

[Colloque *Durkheim aujourd'hui*, Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, 4-5 novembre 2008, à l'occasion du 150^e anniversaire de Durkheim et de son inscription par le Ministère de la Culture et de la Communication dans la liste des célébrations nationales de 2008. Une version abrégée du présent texte sera disponible en début 2009 sur le site asmp.fr].

La nature de la religion selon Durkheim¹

Le chef d'œuvre de Durkheim sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* – son dernier livre- est guidé par une réflexion méthodique sur les principes auxquels la sociologie doit obéir pour expliquer les croyances religieuses en respectant les règles de l'esprit scientifique. On peut même déceler un système de postulats –une véritable *axiomatique*- sous l'ensemble des analyses particulières qu'il y développe. C'est cette axiomatique que je tenterai de présenter ici avec des mots aussi simples que possible.

Expliquer les croyances religieuses

En premier lieu, le sociologue doit prendre conscience du fait qu'il n'a pas le même savoir que le croyant dont il cherche à expliquer les croyances, particulièrement lorsqu'il s'agit comme dans le cas de Durkheim de croyants appartenant à une société culturellement très éloignée de la sienne, en l'occurrence celle des aborigènes d'Australie².

En second lieu, le sociologue doit admettre qu'il ne lui est pas possible par principe de *reproduire* en lui-même les états de conscience d'autrui. La raison en est que les croyances collectives « (...) *ne peuvent s'individualiser sans être retouchées, modifiées et, par conséquent, faussées.* » (FE, 622). 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, 622). Expliquer les états de conscience d'autrui ne saurait donc se réduire à une tentative d'empathie nécessairement vouée à l'échec.

En revanche, il est possible de discuter rationnellement du point de savoir s'il est légitime d'imputer à autrui tels sentiments, telles raisons ou telles motivations à partir

¹ Ce texte s'appuie sur un article antérieur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* : une théorie toujours vivante, *Année sociologique*, 1999, 49, 1, 149-198, mais insiste plus particulièrement sur l'axiomatique sous-jacente aux *Formes*. Le livre de Durkheim est désigné par le sigle FE.

² « (...) *chaque civilisation a son système organisé de concepts qui la caractérise* » (FE, 622).

de ses déclarations et de son comportement,. Durkheim propose ici un postulat qui relève du bon sens et que nous mettons couramment en œuvre dans la vie quotidienne. S'il était dépourvu de validité, les enquêtes policières ou judiciaires seraient tout simplement vides de sens.

Exemple d'application de ce postulat : tant que la notion de *loi de la nature* ne s'était pas imposée, les phénomènes naturels étaient expliqués par la volonté des esprits ou des dieux. Il n'y avait donc pas lieu d'opposer des phénomènes *naturels* résultant de lois à des phénomènes *suraturels* n'en résultant pas³. Il s'ensuit que la notion de *miracle* n'a pas de place dans l'univers mental de celui que -au début du XX^e siècle encore- on appelle *le primitif*. Il existe dans son esprit des faits inhabituels, surprenants ou admirables, mais non des faits miraculeux au sens où nous-mêmes prenons ce mot⁴.

Troisième postulat. Si l'observateur doit se garder de projeter son propre savoir et ses propres concepts dans l'esprit du sujet observé, il doit par contre partir de l'hypothèse que, tout comme lui-même, le *primitif* ne peut se laisser convaincre que par ce à quoi il a des raisons fortes de souscrire.

Le postulat que Durkheim pose ici s'applique sans difficulté aux Occidentaux d'aujourd'hui. Pourquoi croyons-nous que tel remède est bon ? Parce que nous avons foi en la médecine, que nous avons des raisons d'avoir foi en la médecine et que celle-ci nous recommande ledit remède. Durkheim propose simplement de considérer qu'il en va de même des croyances endossées 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 [c'est moi, RB, qui souligne], 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*

³ « (...) l'idée de *suraturel*, telle que nous l'entendons, date d'hier (...). Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont *suraturels*, 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, 36).

⁴ En effet, « c'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre » (FE, 37).

qui, sans doute, diffèrent de celles que le savant moderne conçoit (...) mais, pour celui qui y croit [c'est moi, RB, qui souligne], elles ne sont pas plus inintelligibles que ne le sont la pesanteur ou l'électricité pour le physicien d'aujourd'hui » (FE, 35).

« *Pour celui qui y croit* », « *à ses yeux* » : il importe en effet pour l'observateur de bien distinguer ses propres états d'âme de ceux du sujet observé. Certaines croyances du *primitif* apparaissent spontanément à l'observateur comme *irrationnelles*. Pourtant, il doit les concevoir comme émanant de raisons présentes dans l'esprit du sujet observé et qu'il peut comprendre dès lors qu'il fait abstraction de son propre savoir et de sa propre conceptualisation du monde. Les croyances du sujet observé apparaîtront alors à l'observateur comme *rationnelles*.

