



LES FORMES ÉLÉMENTAIRES ET LA SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

[Jacques Coenen-Huther](#)

Presses Universitaires de France | « L'Année sociologique »

2012/2 Vol. 62 | pages 501 à 521

ISSN 0066-2399

ISBN 9782130593348

DOI 10.3917/anso.122.0501

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2012-2-page-501.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LES FORMES ÉLÉMENTAIRES ET LA SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

Jacques COENEN-HUTHER

RÉSUMÉ. – La théorie de la religion présentée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* est l'un des aspects les plus discutés de l'œuvre de Durkheim. Des critiques ont été formulées à plusieurs points de vue. Le livre a cependant continué à susciter les commentaires des exégètes. On aurait pu néanmoins s'attendre à ce que son rayonnement faiblisse. C'est pourtant l'inverse qui s'est produit. L'ouvrage a suscité un regain d'intérêt dans les dernières décennies du xx^e siècle. Au cours des années 1930, Parsons avait déjà souligné l'importance du symbolisme dans *Les Formes élémentaires*. Cette dimension symbolique fut une source d'inspiration pour les travaux de Bellah, d'Alexander et de Habermas. Quant à Boudon, c'est l'élément rationaliste de la théorie durkheimienne qui attira son attention. L'argumentation présentée dans le livre est à ses yeux une contribution majeure à la sociologie de la connaissance.

MOTS-CLÉS. – Croyance ; Magie ; Religion civile ; Rituel ; Sacré ; Symbolisme ; Théorie de la connaissance ; Valeur.

ABSTRACT. – The theory of religion proposed in *The Elementary Forms of the Religious Life* is one of the most discussed parts of Durkheim's work. Criticisms were made from various standpoints. It did not prevent Durkheim's exegetes from elaborating on the theory it embodied. Nevertheless, the book's influence could have been expected to be on the decline. On the contrary, it gave rise to a surge of interest in the last decades of the twentieth century. In the course of the Thirties already, Parsons had emphasized the importance of symbolism in *The Elementary Forms*. This symbolic dimension proved to be stimulating to the works of Bellah, Alexander and Habermas. As for Boudon, it is the rationalist element in the Durkheimian theory that drew his attention. He considers the line of reasoning presented in the book as a major contribution to the sociology of knowledge.

KEYWORDS. – Belief; Civil religion; Magic; Ritual; Sacred; Symbolism; Theory of knowledge; Value.

La théorie de la religion qui s'affirme dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* est l'un des aspects les plus discutés de l'œuvre de Durkheim. En dépit du très vif intérêt qu'il a éveillé à divers points de vue, le livre n'a pas manqué de susciter certaines réserves (Aron, 1967 ; Lukes, 1973 ; Isambert, 1992 ; Pickering, 1984, 1990 ; Rivière, 1999). La plus importante et la plus générale porte sur l'esprit même de la démarche. Fidèle à sa conception de l'activité scientifique, Durkheim s'est attaché à remonter aux sources du fait religieux en étudiant une religion archaïque – le totémisme australien – censée nous en offrir les « formes élémentaires ». On a fait observer l'ambiguïté qui s'attache à la notion même de forme « élémentaire ». La religion la plus « primitive » est-elle la religion la plus simple ou la plus ancienne ? (Lukes, 1973, 454-455). Mais, surtout, on a vu dans l'approche durkheimienne un attachement excessif au modèle des sciences de la nature. La référence à la biologie – chercher dans la cellule élémentaire les secrets du fonctionnement des organismes complexes – est évidente. Cette analogie de méthode délibérée présente néanmoins le danger de n'offrir du phénomène religieux qu'une vue partielle. Elle bute en effet sur la difficulté à élargir le champ de l'analyse à des sociétés fondées – à l'encontre de la société clanique – sur la distinction entre communauté religieuse et société civile (Willaime, 1995, 17).

Une autre source de réticences a trait à l'opposition radicale entre le sacré et le profane qui constituerait le trait distinctif de la pensée religieuse. On a contesté le caractère d'universalité que lui attribuait Durkheim et on a émis des doutes sur son utilité pour la recherche empirique (Pickering, 1984, 161 ; Steiner, 1994, 84). Bien que cette dichotomie garde une incontestable valeur heuristique, elle ne semble pas refléter une distinction aussi nette que le pensait Durkheim (Rivière, 1999, 138). Elle ne paraît pas non plus suffisante pour définir avec rigueur le fait religieux dans toute sa généralité (Willaime, 1995, 15-19). Ni la crainte de la mort, ni le désir de se survivre dans l'au-delà, ni le besoin de communiquer avec les défunts ne se laissent appréhender par l'opposition de réalités tenues pour totalement hétérogènes. Enfin, l'idée que l'objet réel de toute dévotion est la société elle-même ne s'est jamais vraiment imposée. Raymond Aron la rejette catégoriquement : « Poser que les sentiments religieux ont pour objet la société transfigurée [...] c'est dégrader l'expérience humaine dont la sociologie veut rendre compte » (Aron, 1967, 361).

Face aux critiques, les exégètes

Entre-temps, l'exégèse durkheimienne classique se poursuit néanmoins, et *Les Formes élémentaires* restèrent un objet de commentaires et d'analyses pour les spécialistes. Jean-Claude Filloux, qui consacra sa thèse de doctorat à la pensée de Durkheim en 1975, s'attacha à montrer que la projection du sentiment religieux sur la société s'accompagne d'un processus d'idéalisation de la vie sociale. L'objet des croyances et du culte symbolise le groupe, mais il s'agit d'un groupe transfiguré qui devient « quelque chose de l'ordre du divin ». La vie collective, une fois constituée, implique des rapports « de dépendance, d'allégeance et d'attachement au groupe » qui font percevoir celui-ci comme un « foyer d'idéal, digne de respect et d'amour » (Filloux, 1977, 89). La théorie durkheimienne de la religion pose qu'il ne peut y avoir de groupe « sans qu'existe chez l'acteur une perception *religieuse* des rapports qu'il soutient avec lui. » Les individus sont saisis d'un sentiment du sacré lorsque, par la communion au sein du groupe, ils ressentent des impressions semblables à « ce que ressent le croyant en présence de la divinité. » (*Ibid.*)

