionnelles et que l'on perçoit comme « magiques » ne sont pas d'une essence autre que les croyances collectives qu'on observe dans les nôtres. Mais, comme le développement de la science a frappé d'une obsolescence définitive un certain nombre de ces croyances, quand nous constatons que quelqu'un continue d'y souscrire, nous avons tendance à le considérer comme irrationnel. En fait, suggère Durkheim, ces croyances magiques sont des conjectures que le « primitif » forge à partir du savoir qu'il considère légitime, exactement comme nous adhérons nous-mêmes, à partir du savoir qui est le nôtre, à toutes sortes de relations causales dont les unes sont fondées, mais dont les autres sont tout aussi fragiles ou illusoire que celles des « primitifs ». Ces croyances s'expliquent, exactement de la même façon que les croyances des primitifs, par le fait qu'elles font sens pour nous, en d'autres termes, que nous avons des raisons d'y adhérer.

On me permettra à ce point de m'attarder un instant sur une question importante : pourquoi Durkheim s'estime-t-il satisfait de

21. Bien qu'ignorant tout de la théorie de l'inférence statistique (sauf à travers les remarques intuitives de John Stuart Mill), Durkheim découvre la notion de corrélation fallacieuse dès *Le Suicide* (formalisée à l'origine par Yule en 1901). Techniquement, Durkheim suggère ici dans les *FE* que, si l'on classe par exemple les jours de l'année selon deux variables binaires X (avec les valeurs  $x$  = rituel de pluie pratiqué,  $x'$  = rituel non pratiqué) et Y ( $y$  = journée pluvieuse,  $y'$  = journée non pluvieuse), on doit s'attendre à ce que la probabilité que la pluie tombe lorsque le rituel a été accompli soit plus grande que la probabilité qu'elle tombe lorsqu'il n'a pas été accompli.

sa théorie des croyances magiques ? Pourquoi la préfère-t-il aux théories concurrentes ? Pourquoi avons-nous nous-mêmes le sentiment qu'elle est plus valide que les théories concurrentes ? Une partie de la réponse est contenue dans le compte rendu que Durkheim donne en 1913, dans *L'Année sociologique*, des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* de Lévy-Bruhl. Mais on relève déjà, dans les *Formes*, que Durkheim voit sa théorie comme opposée à celle de Lévy-Bruhl : « Il est vrai que, si la pensée primitive avait pour la contradiction l'espèce d'indifférence générale et systématique qu'on lui a prêtée [ici une note renvoie à Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*], elle contrasterait, sur ce point, et d'une manière accusée, avec la pensée moderne, toujours soucieuse de rester d'accord avec elle-même. Mais nous ne croyons pas qu'il soit possible de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indistinction » (FE, p. 341). « Il s'en faut [...] que cette mentalité soit sans rapports avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique » (FE, p. 340).

Revenons au compte rendu de 1913. Après avoir adressé à Lévy-Bruhl les politesses d'usage, et marqué avec insistance les points d'accord, il récuse de la manière la plus claire et nette l'idée, qui est le nerf de la pensée de Lévy-Bruhl, d'une discontinuité entre la pensée religieuse et primitive d'un côté, la pensée moderne et scientifique de l'autre ; et il insiste sur le fait que certaines des procédures mentales (la loi de la participation par exemple), que Lévy-Bruhl présente comme typiques de la « mentalité primitive », se retrouvent dans la pensée moderne ; à l'inverse, les primitifs non seulement connaissent et utilisent le principe de contradiction, mais ils peuvent à l'occasion l'utiliser avec excès, déclare-t-il. On ne voit donc pas très bien comment, en dépit des politesses de Durkheim, il aurait pu accepter de distinguer une mentalité « primitive » d'une mentalité qui ne le serait pas, la nôtre. Le désaccord avec Lévy-Bruhl est donc clairement affirmé et il porte sur l'essentiel. Pour le reste, Durkheim se contente d'utiliser l'occasion de cette discussion pour rappeler quelques thèses défendues dans *Les Formes*. Ce texte nous confirme que Durkheim percevait sa théorie comme contradictoire avec celle de Lévy-Bruhl. Il affirme dans toutes ses analyses l'universalité de la pensée humaine et indique qu'il faut concevoir l'opposition entre pensée moderne et traditionnelle comme une illusion sociocentrique. Il refuse le holisme, représenté de son temps par Lévy-Bruhl et du nôtre par un Needham (1972), qui conçoit les