La méthodologie de Durkheim repose en résumé sur trois principes, à savoir : 1) le principe banal qu'expliquer n'importe quel phénomène et en particulier n'importe quelle croyance, c'est en retrouver les causes ; 2) que les *causes* de toute croyance résident dans *les raisons que le croyant a d'y croire* telles qu'on peut les reconstruire à partir de son comportement et de ses déclarations ; 3) qu'une condition nécessaire pour que l'observateur puisse identifier les raisons du croyant est qu'il fasse abstraction du savoir dont il dispose lui-même et qu'il ne peut imputer au croyant.

La pertinence de cette méthodologie est confirmée par une remarque de Max Weber : là où nous voyons spontanément en tant qu'Occidentaux modernes le comportement du *faiseur de feu* comme *rationnel* et le comportement du *faiseur de pluie* comme *irrationnel*, le *primitif* n'est pas en mesure de faire la même distinction : en effet, celle-ci résulte dans *notre* esprit de connaissances en matière de physique –en l'occurrence de la connaissance des lois de la transformation de l'énergie- qu'on ne peut imputer au primitif⁵.

Bien qu'il n'emploie guère le *mot* rationalité, le postulat de la *rationalité* du croyant est constamment présent chez Durkheim. C'est en vertu de ce postulat qu'il rejette par principe toute théorie faisant des croyances religieuses, quelles qu'elles soient, l'effet d'*illusions* ou d'*hallucinations*.

⁵ La méthodologie de Max Weber ne se distingue pas en fait de celle de Durkheim, ni à propos de la religion ni sur bien d'autres sujets, contrairement au poncif qui les oppose de façon scolaire.

Ainsi, il repousse *la théorie animiste* selon laquelle l'émerveillement et l'angoisse que provoqueraient les phénomènes naturels dans l'esprit du primitif seraient à l'origine du fait qu'il attribue une âme aux objets du monde. « *Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant d'états hallucinatoires, sans aucun fondement objectif* » (FE, 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.

Cette méthodologie conduit ainsi Durkheim à se distinguer radicalement de Voltaire, de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche, de Freud et de ceux de ses contemporains qui étaient convaincus que les croyances religieuses appartenaient à un passé révolu. N'oublions pas que *Les Formes* sont rédigées au début du XX^e siècle.

Ce qui crée une certaine confusion, c'est que Durkheim présente son postulat de la *rationalité du croyant* sous une forme négative : en proposant de traiter les explications des croyances faisant de celles-ci des *illusions* comme étant par principe dépourvues de valeur. Ces explications *irrationnelles* sont dictées à l'observateur par l'inconfort intellectuel qu'il éprouve face à des croyances qui l'intriguent. Mais elles sont inacceptables. Confiant dans la pertinence de ce postulat, Durkheim cherche à en convaincre son lecteur par des observations évocatrices : on peut facilement avoir l'impression que l'enfant qui bavarde avec son polichinelle *croit* que celui-ci est vivant. Pourtant, objecte Durkheim, « (...) *l'enfant 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, 94). Même un chat, ajoute-t-il, comprend que la pelote de ficelle qu'il paraissait prendre pour une souris n'en est pas une. C'est pourquoi il s'en désintéresse rapidement. Quiconque a observé un chat ne peut douter de la pertinence de cette remarque. Comment croire alors que l'être humain puisse, lui, être durablement victime d'illusions grossières ?

A l'instar de Max Weber, Durkheim propose donc de considérer que la pensée humaine est une. Le primitif et l'enfant pensent selon les mêmes *règles* que l'adulte moderne. L'hypothèse héroïque selon laquelle les *règles de l'inférence* utilisées par les êtres humains varieraient selon les cultures, selon les époques voire selon les âges peut être écartée. Il suffit de prendre en compte le fait incontestable que les *connaissances*, les *interprétations du monde* et les *catégories* utilisées par les êtres

humains varient dans le temps et dans l'espace. En d'autres termes, les *procédures* mises en œuvre par la pensée humaine sont selon Durkheim invariables dans le temps et dans l'espace, contrairement à l'hypothèse défendue par Auguste Comte, par Lévy-Bruhl et de nombreux auteurs d'aujourd'hui⁶. Seuls varient les *contenus* de la pensée. 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 des conséquences des théories religieuses auxquelles il ressent des raisons de souscrire : « *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, 615).

Toute l'analyse durkheimienne des croyances religieuses repose finalement sur un principe fondamental, à savoir que *les causes ultimes du fait qu'on croit à ce qu'on croit résident dans les raisons qu'on a d'y croire*⁷.

Expliquer les croyances religieuses

Il résulte de ces considérations un corollaire à la fois spectaculaire et essentiel, à savoir que, pour Durkheim, les croyances religieuses doivent s'expliquer strictement de la même façon que les croyances scientifiques.

Mais comme les croyances religieuses sont d'une autre nature que les croyances scientifiques, elles doivent s'analyser comme résultant d'une adhésion des croyants à des *théories* concernant une réalité autre que celle dont traitent les sciences de la nature. C'est cette *réalité* que Durkheim se propose alors d'identifier.