Dans l'optique de Filloux, faisant fond sur l'influence « dynamogénique » de la religion décrite dans *Les Formes élémentaires* et rappelée un peu plus tard (Durkheim, 1970 [1914], 309), le fait religieux est bien l'expression symbolique de la société, mais il s'agit d'une société véritablement transfigurée. Dans les moments d'exaltation religieuse, les individus rassemblés ont le sentiment « de participer à un univers de “forces qui soulèvent les montagnes”, ils sentent en eux un pouvoir qu'ils ne connaissent pas d'ordinaire ». De tels sentiments sont de même nature que ceux ressentis par l'acteur face au groupe (Filloux, 1977, 93). L'explication du fait religieux repose donc sur la mise en rapport des croyances et des rites religieux avec les forces se dégageant des hommes rassemblés, avec « la fusion des consciences qui en résulte ». C'est ainsi le groupe « idéalisé, transfiguré » qui prend un « caractère sacré » et devient en quelque sorte « Dieu ou divinité » (*Ibid.*, 94). Filloux souligne toutefois la pétition de principe contenue dans le raisonnement durkheimien : en définissant la religion comme un système de croyances et de pratiques, Durkheim privilégie des sentiments qui relient l'acteur à la société « dans et par le processus d'idéalisation ». Lorsqu'il caractérise la religion par l'influence qu'elle exerce sur les consciences, il adopte « la description des forces tonifiantes » émanant du soutien apporté par le groupe et « se donne par avance l'explication qu'il pense chercher ». Sur ce

point, Filloux reprend les remarques présentées par Parsons (1937). En donnant comme objet au sentiment religieux la société « en tant que foyer d'idéal » et non la société réelle, Durkheim mettait l'accent sur les sentiments de l'acteur correspondant précisément au sentiment religieux (Filloux, 1977, 94).

José Pradès, auteur de *Persistence et métamorphose du sacré* (1987) ainsi que d'un « Que sais-je ? » sur Durkheim (1990), dédie à la notion de sacré des commentaires détaillés. Compte tenu de la diversité des formes de l'expérience religieuse, le cercle des choses sacrées est « infiniment variable » et le concept de sacré constitue « une catégorie ouverte et universelle » se manifestant dans les religions « théistes et spiritualistes » mais aussi dans des « systèmes de pensée et d'action » qui ne sont pas considérés traditionnellement comme des religions (Pradès, 1987, 136 ; 1990, 116). La notion de sacré comporte toutefois une ambiguïté qui incite Pradès à mettre nettement l'accent sur la distinction opérée par Durkheim entre « le sacré pur » et « le sacré impur ». Relèvent de la catégorie du sacré pur, les forces religieuses « bienfaitantes », gardiennes de toutes les « qualités que les hommes estiment » et suscitant des réactions « d'amour et de reconnaissance ». Participent au contraire de la catégorie du « sacré impur », les puissances « productrices de désordre, causes de mort, instigatrices de sacrilèges » (Pradès, 1987, 139-140 ; 1990, 117-118). Pour Pradès, c'est cette ambiguïté même du sacré qui indique l'origine sociale du phénomène religieux. Les variations et les transformations réciproques des diverses formes du sacré ont leur source dans « l'état affectif dans lequel se trouve le groupe ». Dès lors, toute modification de cet état affectif ne peut qu'entraîner « une transformation du type de sacralité qui en est le symbole. Pradès précise sa pensée sur ce point : « il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états d'euphorie et de dysphorie collective » (Pradès, 1990, 118).

Pour Danilo Martucelli, qui voit dans l'œuvre durkheimienne une des analyses les plus pénétrantes du passage à la modernité, c'est dans l'étude du phénomène religieux que Durkheim révèle de la façon la plus claire sa conception de la nature du fait social, constitué à la fois d'éléments normatifs plus ou moins intériorisés et de contraintes externes (1999, 58-66). Les entités sociales relevant du domaine du « sacré » acquièrent une valeur symbolique indépendante de leurs propriétés objectives, « et donc par définition arbitraire » (*Ibid.*, 58). La religion une fois instituée imprègne les mentalités mais s'impose également comme une force qui pèse sur

les consciences. Elle reflète l'ascendant moral que la collectivité exerce sur ses membres. Bien que, dans *Les Formes élémentaires*, le concept de sacré dépasse et élargisse les notions de divinité et de surnaturel, Martucelli caractérise l'argumentation durkheimienne comme « un renversement matérialiste » d'une preuve de l'existence de Dieu typique de la pensée scolastique. La représentation d'un être illimité et tout-puissant ne peut s'imposer à l'esprit humain que « de l'extérieur ». Mais, Durkheim attribue à « la société tout entière » ce qui était conçu comme l'émanation d'une créature divine (59-60). Le raisonnement proposé par Martucelli suggère une « sociologisation » de l'origine du sentiment religieux, comparable à la sociologisation des fondements de la pensée humaine d'inspiration kantienne ; les catégories *a priori* de l'entendement ont une origine sociale et la notion d'impératif catégorique est libérée du postulat de l'existence de Dieu.

Un regain d'intérêt inattendu

Compte tenu de l'insatisfaction exprimée par les spécialistes de l'étude des religions et des critiques formulées par les ethnologues de terrain (Lukes, 1973, 477-478), on aurait pu néanmoins s'attendre à ce que *Les Formes élémentaires* cessassent peu à peu d'être une source d'inspiration pour philosophes et sociologues et deviennent la chasse gardée de quelques *aficionados*. Mais, de façon quelque peu surprenante – bien que les critiques exprimées ne furent jamais vraiment réfutées – l'ouvrage, auquel Raymond Boudon attribua « fraîcheur et puissance scientifique » (2000, 121), suscita un large regain d'intérêt dans les dernières décennies du xx^e siècle. Le recours sélectif au dernier livre publié du vivant de Durkheim a acquis une dimension internationale. L'air du temps, auquel les sciences sociales sont si sensibles, y est probablement pour beaucoup. L'évolution même du phénomène religieux, caractérisée par le déclin des religions institutionnalisées et la généralisation de formes diffuses de religiosité, suscite une tendance à la sacralisation du sentiment d'appartenance collective se traduisant par des manifestations inédites d'effervescence sociale. On serait tenté d'ajouter malicieusement que la recherche de la caution scientifique d'un grand ancêtre joue sans doute un rôle dans cette évolution relativement récente. De nos jours en effet, en sociologie plus qu'ailleurs, l'invocation d'un auteur du passé compte parmi les procédés d'argumentation couramment utilisés pour

légitimer un point de vue. Paradoxalement, ce sont deux aspects antithétiques de la pensée théorique s'exprimant dans *Les Formes élémentaires* que mettent en évidence les auteurs qui, de nos jours, y puisent l'inspiration : il y a d'une part l'importance accordée à la pensée symbolique et d'autre part la posture rationaliste vis-à-vis du phénomène religieux. C'est la combinaison de ces deux orientations qui a conféré au livre ce renouveau d'autorité inattendu.