cultures comme disposant d'une capacité illimitée de conditionner les individus et, par suite, de les rendre hétérogènes d'une culture à l'autre. Mais Durkheim reste parfois empêtré dans un vocabulaire un peu vague qui brouille son message. Le contraste entre Durkheim et Lévy-Bruhl est effectivement extrême. Mais on peut le décrire de manière beaucoup plus analytique que Durkheim ne le fait lui-même et montrer que sa théorie est d'une validité très supérieure à celle de Lévy-Bruhl parce qu'elle la surclasse, non seulement du point de vue des critères *externes*, mais aussi du point de vue des critères *internes* qui permettent d'apprécier une théorie scientifique. Les premiers visent à apprécier sa congruence avec l'observation ; les seconds, l'acceptabilité des concepts et des propositions qui la composent.

La théorie de Durkheim est en effet valide, en premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions qui sont toutes, prises individuellement, aisément acceptables, et certainement beaucoup plus facilement acceptables que celles de Lévy-Bruhl. Elle comprend d'abord des propositions *factuelles* : on observe dans les sociétés primitives tels rituels ; les primitifs ignorent tout des théories physiques qui ont été développées dans les sociétés occidentales ; ils ne disposent pas d'un savoir formel en statistique. De telles propositions sont si difficilement récusables qu'on peut ne pas y insister. La théorie se compose ensuite de propositions de caractère *épistémologique* : le diagnostic causal est souvent rendu difficile par la présence d'effets de colinéarité ; l'opération de traduction d'une corrélation en proposition causale est souvent délicate ; quand une théorie est contredite par les faits, on peut la plupart du temps la sauver par des hypothèses auxiliaires. Ces propositions sont également peu douteuses. Elle contient enfin des *postulats* : il n'y a pas lieu de douter du fait que les « primitifs » croient vraiment, comme ils l'affirment, que leurs rituels ont une efficacité causale ; il n'y a pas lieu de supposer que les mécanismes psychiques auxquels obéit le magicien soient différents de ceux auxquels obéit le savant. Pourquoi ces postulats nous paraissent-ils acceptables ? Parce que les postulats alternatifs sont lourds et donnent immédiatement un sentiment d'arbitraire. Ainsi, après Durkheim, Wittgenstein (1967) et Beattie (1964) supposeront, parmi d'autres, que les croyances du primitif sont de simples illusions de l'observateur : le « primitif » ne croirait pas à l'efficacité de ses rituels ; ceux-ci devraient plutôt être interprétés comme l'expression symbolique d'un désir. Or une telle conjecture est parfaitement arbitraire et, de surcroît, comme nous le

savons aujourd'hui grâce aux enquêtes ethnographiques, contradictoire avec les assertions des primitifs. « L'efficacité de ces rites ne fait pas de doute pour l'indigène » (FE, p. 475). « Il cherche donc à les [les dieux] soutenir, à les aider » (FE, p. 492). Horton (1982) confirme abondamment la prise de position de Durkheim sur ce point. Durkheim suppose une invariance des lois de la pensée. Lévy-Bruhl suppose au contraire une évolution des lois de la pensée. Ce dernier postulat est lourd, arbitraire et peu compatible, comme le suggère Durkheim, avec le fait par exemple que le primitif connaisse fort bien et manipule dans bien des cas avec virtuosité les procédures de l'inférence. Les travaux classiques d'Evans-Pritchard (1972) sur les prises d'oracles par les Azandé ont effectivement montré que le « primitif » manipule intuitivement le calcul propositionnel avec une virtuosité aussi grande que l'Occidental<sup>22</sup>.