La synthèse parsonienne et ses prolongements

Déjà dans les années 1930, Talcott Parsons avait contribué de façon décisive, avec *The Structure of Social Action* (1937), à familiariser les sociologues américains avec la pensée de Durkheim. Son propre objectif, dans son important essai de synthèse théorique, est de montrer que le Durkheim des *Formes élémentaires* s'écarte progressivement de la conception positiviste habituelle de l'activité scientifique. Il met fortement l'accent sur le caractère central de la notion de symbole dans l'ouvrage, notant au passage que le symbolisme n'a pas sa place dans un schéma d'analyse de type positiviste (Parsons, 1968 [1937], 417). Serrant de près le cheminement de l'argumentation durkheimienne, Parsons pose le problème de la source du sacré auquel fut confronté Durkheim (*Ibid.*, 415-420) et jette ainsi les bases des travaux ultérieurs d'Alexander et d'Habermas. Les objets et autres entités tenus pour sacrés n'ont rien en commun à l'exception de leur caractère sacré. Il peut s'agir d'objets inanimés, de plantes, d'animaux, d'événements naturels, d'êtres spirituels, de personnages mythiques, de règles, de modes de comportement, etc. Durkheim abandonne dès lors tout essai de tracer la frontière du sacré et du profane d'après les caractéristiques intrinsèques de ces entités. Leur caractère sacré ne réside dans aucune de leurs propriétés mais bien dans les croyances de ceux qui les considèrent comme sacrés. Ces croyances commandent une attitude de respect. Mais, la relation entre l'objet sacré et le respect qu'il inspire ne peut être considérée comme une relation directe de cause à effet. Le caractère sacré se « superpose » en quelque sorte aux propriétés particulières de l'objet. Celui-ci est un symbole et doit être traité comme tel. Durkheim renonce également à déceler un quelconque caractère instrumental dans les composantes d'un rituel religieux. Contrairement aux pratiques magiques, il ne s'agit en aucune façon de techniques visant un objectif spécifique. Leur signification se situe sur un tout autre

plan : il s'agit d'actions à caractère hautement symbolique. Ce qui est crucial n'est pas le caractère propre du symbole mais bien ce qu'il symbolise.

Dès lors, comme Parsons l'indiquera plus clairement quelques années plus tard, « le problème est d'identifier les référents de tels symboles » (1954 [1944], 206). L'élément charnière des raisonnements durkheimiens portant sur la religion et la morale est la notion de respect. Celle-ci, indique Parsons, se dérobe à toute analyse de type cognitiviste, mais une relation étroite apparaît entre le respect dû au monde du sacré et celui qu'appellent les normes à l'égard desquelles on éprouve un sentiment d'obligation morale (1968 [1937], 414 ; 1954 [1944], 206). Dans l'un et l'autre cas, on a affaire à une attitude désintéressée excluant tout calcul d'avantages. Cette analogie entre la relation au sacré et la relation à l'autorité morale conduit Durkheim à la conclusion que le véritable objet de toute attitude de vénération est la société elle-même. Le sentiment d'obligation morale s'impose à l'individu comme une norme intériorisée et la société en est l'origine. Les rituels religieux apparaissent dans cette optique fonctionnaliste avant la lettre comme des mécanismes de renforcement de sentiments contribuant à l'intégration institutionnelle de la société. D'autres auteurs y ont vu une faiblesse de la théorie durkheimienne de la religion. En effet, cette conception du fait religieux ne tient pas compte du rôle perturbateur de l'ordre social que peuvent jouer certaines manifestations d'esprit religieux (Willaime, 1995, 15-19). Parsons semble relativement peu sensible à cet argument. Il est frappé avant tout par l'importance accordée au symbolisme dans *Les Formes élémentaires* et par l'ingéniosité du transfert logique entre le symbole et la réalité symbolisée. Ce qu'il critique en revanche, c'est la pétition de principe consistant à faire dériver symboliquement les formes de vie religieuse des caractéristiques majeures de la société tout en identifiant ces caractéristiques avec des sentiments religieux et moraux d'un certain type (Parsons, 1954 [1944], 207).

Aux États-Unis, l'exégèse parsonienne de Durkheim a exercé principalement son influence sur un courant sociologique se voulant « néofonctionnaliste » dont Jeffrey Alexander est la figure marquante (Coenen-Huther, 2010, 178-179). Plus que d'une véritable continuité paradigmatique, il s'agit d'une tradition d'élaboration théorique en dialogue constant avec l'héritage de Parsons (Alexander *et al.*, 1985, 9). Initialement, c'est par l'intermédiaire de Parsons et de sa *Structure of Social Action* qu'Alexander est mis en contact avec l'œuvre

de Durkheim. Dans un premier temps, l'inspiration qu'il y puise est d'ordre très général. Tout d'abord, la notion durkheimienne de différenciation, reprise par Parsons, le conduisit à envisager des processus de « dédifférenciation », issus du rejet de la complexité sociale, et des processus de « différenciation inégale » reflétant les disparités régionales au sein d'une même société (Alexander et Colomy, 1990). Mais, Alexander accorda rapidement une importance toute particulière à la théorie durkheimienne de la religion. Il adopta alors une attitude plus critique à l'égard de la présentation parsonienne de Durkheim et regretta que Parsons n'eût pas accordé plus d'attention à ce qu'il qualifia, un peu superficiellement, de « virage religieux du dernier Durkheim » (*the later Durkheim's religious turn* ; Alexander, 1998, 139). Entre-temps, il avait découvert le potentiel de généralisation que recouvrait la « sociologie religieuse » de Durkheim et, particulièrement, la dichotomie ritualisée du sacré et du profane exposée dans *Les Formes élémentaires*. Pour Durkheim, il s'agissait, par l'étude des caractéristiques d'une religion archaïque, d'aboutir à des conclusions portant sur le phénomène religieux dans toute sa généralité. Pour Alexander, au contraire, la généralisation ne se confine pas aux manifestations d'ordre religieux mais porte sur d'autres catégories de faits. La sociologie durkheimienne de la religion – qui est aussi une sociologie de la connaissance – lui paraissait offrir la base théorique d'une attitude critique à l'égard de différentes formes de néomarxisme. Elle suggérait que la théorie marxiste aurait été plus nuancée si elle ne s'était pas limitée aux aspects structurels de la vie sociale et avait bénéficié de la perspective durkheimienne sur les systèmes symboliques (Alexander, 1982 et 1998, 194). Elle offrait également – et peut-être surtout – une théorie permettant l'étude des rituels « dans leur forme séculière » (Alexander, 1988 et 1998, 156). Comme le note Robert Bellah (1990 *b*, 22), la crise du *Watergate* analysée dans le chapitre final des *Cultural Studies* (Alexander, 1988) est tout à la fois une crise politique et une crise rituelle.

L'expérience religieuse apparaît ainsi comme une forme d'expérience sociale ayant une portée tout à fait générale dans la mesure où elle autorise la comparaison avec toutes les expériences humaines élevant l'individu au-dessus de lui-même en le mettant en contact avec une réalité transcendante. On retrouve ici – même si Alexander fait profession de s'en écarter – la notion durkheimienne de moments d'effervescence sociale suscitant des états d'exaltation au cours desquels s'affirment et se réaffirment des valeurs ayant une capacité mobilisatrice (Durkheim, 1912, 312-313). Pour Alexander

et ses collègues, l'œuvre de Durkheim est incontestablement une source d'inspiration. La démarche adoptée consiste, comme le note François Chazel, en une « transposition analogique » : les raisonnements élaborés par Durkheim pour capter l'essence du phénomène religieux sont transposables à d'autres sphères d'activité (Chazel, 1999, 87-89 ; 2000, 65). Ironiquement, l'opération de transposition entreprise par Alexander repose implicitement sur la distinction proposée par Simmel entre forme et contenu des interactions alors que Durkheim récusait cette distinction.

La religion civile dans la vie publique américaine

Pour sa part, Robert Bellah réfléchit sur la notion de « société » qui émerge des *Formes élémentaires*. Une société n'est pas seulement un groupe d'individus engagés dans des rapports sociaux, mais c'est aussi – et même surtout – « une réalité symbolique » dont l'idéal moral est partie intégrante (1990 a [1973], 10). La société, dans la conception durkheimienne, est l'objet réel auquel nous renvoie le terme « Dieu », mais il s'agit d'une société définie conceptuellement et non empiriquement. Selon Bellah, Durkheim utilise le terme « société » « d'une façon qui se rapproche plus de la théologie classique que de la science empirique » (*Ibid.*). La société n'est certes pas érigée en idole, mais la notion en est purifiée et approfondie pour pouvoir se substituer à la divinité. Ceci est l'occasion pour Bellah de rappeler que Durkheim n'était pas seulement un sociologue ; il était un philosophe doublé d'un moraliste et, pourrait-on dire, « un grand prêtre et un théologien de la religion civile de la III^e République » (*Ibid.*). Si la société recouvre un ensemble d'idées et de sentiments, c'est « l'intensité des relations sociales » qui confère une dynamique à cet ensemble et « produit les idéaux sociaux » (*Ibid.*, 9-13). Bellah retrouve et met en évidence la notion d'effervescence sociale, cruciale chez Durkheim. La chaleur de la vie collective crée une pression sociale qui s'intériorise et rend les idéaux sociaux à la fois « attirants et contraignants ». Ceci implique que la dichotomie solidarité mécanique-solidarité organique présentée dans *De la Division du travail social* ressurgit dans *Les Formes élémentaires* de façon transformée. Il s'agissait dans *La Division* d'une évolution dans le long terme, conduisant d'un type de société à un autre. Dans *Les Formes*, il s'agit de l'alternance entre deux phases d'une même société. La vie des tribus australiennes étudiées oscille cycliquement

entre deux phases auxquelles correspondent des comportements radicalement différents : la dispersion en petits groupes dans la vie quotidienne, les concentrations de population à l'occasion de rituels religieux (*Ibid.*, 14).

Comme Bellah le fait observer, *Les Formes élémentaires* débouchent sur un indéniable sentiment de nostalgie à l'égard des périodes « d'effervescence créatrice » ayant autrefois fait surgir des idéaux nouveaux (Durkheim, 1912, 610-611). Comme toujours chez Durkheim, la nostalgie fait néanmoins place à l'espoir : « Tout ce qu'il importe, c'est de sentir, par dessous le froid moral qui règne à la surface de notre vie collective, les sources de chaleur que nos sociétés portent en elles-mêmes » (Durkheim, 1970 [1914], 313). Durkheim ne vécut pas assez longtemps pour être confronté à « la part maudite » des moments d'effervescence collective qui assombrirent la suite du xx^e siècle européen. Denis de Rougemont, décrivant un rassemblement de masse de l'Allemagne hitlérienne, vit brusquement « quarante mille hommes, quarante mille bras [...] levés d'un seul coup [...] dressés, immobiles et hurlant en mesure ». Et l'auteur de conclure : « Cela ne peut se comprendre que par une sorte particulière de frisson et de battement de cœur [...]. Ce que j'éprouve maintenant, c'est cela qu'on doit appeler *l'horreur sacrée*. Je me croyais à un meeting de masses, à quelque manifestation politique. *Mais, c'est leur culte qu'ils célèbrent !* Et c'est une liturgie qui se déroule, la grande cérémonie sacrale d'une religion dont je ne suis pas, et qui m'écrase et me repousse avec bien plus de puissance *même physique*, que tous ces corps horriblement tendus » (Rougemont, 1968, 319-320).

S'inspirant à la fois de l'œuvre et de la personnalité de Durkheim, Bellah adapte à la société des États-Unis la notion de « religion civile » héritée de Rousseau. L'idée durkheimienne que « tout groupe comporte une dimension religieuse » lui paraît particulièrement pertinente pour l'analyse de la société américaine (Bellah, 1984, 95). Aux États-Unis, cette dimension religieuse de la vie publique s'exprime « dans un ensemble de croyances, de symboles et de rites » qu'on peut qualifier de « religion civile américaine ». Il est faux d'identifier purement et simplement cette religion civile avec le christianisme. C'est précisément la notion de religion civile qui permet d'articuler une religiosité diffuse, imprégnant tous les aspects de la vie publique américaine, avec le principe de séparation des Églises et de l'État. La liberté de croyance et d'association religieuse est garantie alors que la sphère religieuse, fondamentalement privée, est isolée du domaine politique (*Ibid.*, 97). Des éléments communs

d'orientation religieuse sont partagés par la grande majorité des citoyens américains sans qu'on puisse les identifier à telle ou telle religion particulière. Institutionnellement, la souveraineté repose sur la volonté du peuple, « mais de manière implicite, et souvent explicitement, il est admis qu'en dernier ressort la souveraineté vient de Dieu » (1984, 98). Un thème bien enraciné dans la tradition américaine est celui de « l'obligation, tant collective qu'individuelle, d'accomplir sur terre la volonté de Dieu » (*Ibid.*).