La théorie de Durkheim comprend en outre des propositions « psychologiques », un mot que je place entre guillemets parce qu'il renvoie à la psychologie de « convention » ou à la psychologie « abstraite » dont parle Simmel. Ces propositions nous disent : il est coûteux de devoir se débarrasser d'une théorie ; on n'abandonne pas une théorie qui fait l'objet d'une croyance collective sans raisons contraignantes ; on abandonne plus facilement une théorie  $T_1$  quand on dispose d'une théorie alternative  $T_2$  ; les pratiques et les savoir-faire de l'agriculteur « primitif » ne résultent pas de la seule expérience ; il ressent le besoin de se donner une représentation des processus vitaux ; les principes fondant ses pratiques ne peuvent donc être exclusivement d'origine empirique ; ses observations empiriques sont toujours interprétées à l'aide d'un cadre théorique, etc. Ce sont là des propositions qu'il est facile d'accepter. Durkheim dessine ici une théorie qu'il propose d'appliquer indistinctement à la pensée ordinaire, à la pensée scientifique et à la pensée magique, telle qu'elle se manifeste dans les sociétés primitives comme dans les sociétés modernes.

C'est en définitive d'abord parce que toutes les propositions incluses dans la théorie de Durkheim sont faciles à accepter que la théorie apparaît valide, à nous-mêmes et sans doute à Durkheim lui-même. Ce qui implique que Durkheim ait, au moins implicitement, attaché de l'importance à la validité « interne » d'une théorie et que

22. Cole et Scribner (1974) ont montré dans le contexte du Liberia que les aborigènes maîtrisent aussi parfaitement les règles de l'inférence logique que n'importe quel étudiant américain.

par conséquent il ait utilisé implicitement une épistémologie non empiriste sans grand rapport avec celle qu'il défend dans *Les Règles*. Je ne veux pas dire par là, bien sûr, que sa théorie ne soit pas valide du point de vue *externe*, c'est-à-dire du point de vue de sa congruence avec le réel. Au contraire, la théorie apparaît comme d'une surprenante robustesse face à ces critères *externes*. Mais ce n'est pas là ce qui pouvait importer en premier lieu aux yeux de Durkheim, car on ne peut se rendre pleinement compte de cette validité externe qu'en recourant à des recherches postérieures à ses travaux, et qui font apparaître et mieux mesurer la complexité de la diffusion temporelle et spatiale de la magie. Il faut donc que Durkheim lui-même se soit convaincu de sa théorie sur la base de critères principalement *internes*. Le fait que cette théorie apparaisse comme congruente avec des faits établis postérieurement à la rédaction des *FE* est bien sûr une preuve supplémentaire, ou du moins une confirmation, de la qualité de la théorie durkheimienne des croyances magiques. C'est pourquoi l'on peut ajouter un mot sur ce point.

Cette théorie explique non seulement le phénomène de la magie lui-même, mais ses variations dans le temps et dans l'espace. Armé de cette théorie, on n'a aucune peine à comprendre que les pratiques magiques ne soient en aucune façon uniformément distribuées à travers les sociétés « primitives ». Elles sont par exemple peu répandues dans la Chine classique et dans la Grèce primitive. Cela est dû à ce que les doctrines religieuses en vigueur dans ces sociétés insistent sur les régularités qui président au fonctionnement du cosmos, ne laissant guère de place aux forces capricieuses que la pensée magique met en œuvre. De même, il est facile de comprendre à partir de la théorie durkheimienne que la magie blanche comme la magie noire (la sorcellerie) soient peu répandues en Europe, à la fin du Moyen Âge : l'Europe est alors dominée par la pensée aristotélicienne dont le caractère pragmatique et naturaliste n'encourage guère à expliquer le monde par des forces magiques<sup>23</sup>. Les pratiques magiques qu'on observe alors relèvent de la *magia naturalis* : ce sont des recettes techniques issues de conjectures relatives aux phénomènes naturels qui ne se distinguent guère dans leur principe des conjectures du savant. En revanche, la Renaissance s'accompagne d'un discrédit de l'aristotélisme, auquel se substitue une vogue du platonisme et du néo-platonisme. C'est que les « humanistes » du XVI<sup>e</sup> siècle cherchent à manifester leur « modernité » par une rup-

23. Thomas (1971), Bechtel (1997).

ture avec une doctrine associée à un Moyen Âge perçu comme dépassé. Or le néo-platonisme est une philosophie beaucoup plus accueillante que l'aristotélisme aux explications du monde à partir de forces mystérieuses. Alors que les mythes sont pour Aristote des explications symboliques du monde qu'il faut se garder de prendre au pied de la lettre, ils représentent pour Platon des théories explicatives au sens fort. Avec le néo-platonisme s'impose finalement l'idée que les phénomènes naturels s'expliquent par des forces occultes. Apparaît alors la *magia diabolica*, qui n'a rien à voir avec la *magia naturalis* et qui explique notamment le développement des procès en sorcellerie.