La religion a joué un rôle important dans la pensée des premiers hommes d'État américains. Leur vision déiste a inspiré très vite une analogie mystico-politique avec « l'antique Israël », l'Exode et la Terre promise. Dans cette perspective, « l'Europe représente l'Égypte, l'Amérique la Terre promise. Dieu a guidé son peuple pour créer une nouvelle forme d'ordre social qui sera une lumière pour toutes les nations » (1984, 101). La guerre de Sécession suscita l'apparition d'un nouveau thème dans la religion civile : « celui de la mort, du sacrifice et de la renaissance symbolisé par la vie et la mort mêmes de Lincoln » (*Ibid.*, 103). Des fêtes à la tonalité ouvertement religieuse – *Thanksgiving Day*, le jour d'action de grâce et de prière et *Memorial Day*, la journée du souvenir – vinrent donner une « expression rituelle » aux thèmes majeurs de la religion civile (*Ibid.* 100 et 104). Enfin, les cimetières nationaux furent dédiés aux victimes des guerres. Parmi eux, le Cimetière national d'Arlington acquit véritablement la signification de « lieu saint de la religion civile » (*Ibid.*, 104). Pour Bellah, « la religion civile représente une authentique forme d'approche de la réalité religieuse universelle et transcendante » (*Ibid.*, 105). C'est ce caractère d'universalité, adoptant parfois la forme d'une véritable religion des Droits de l'homme, qui renvoie au phénomène religieux analysé par Durkheim. Sans doute, lorsqu'il s'agit de la société américaine, la référence à Tocqueville semble s'imposer davantage qu'une référence à Durkheim. Bellah concède d'ailleurs volontiers que la décision d'accorder la primauté à l'une ou l'autre de ces figures tutélaires relève avant tout de considérations d'opportunité. Évoquant l'ouvrage *Habits of the Heart* (1985) qui rend compte des travaux de son groupe de recherche sur les rapports entre sphère privée et sphère publique aux États-Unis, il déclare en toute candeur que c'est « pour des raisons stratégiques » que « nous avons choisi de mettre l'accent sur Tocqueville comme notre Père intellectuel principal », alors que « le livre a une profonde dimension durkheimienne » (1990 b, 23). Il saisit d'ailleurs l'occasion pour se demander « pourquoi Durkheim lui-même n'a-t-il pas

reconnu Tocqueville comme l'un des prédécesseurs importants de sa propre façon de penser » (*Ibid.*).

L'univers symbolique et son ancrage religieux

Le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas fut tout d'abord tenté de fournir une base linguistique aux sciences sociales, en particulier à la sociologie. Ce projet initial évolua vers l'élaboration d'une théorie générale de l'action communicatrice (*kommunikatives Handeln*) visant à définir les conditions de la compréhension mutuelle. En bref, cette théorie repose sur l'opposition fondamentale entre l'action communicatrice et l'action stratégique. L'action communicatrice contribue à créer les conditions d'une situation de communication optimale ou bien elle présuppose l'existence de telles conditions ; elle ne vise pas à assurer un quelconque avantage à l'acteur. L'action stratégique, au contraire, a une visée plus directement instrumentale. La recherche du succès de l'action l'emporte sur le souci de la communication optimale. Il convient de préciser que les conditions de communication optimale visées ou présupposées par l'action communicatrice relèvent de l'utopie sociale. C'est dans le contexte de son ambitieux projet théorique que Jürgen Habermas chercha l'inspiration chez Durkheim comme chez Max Weber ou George Herbert Mead. Il est attiré par le caractère à la fois empirique et conceptuel de leurs travaux. Il y voit une étroite intrication des procédés de la recherche empirique et d'une analyse conceptuelle inspirée par la philosophie. Comme Alexander ou Bellah, Habermas est attiré par le rôle du symbolisme dans *Les Formes élémentaires* (Coenen-Huther, 2010, 179-181). Il met particulièrement l'accent sur la distinction entre la fonction communicatrice des symboles et celle du langage. C'est ce qui l'amène à étudier attentivement la théorie du sacré présente dans l'œuvre de Durkheim. De même qu'Alexander, il procède par analogies, mais, à la différence de ce dernier, il privilégie les analogies au sein même de l'œuvre durkheimienne. De manière plus nuancée que Parsons, il reproduit les rapprochements indiqués par Durkheim entre « la validité des règles morales » et « l'aura du sacré » (Habermas, 1987 [1981], 58). L'attitude envers l'autorité morale est comparable à celle dont on peut faire preuve à l'égard du sacré : dans l'un et l'autre cas, l'individu fait abstraction de lui-même, au-delà de toute considération

d'autoconservation ou d'intérêt personnel (*Ibid.*, 59). En outre, le domaine du sacré suscite la même ambivalence que l'autorité morale. On retrouve ici l'originalité de l'analyse durkheimienne que Parsons eut tendance à simplifier en s'en tenant à la notion de respect. L'acte moral répond à un impératif, mais il est également vécu comme désirable. L'être sacré, tout à la fois, repousse et attire. Ainsi, le sacré « engendre et stabilise » l'ambivalence caractéristique de l'obligation morale (*Ibid.*, 58-59).

Habermas retrouve l'idée durkheimienne des racines sacrales de l'autorité morale. Mais, il s'écarte de Durkheim lorsqu'il s'agit d'établir l'origine du sacré et le sens de l'autorité morale. Dans une perspective religieuse traditionnelle, tout se ramène à un être divin autour duquel s'organise l'ordre du monde. Pour Durkheim, la réalité surplombante et structurante est celle de « la société transfigurée et pensée symboliquement ». Sur ce point, Habermas rejoint la critique de Parsons lorsqu'il voit, lui aussi, dans le raisonnement durkheimien un aspect incontestablement « circulaire ». En effet, constate-t-il, « le moral est ramené au sacré, et celui-ci à des représentations collectives d'une entité qui, de son côté, est censée être constituée d'un système de normes contraignantes » (*Ibid.*, 60). On ne reprend pied dans la réalité empirique qu'en précisant la structure symbolique du sacré. Les symboles religieux rendent possible « une sorte d'intersubjectivité » se situant, certes, en deçà d'un véritable rôle communicationnel, mais franchissant néanmoins « le seuil d'une contagion collective des sentiments ». On se trouve ainsi face à un consensus normatif « prélinguistique mais médiatisé par le symbole » ; et ce sont les pratiques rituelles qui permettent de l'analyser. Celles-ci constituent une forme d'interaction tout à fait particulière. La croyance religieuse – qui est toujours la croyance d'une collectivité – prend forme dans un rituel dont elle éclaire simultanément la signification. Les cérémonies et pratiques rituelles sont l'expression « d'un consensus normatif, régulièrement actualisé » qui exprime et renforce l'identité du groupe (*Ibid.*, 62-63). Chazel conteste le caractère normatif de ce consensus ; pour lui, « à travers la symbolique », c'est plutôt « un consensus autour des valeurs » qui s'exprime, le registre des valeurs gagnant à être analytiquement différencié de celui des normes. Les réserves de Chazel procèdent d'une conception classique mais restrictive de la norme comme « règle institutionnalisée régissant les conduites » (Chazel, 1999, 95 ; 2000, 71-72). Celle-ci peut n'être que le reflet non institutionnalisé de l'état des mœurs.

À ce stade, Habermas confronte l'œuvre de Durkheim à celle de Mead. À l'instar de Durkheim, Mead conçoit le développement de la personnalité individuelle comme une suite de réactions – adaptatives ou réactives – aux attentes de comportement de l'environnement social. En termes plus modernes, on pourrait y voir une dialectique de rôles et d'attentes de rôles. Ce mécanisme incessant est au cœur du processus de socialisation tel que l'envisage Durkheim. En raison de son intérêt prioritaire pour la communication langagière, Habermas met cependant l'accent sur une différence de perspectives dont on peut douter qu'elle soit d'une réelle pertinence pour la théorie sociologique (Habermas, 1987 [1981], 68). Car les instances du « Je » et du « moi », analytiquement séparées par Mead, émergent d'un même processus de socialisation. Cette socialisation humaine – Durkheim, on le sait, l'avait noté – est tout à fait différente du dressage suscitant des automatismes chez l'animal. Les interactions socialisatrices mettent aux prises des individus « capables de discernement » – Habermas en est conscient – et ceci introduit un élément de contingence dans la vie sociale, au plan des relations interpersonnelles comme au plan des rapports entre groupes sociaux.

Qu'on se situe dans le cadre conceptuel de Mead ou dans celui de Durkheim, le passage de l'interaction fondée sur des signaux rudimentaires à l'interaction régie par des normes plus ou moins élaborées exige l'intervention du langage, c'est-à-dire l'émergence de l'humain à l'aboutissement d'une longue évolution. Les symboles emblématiques – à distinguer des signes précédant le langage articulé – deviennent alors un élément constitutif des sentiments collectifs : ils les expriment et les renforcent. Habermas retrouve ainsi la notion durkheimienne d'ancrage religieux de l'univers symbolique. Il fait l'hypothèse « d'une dissociation du médium de communication, correspondant à la séparation en domaine sacré et domaine profane », le symbolisme religieux rendant possible un consensus normatif et offrant ainsi « la base d'une coordination rituelle de l'action » (1987 [1981], 64). Pour lui comme pour Durkheim – et dans la même perspective évolutionniste –, il s'agit d'un stade archaïque du social. Mais, Habermas définit cette « part archaïque » de façon différente. Elle reste au niveau de « l'interaction médiatisée par des symboles » alors que la communication évolue vers une relation structurée par le langage (*Ibid.*, 65).

Le sacré et la quête de sens

Comme on s'en doute, c'est l'élément rationaliste de la théorie durkheimienne qui séduit Raymond Boudon. Celui-ci voit dans *Les Formes élémentaires* un classique de la sociologie de la connaissance davantage qu'une œuvre fondatrice de la sociologie des religions. Il y a une vingtaine d'années, dans *L'Art de se persuader*, il se montrait sceptique à l'égard de la théorie des origines de la religion qu'y proposait Durkheim (Boudon, 1990 ; 1992, 189-198). Sa critique portait essentiellement sur les aspects logiques de l'argumentation présentée. Éliminant d'emblée les théories de l'origine des religions impliquant des données non expérimentales, Durkheim se livre à la critique des deux théories sensualistes en concurrence avec la sienne : la théorie *animiste*, privilégiant le rôle des esprits, et la théorie *naturiste*, centrée sur les forces cosmiques ou sur des entités de toute sorte : plantes, animaux, rochers, etc. (*Ibid.*, 189). Boudon fait observer à ce sujet que la démonstration de Durkheim repose sur une proposition implicite tenue pour évidente, à savoir « qu'il n'existe que trois théories possibles ». Après avoir expliqué pourquoi les théories animiste et naturiste sont inacceptables, il ne reste plus à Durkheim qu'à conclure que la troisième – la sienne – est vraie. Si toutefois on introduit l'hypothèse qu'il y a d'autres théories possibles, la conclusion « ne repose plus sur aucune base ». Le raisonnement durkheimien est fragile parce qu'il repose sur « l'hypothèse du monde clos » (*Ibid.*, 193-194). Il exige que l'opposition entre théories sensualistes et non sensualistes ait valeur de contradiction. Dans ce cas, la « mobilisation du tiers exclu » devient analytiquement valide. Dans le cas contraire, « la thèse principale du livre devient pure affirmation » (*Ibid.*, 196). L'analyse présentée dans *L'Art de se persuader* n'a qu'un caractère d'illustration. À l'époque, c'est le rôle des *a priori formels* dans « les processus cognitifs générateurs d'idées douteuses » qui est au centre de l'attention de Boudon. Un *a priori* de type clos offre un certain confort intellectuel ; un *a priori* de type ouvert, au contraire, « engendre un sentiment d'incertitude et de doute » (*Ibid.*, 194-197).