La théorie de Durkheim permet ainsi d'expliquer facilement une évolution qui inflige un démenti cinglant à Lévy-Bruhl. Elle permet de comprendre que la bouffée prolongée d'« irrationalisme », de magie et de sorcellerie qui apparaît en Europe au XVI<sup>e</sup> siècle, pour se prolonger jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit localisée dans la partie la plus moderne et la plus développée du continent. Elle est, en effet, beaucoup plus intense en Italie du Nord et en Allemagne du Sud qu'en Italie du Sud ou en Espagne. Au total, le cadre théorique durkheimien permet d'expliquer facilement cette combinaison à première vue surprenante de modernité et d'irrationalisme qui caractérise le début des temps modernes<sup>24</sup>. Il permet également d'expliquer facilement des énigmes voisines, comme la persistance des croyances « irrationnelles » chez les pionniers des sciences modernes. La théorie durkheimienne explique, par exemple, que l'alchimie ait joué un grand rôle dans la genèse de la chimie, ou que Newton ait été un alchimiste fervent. Elle permet aussi de comprendre que la magie soit plus développée, toutes choses égales par ailleurs, dans les sociétés où l'activité économique dominante est aléatoire (pêche, agriculture par exemple) que dans les sociétés où elle l'est moins (cueillette), comme cela avait déjà été noté par Mauss (1983).

De façon générale, la théorie de Durkheim permet facilement de comprendre les variations des croyances et des pratiques magiques dans le temps et l'espace. Elle permet aussi de comprendre pourquoi science et magie cohabitent encore si aisément de nos jours. Ce point est à rapprocher du fait que Durkheim n'éprouvait

24. Bien entendu, le cadre durkheimien ne suffit pas à rendre compte du détail par exemple de l'extension et du repli des procès en sorcellerie, phénomènes qui dépendent de maintes variables et notamment de variables politiques. Elles expliquent que ces procès aient été particulièrement fréquents dans les petits États allemands.

aucune difficulté à comprendre que la modernité s'accompagne, non seulement d'une vitalité des sentiments religieux, mais même d'une vitalité des traditions religieuses les plus anciennes. C'est pourquoi il récusé violemment ceux qui veulent voir dans « le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé » (*FE*, p. 460). Mais encore une fois, Durkheim lui-même évaluait sans doute sa théorie surtout à partir de critères *internes*, comme l'indique son refus récurrent des explications « hallucinatoires » des croyances. On peut même aller plus loin : si la théorie de la magie de Durkheim nous paraît convaincante, c'est qu'elle reconstruit de façon convaincante ce qui se passe dans la tête du magicien. Au lieu d'y placer une logique tout à fait étrangère à la nôtre, il y place la même logique, les mêmes procédures d'inférence et montre que les croyances magiques des primitifs ont la même origine que les nôtres. En un mot, il nous les rend *compréhensibles*. Il rend aussi compréhensible le fait que nous ayons tant de mal à les expliquer : nous avons, en effet, beaucoup de mal à faire abstraction de notre propre savoir. Or, c'est ce savoir qui fait que nous percevons comme magique le comportement du faiseur de pluie et comme non magique celui du faiseur de feu, pour reprendre l'aphorisme wébérien cité plus haut.

## Conclusion

Je me contente pour conclure de souligner quelques-uns des points principaux que j'ai relevés dans ces notes.

Tout d'abord, les *FE* proposent une théorie *réaliste* de la connaissance et de la morale. Le temps, l'espace, la dualité de l'homme sont vus par Durkheim comme des réalités, bien que ces réalités ne puissent être saisies dans une perception immédiate. Elles sont au contraire normalement perçues de manière confuse. Elles ont le caractère de dénominateurs communs, non immédiatement discernables, d'un nombre indéfini de phénomènes. La pensée religieuse les exprime de manière symbolique. C'est à travers leur évocation que l'art provoque l'émotion. La pensée philosophique, à travers les monades de Leibniz et la raison de Kant par exemple, les réexprime dans son langage. Ce sont ces corrélats objectifs, ces réalités, qui expliquent que, par-delà leurs variantes, les religions et les philosophies apparaissent comme convergentes, comme des variations sur des thèmes obligés. A sa façon et dans son langage, Dur-

kheim retrouve ici des idées développées notamment par Benjamin Constant et par Tocqueville.