Ultérieurement, ce sont les aspects plus généraux des *Formes élémentaires*, offrant une esquisse de théorie de la connaissance, qui semblent avoir passionné Boudon. Sur le mode de « l'explication de texte », il commente les passages suggérant une relation de continuité entre la connaissance ordinaire, la religion et la

science qui lui paraissent préfigurer le programme de sociologie cognitive ayant ses faveurs. Pour Durkheim comme pour Weber, déclare Boudon, « les croyances religieuses, mais aussi les croyances magiques, doivent être analysées comme rationnelles » (Boudon, 2000, 82). Cela exige qu'on soit attentif aux exigences de méthode posées par Durkheim. Si l'on ne peut reconstruire les états de conscience des acteurs, il est néanmoins possible de leur attribuer des sentiments, des raisons et des motivations. On doit évidemment se garder de tout anachronisme et ne pas perdre de vue que « l'environnement cognitif de l'observateur n'est pas celui de l'observé ». On ne peut, par exemple, imputer à l'Australien un sens du surnaturel qui n'est apparu que plus tardivement. Il s'ensuit que pour le « primitif », il ne peut y avoir de miracle, car cette notion ne prend son sens que par rapport à la distinction naturel/non naturel apparaissant dans le contexte « d'une interprétation déterministe du monde » (*Ibid.*, 83-84).

Selon Boudon, l'argumentation de Durkheim met en évidence l'unicité fondamentale de la pensée humaine. Il n'existe pas, comme Lévy-Bruhl l'avait initialement pensé, une mentalité « prélogique » qui s'opposerait à la rationalité moderne. Il n'y pas lieu de considérer que le « primitif », tout comme l'homme moderne, puisse se laisser convaincre par autre chose que par « ce qui fait sens pour lui ». Le « primitif » se distingue de l'homme moderne par un savoir différent, mais non par une logique différente. Chez l'un comme chez l'autre, les activités d'ordre pratique mettent en jeu divers savoir-faire s'appuyant sur l'expérience accumulée. Les enseignements de l'expérience ne peuvent néanmoins être mobilisés que sur la base de représentations générales de la vie et du monde qui nous entoure. Ces représentations ne sont pas tirées directement de l'expérience. Elles se fondent sur « un corpus de savoir disponible » dans une société donnée, à une époque donnée. Dans les sociétés traditionnelles étudiées par Durkheim, « ce sont les doctrines religieuses qui fournissent des explications du monde permettant de coordonner les données de l'expérience sensible » (Boudon, 1998, 103). Ces doctrines jouent donc le rôle que jouent les théories scientifiques dans nos sociétés. Les rituels pratiqués pour assurer, par exemple, la fertilité du sol ne sont pas plus irrationnels que les procédés techniques utilisés par les agronomes. C'est la nature des forces à mettre en œuvre qui diffère. Il en résulte, ajoute Boudon, que la méthodologie de Durkheim apparaît sur ce point semblable à celle de Max Weber. En bref, 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 » (Boudon, 2000, 85-86).

Pour Durkheim, estime Boudon, les croyances religieuses s'expliquent de la même façon que les croyances scientifiques ou philosophiques. On ne doit pas y voir la conséquence d'illusions ou d'hallucinations, mais bien le résultat de la confrontation à une réalité *sui generis* pensée logiquement. Boudon accepte l'interprétation selon laquelle l'expérience religieuse est liée à des objets ayant valeur de symboles, mais il s'insurge contre l'idée que le référent du symbolisme ne puisse être que la société, réalité surplombante prise dans son ensemble (*Ibid.*, 89-91). Selon la thèse qu'il propose, « le corrélat du sentiment du sacré » est ce que nous qualifions aujourd'hui de *valeurs*. Comme le monde du sacré par rapport au monde profane, le monde des valeurs « est distinct de celui de l'être et étranger à lui » (*Ibid.*, 93). Il y a donc lieu, selon Boudon, de dépouiller la théorie durkheimienne de propositions qu'il juge faibles ; on ne peut soutenir que le sentiment du sacré débouche sur la sacralisation de la société, on ne fait pas justice au sentiment religieux en affirmant qu'il n'y a pas de religion sans Église ou en liant l'expérience religieuse à des situations d'effervescence sociale (*Ibid.*, 96). D'autres propositions lui paraissent plus solides. Les sentiments religieux ne sont pas « hallucinatoires » : ils saisissent une réalité. Ils sont basés sur le respect plutôt que sur la crainte. Ils ont trait au « monde du sacré » qu'il est possible de définir comme le « monde des valeurs ». Si l'on s'en tient à ce noyau dur de la pensée durkheimienne, on obtient, déclare Boudon, « une théorie à la fois puissante et scientifiquement acceptable » (*Ibid.*, 96-97).

Les réflexions éparées consacrées à la magie constituent l'aspect des *Formes élémentaires* que Boudon commente le plus volontiers (1992, 508-512 ; 1994, 99-122 ; 1998, 91-136) car elles lui paraissent particulièrement stimulantes d'un point de vue méthodologique (1995, 567). Dans un contexte dominé par la pensée religieuse, la magie se distingue par son caractère utilitaire. Les croyances magiques apparaissent comme des recettes d'ordre pratique. Ces recettes magiques manquent incontestablement d'efficacité ; les attentes qu'elles suscitent sont fréquemment déçues. Comment faut-il expliquer – et comment Durkheim explique-t-il – que les croyances magiques conservent leur crédibilité malgré « le verdict négatif de l'expérience » ? La critique d'une relation

causale n'est pas chose aisée, même lorsqu'on dispose d'un savoir plus étendu : elle implique des plans expérimentaux difficiles à mettre en œuvre et, souvent, la mobilisation d'instruments statistiques inconnus des sociétés archaïques. Les savants modernes eux-mêmes « gardent souvent leur confiance à une théorie contredite par les faits ». Comme le suggère Durkheim, relu par Boudon, « les hommes de science ont de bonnes raisons de ne pas se laisser impressionner par les faits » (Boudon, 1998, 105). Tout comme les hommes de science, les magiciens imaginent des « hypothèses auxiliaires » expliquant l'échec de la théorie qui les guide : application malencontreuse des rituels prévus, mauvaise humeur des dieux, etc. (*Ibid.*, 106). Plaidant pour la rationalité de la magie, Durkheim – et Boudon à sa suite – utilise des arguments qui sont convaincants *pour nous* dans la mesure où nous sommes confrontés à des attitudes semblables dans un autre contexte. Certaines croyances modernes ont un caractère magique dans la mesure où elles se fondent sur des « relations causales non confirmées » : croyances dans le caractère bénéfique de certains exercices physiques, dans la relation entre le stress et l'ulcère d'estomac, dans les effets de la pollution atmosphérique sur le cancer, etc. Nombre d'idées tenues pour des évidences à notre époque semblent garanties davantage par la puissance de certaines croyances diffuses que par la réalité de faits prouvés (*Ibid.*, 107).