D'un autre côté, Durkheim est proche de l'interactionnisme d'un Weber ou d'un Simmel. C'est l'activité sociale qui produit la cristallisation des notions de temps, d'espace, de personnalité, de causalité, d'efficacité, et généralement de toutes ces « formes » (comme aurait dit Simmel) qui sont décelables dans toute pensée. C'est elle qui suscite dans l'esprit du sujet social des questions, qui installe dans l'esprit de chaque individu tout un système de « catégories » sur lesquelles se fonde son activité intellectuelle. C'est elle qui fait par exemple qu'il est impossible d'agir, de penser et de penser l'action sans la catégorie de la causalité. Cette « forme » installée, il reste à répondre à toutes sortes de questions de type « A cause de B ? ». C'est le rôle de la religion, de la magie et de la science.

Il existe pour Durkheim un progrès de la pensée humaine. Les « catégories » sont relativement stables. Mais les questions qui se posent à l'intérieur de ces catégories sont constamment renouvelées. La science répond à certaines de ces questions de manière plus précise que la religion, la magie ou la philosophie. Mais elle prend leur succession. Et il faut se garder d'idéaliser la science. Elle aussi se heurte à l'opacité de la relation entre le langage et le réel. Elle aussi utilise des concepts indéfinissables et flous, suscitant des représentations variables dans les esprits individuels. La vie sociale cristallise les concepts et les représentations. Elle leur confère une « objectivité ». Cette objectivité n'est pas une illusion. Durkheim le dit explicitement : sur le long terme du moins, ils ne deviennent collectifs que s'ils sont vrais, même s'ils sont d'abord tenus pour vrais parce qu'ils sont collectifs.

Enfin, les *FE* peuvent être tenues pour un modèle d'un point de vue méthodologique : le livre témoigne d'abord d'une grande sensibilité aux pseudo-explications : Kant a des intuitions remarquables, mais qu'a-t-on dit au juste lorsqu'on a déclaré que le temps est une forme *a priori* de la sensibilité ? Comment admettre que le rêve ait suffi à inspirer la notion d'âme ? Comment une catégorie aussi universellement attestée peut-elle résulter d'une mauvaise analogie ? Comme Weber ou Simmel, Durkheim propose au sociologue de n'admettre dans une théorie sociologique que des propositions psychologiques crédibles. On peut, par exemple, admettre que des réalités soient perçues de manière confuse, mais non que des illusions puissent s'installer de manière durable, ni même que de mauvaises analogies puissent être durablement sélectionnées. On ne peut se contenter de supposer que l'acteur social participe à des cérémonies

parce qu'elles sont traditionnelles. Il faut aussi qu'il puisse les rattacher à des croyances qui fassent elles-mêmes sens pour lui. Avec hardiesse, Durkheim décrit le magicien comme aussi critique que le savant. Ce n'est pas parce qu'il est dépourvu d'esprit critique, mais au contraire parce qu'il en est pourvu, que le magicien produit des hypothèses auxiliaires pour expliquer ses échecs. N'utiliser que des propositions psychologiquement acceptables ; tenir compte de tous les faits qu'on peut relever, observer, par exemple, minutieusement les caractères qu'on prête à l'âme : tels sont les deux principes de méthode qui guident l'analyse de Durkheim.

Bien sûr, la théorie comporte des faiblesses et les données sur lesquelles elle s'appuie peuvent être critiquées. J'ai délibérément ignoré le second point et donné quelques indications sur le premier. Mais j'ai surtout voulu souligner la fraîcheur et la puissance scientifique d'un livre, qui, par-delà ses faiblesses, me paraît toujours capable d'inspirer le sociologue, le philosophe ou l'ethnologue sur des sujets essentiels.

Comme Cherkaoui (1998) l'a montré, se plaçant délibérément à contre-courant des lectures conventionnelles de Durkheim, cette puissance est due au mode de pensée « interactionniste » qui caractérise l'ensemble de son œuvre.