En discutant la théorie durkheimienne de la magie, Boudon va « au-delà de ce que dit Durkheim ». Son but est de « formaliser » et de « compléter » ce qui se trouve à l'état d'esquisse dans *Les Formes élémentaires* (1992, 511). La théorie présente un individu – le magicien – dont les cadres de pensée ne sont pas différents des nôtres bien que les connaissances sur lesquelles ils s'appuient soient différentes. Durkheim reconstruit de façon convaincante « ce qui se passe dans la tête du magicien ». Boudon suggère ainsi une convergence frappante entre la démarche de Durkheim et celle de Max Weber. Cherchant un soubassement rationnel aux croyances et aux pratiques du magicien, Durkheim nous le rend *compréhensible* en montrant que son esprit obéit aux mêmes règles que le nôtre. Si nous avons tendance à considérer les pratiques magiques comme irrationnelles, c'est parce qu'il nous est difficile de faire abstraction de nos propres connaissances lorsque nous posons un diagnostic sur elles. Un individu qui raisonne logiquement sur la base de théories que nous savons dépassées ne peut qu'apparaître de prime abord comme irrationnel (Boudon, 1998, 114-119).

La surprenante résistance des *Formes élémentaires* à l'épreuve du temps invite à la réflexion sur notre relation aux classiques. On a souvent noté une correspondance plus ou moins nette entre l'évolution de la société et la vogue des théories sociologiques. La sociologie est extrêmement sensible aux stimulations extérieures, aux idées en vogue, à l'air du temps. Elle y adapte son vocabulaire ainsi que ses procédés d'analyse et d'argumentation. Des conceptions théoriques et méthodologiques qu'on aurait pu tenir pour caduques retrouvent une vigueur nouvelle lorsqu'elles font à nouveau écho à des préoccupations du moment. On ne peut néanmoins s'empêcher de penser qu'intervient également un élément d'opportunité. À l'heure où la force de l'argumentation rationnelle est ébranlée par le relativisme ambiant, l'appui intellectuel des grands ancêtres constitue un atout non négligeable.

Jacques COENEN-HUTHER
Université de Genève

jacques.coenen-huther@bluewin.ch

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alexander J., 1982, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley, University of California Press.
- Alexander J. (ed.), 1985, *Neofunctionalism*, London, Sage.
- Alexander J., 1988, *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- Alexander J., 1990, « Structure, Value, Action », *American Sociological Review*, 55, 339-345.
- Alexander J., 1998, *Neofunctionalism and After*, Oxford, Blackwell.
- Alexander J., Colomy P. (eds.), 1990, *Differentiation Theory and Social Change*, New York, Columbia University Press.
- Aron R., 1967, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Bellah R. N., 1990 a [1973], « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives des sciences sociales des religions*, 35, 69, 9-21, trad. fr. de « Introduction », in É. Durkheim, *On Morality and Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bellah R. N., 1990 b, « Post-scriptum. Mise à jour de mes réflexions sur l'œuvre de Durkheim », *Archives des sciences sociales des religions*, 35, 69, 22-24.
- Bellah R. N., 1970, « Civil Religion in America », 168-189 in R. N. Bellah, *Beyond Belief*, New York, Harper and Row, tr. fr., 1984, « La Religion civile aux États-Unis », *Le Débat*, 30, 95-111.

- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M., 1985, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press.
- Boudon R., 1990, *L'Art de se persuader*, Paris, Fayard.
- Boudon R., 1992, « Connaissance », 491-531 in R. Boudon (ed.), *Traité de sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Boudon R., 1994, « Durkheim et Weber : convergences de méthode », 99-122 in M. Hirschhorn, J. Coenen-Huther (eds.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus ?*, Paris, L'Harmattan. [Repris 93-135 in R. Boudon, 1998, *Études sur les sociologues classiques*, I, Paris, Presses universitaires de France.]
- Boudon R., 1995, « Should One still Read Durkheim's *Rules* after One Hundred Years? Massimo Borlandi interviews Raymond Boudon », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, 21, 3, 559-573. [Repris 137-163 in R. Boudon, 1998, *Études sur les sociologues classiques*, I, Paris, Presses universitaires de France.]
- Boudon R., 2000, « Émile Durkheim : l'explication des croyances religieuses », 63-123 in R. Boudon, *Études sur les sociologues classiques*, II, Paris, Presses universitaires de France.
- Chazel F., 1999, « Durkheim est-il encore notre contemporain ? », *L'Année sociologique*, 49, 1, 83-107.
- Chazel F., 2000, *Aux fondements de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, 61-83.
- Coenen-Huther J., 2010, *Comprendre Durkheim*, Paris, Armand Colin.
- Durkheim É., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.
- Durkheim É., 1970 [1914], « L'avenir de la religion », 305-313 in É. Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France.
- Filloux J.-C., 1977, *Durkheim et le Socialisme*, Genève, Droz.
- Habermas J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2 vol, tr. fr., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 2 vol.
- Isambert F.-A., 1992, « Une religion de l'Homme ? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim », *Revue française de sociologie*, 33, 3, 443-462.
- Lukes S., 1973, *Émile Durkheim. His Life and Work*, London, Allen Lane, The Penguin Press.
- Martucelli D., 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard.
- Parsons T., 1968 [1937], *The Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill.
- Parsons T., 1954 [1944], « The Theoretical Development of the Sociology of Religion », 197-211 in T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, New York, The Free Press.
- Pickering W. S. F., 1984, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London, Routledge and Kegan.

- Pickering W. S. F., 1990, « The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error? », *Archives des sciences sociales des religions*, 35, 69, 91-108.
- Prades J. A., 1987, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Prades J. A., 1990, *Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rivière C., 1999, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une mise en question », *L'Année sociologique*, 49, 1, 131-148.
- Rougemont D. de, 1968, *Journal d'une époque (1926-1946)*, Paris, Gallimard.
- Steiner Ph., 1994, *La Sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte.
- Willaime J.-P., 1995, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France.