Raymond BOUDON  
Université de Paris IV

## RÉFÉRENCES

- R. Aron, 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.  
 J. Beattie, 1964, *Other cultures*, Londres, Cohen & West.  
 G. Bechtel, *La sorcière et l'Occident*, Paris, Plon, 1997.  
 Ph. Besnard, 1987, *L'anomie : ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris, PUF, coll. « Sociologies ».  
 M. Black, 1962, *Models and Metaphors*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.  
 R. Boudon, 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard (2<sup>e</sup> éd., Seuil, coll. « Points », 1991).  
 — 1994, « Durkheim et Weber : Convergences de méthode », dans M. Hirschhorn et J. Coenen-Huther (sous la dir.), *Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus*, Paris, L'Harmattan, p. 99-122, texte réimprimé dans R. Boudon, *Études sur les sociologues classiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.

- R. Boudon, 1995, *Le juste et le vrai ; essais sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard.
- 1998a, « La rationalité axiologique », p. 15-57 dans S. Mesure (dir.), *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, texte réimprimé dans R. Boudon, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999.
- 1998b, « The Necessary Evolution of Rational Choice Theory », *AJS*, 104 (3), November, p. 817-828.
- 1998c, « La petite flûte de Leo Strauss », *Commentaire*, automne, n° 83, p. 833-835.
- M. Cherkaoui, 1998, *Naissance d'une science sociale ; la sociologie selon Durkheim*, Genève/Paris, Droz.
- M. Cole et S. Scribner, 1974, *Culture and Thought : A Psychological Introduction*, New York, Wiley.
- B. Constant, 1971 [1824-1831], *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*, livre 1<sup>er</sup> suivi d'extraits des autres livres, Lausanne, Coopérative Rencontre, Payot, « Feuille d'avis de Lausanne ».
- L. Coser, 1984, *Refugee Scholars in America*, Newhaven, Yale University Press.
- É. Durkheim, 1979, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd., 1912).
- B. d'Espagnat, 1994, *Le réel voilé*, Paris, Fayard.
- E. E. Evans-Pritchard, 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- H. Firsching, 1995, « Émile Durkheims Religionssoziologie – made in Germany ? », dans V. Krech et H. Tyrell (eds), *Religionssoziologie um 1900*, Ergon, Würzburg.
- M. Granet, 1990, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF.
- R. Horton, 1982, « Tradition and Modernity Revisited », p. 201-260, dans M. Hollis, S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- 1993a, « Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution », p. 63-104, dans R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993b, « Neo-Tylorism : Sound Sense or Sinister Prejudice », p. 53-62 dans R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1993c, « Back to Frazer », p. 105-137 dans R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- W. James, 1961, *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Collier Books ; London, Collier Mac Millan.
- T. Kuhn, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 2<sup>e</sup> éd.
- I. Lakatos, 1979, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs », p. 91-196 dans I. Lakatos, A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press.

- H. S. Levinson, 1981, *The Religious Investigations of William James*, Chapel Hill, NC.
- T. Luckmann, 1991, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- M. Mauss, 1983, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », p. 1-141 dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, texte extrait de *L'Année sociologique*, 1902-1903, en collaboration avec H. Hubert.
- R. Needham, 1972, *Belief, Language and Experience*, Oxford, Blackwell.
- 1975, « Polythetic Classification : Convergence and Consequences », *Man, The Journal of the Royal Anthropological Institute, New Series*, vol. 10, n° 3, septembre, p. 347-369.
- C. Rivière, 1999, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse » : une mise en question, *L'Année sociologique*, 49 (1), p. 131-148.
- M. Scheler, 1955, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 6<sup>e</sup> éd.
- G. Simmel, 1984, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF.
- 1987, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF.
- 1989, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- A. Testart, 1998, L'Australie dans *L'Année sociologique* (1898-1913), *L'Année sociologique*, 48 (1), p. 163-191.
- K. Thomas, 1971, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld et Nicolson.
- A. de Tocqueville, 1986, « De la démocratie en Amérique », dans *Tocqueville. De la démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution* (introduction et notes de J.-C. Lamberti et F. Mélonio), Paris, Laffont, coll. « Bouquins ».
- M. Weber, 1971, *Économie et Société*, Paris, Plon.
- 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, Mohr.
- B. L. Whorf, 1969, *Linguistique et anthropologie. Les origines de la sémiologie*, Paris, Denoël.
- L. Wittgenstein, 1967, « Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough », *Synthese*, 17, p. 233-253.