L'essence de la religion

Je laisserai de côté la discussion présentée par Durkheim des différentes définitions possibles de la religion, pour sauter immédiatement à celle qu'il en

⁶ Par exemple D'Andrade, Roy G. (1995).

⁷ Horton (1993) 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 (1993) 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 sociologie.

propose lui-même : la religion se définit pour lui à partir de la distinction que font tous les hommes entre le *sacré* et le *profane*, des Australiens *primitifs* qui lui servent de population de référence aux modernes. C'est la distinction entre ces deux mondes qui, selon Durkheim, identifie la sphère du religieux.

L'existence du monde du sacré 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, 87).

Ainsi, le monde du sacré est le corrélat objectif d'un sentiment que le sujet identifie comme *très particulier*. Ce sentiment peut s'attacher à des *objets* divers. Il 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, par delà les sentiments qu'ils éveillent en tant que personnes, témoigne du caractère religieux de ce respect⁸.

Ces analyses restent, je crois, parfaitement actuelles et en aucune façon contradictoires avec le fait que les détenteurs de hautes fonctions politiques soient régulièrement l'objet de sarcasmes. Comment expliquer autrement le désir de beaucoup de citoyens de saisir la main du chef de l'Etat ou les queues interminables qui se forment pour visiter les hauts lieux du pouvoir, la Maison Blanche ou l'Elysée. Ce n'est évidemment pas seulement leur architecture d'intérieur qu'on vient y admirer.

Mais, 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 responsable politique. Il peut aussi être beaucoup plus indirect, admet-il. Mais, selon lui, c'est dans tous les cas *la société* qui constitue l'objet du sentiment du sacré, que cette référence soit immédiatement perceptible ou non.

⁸ « (...) 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 » (FE, 304-305).

Forces et faiblesses de la théorie durkheimienne de la religion

Le caractère difficilement acceptable de ce *point particulier* de la théorie de la religion de Durkheim a été souvent souligné, notamment par Raymond Aron (1967). On accepte fort bien l'hypothèse de Durkheim s'agissant de symboles normalement perçus par le sujet social comme se référant à la société, comme le drapeau ou l'hymne national. On a beaucoup plus de mal à l'admettre s'agissant de symboles qui ne sont en aucune façon perçus par le croyant comme se rapportant à *la société*. Qu'est-ce d'ailleurs que *la société* ? Au sens abstrait où Durkheim prend ce mot, il s'agit en vérité d'un concept tardif et passablement obscur⁹.

Il est par contre facile d'accepter l'idée que le sujet identifie comme tel le sentiment du sacré, d'admettre la réalité de la distinction entre le *sacré* et le *profane* ou encore de souscrire à l'idée que la distinction entre le sacré et le profane est plus radicale que la distinction par exemple entre le bien et le mal¹⁰. En effet, le bien et le mal entretiennent entre eux une relation logique : ce sont des *contraires*. Ce n'est pas le cas du sacré et du profane, qui désignent deux mondes conçus comme séparés. On admettra encore que le monde du sacré ne peut être vu comme une illusion, puisqu'une illusion ne saurait être durable.

Mais pourquoi faut-il que ce soit *la société* qui, s'avançant masquée, postule au titre d'unique corrélat du sentiment religieux ?

La conjecture 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*. Plus précisément, il est le corrélat du fait que toutes sortes d'objets –objets réels ou symboliques, types de comportement, réalisations, institutions, etc.- éveillent spontanément dans l'esprit de tout être humain une évaluation positive ou négative. Le monde des valeurs est distinct de celui de l'être. Ils représentent bien deux mondes séparés. Sans doute les jugements de valeur que nous portons s'appliquent

⁹ Comme le souligne justement Zygmunt Bauman (2008) dans son article « Durkheim's society revisited » in J. C. Alexander et Ph. Smith, *The Cambridge companion to Durkheim*. Voir mon essai critique sur cet ouvrage « D'un Durkheim l'autre » in Valade (2008).

¹⁰ « 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, 53).

toujours à des objets particuliers. Mais le monde qu'ils constituent est entièrement distinct du monde de ces objets eux-mêmes. Les valeurs suscitent bien d'autre part, comme le veut Durkheim, un sentiment de *respect*. Mais pourquoi faut-il qu'elles traduisent uniquement un sentiment de respect *pour la société* ? L'individu n'éprouve-t-il pas un sentiment de ce genre pour la justice, pour les plus hauts chefs d'œuvre de la musique ou pour des performances hors du commun ? On peut s'accorder à qualifier ce sentiment de *religieux*, car les traits distinctifs du sentiment qu'éveille par exemple une grande œuvre musicale sont identiques à ceux qu'éveillent les corrélats proprement religieux du sentiment du sacré. La neuvième symphonie de Beethoven ne suscite-t-elle pas, pour reprendre les termes mêmes par lesquels Durkheim tente de saisir la spécificité du sentiment du sacré, un sentiment *sui generis, fait de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme la majesté* ? Le sentiment qu'éprouve le syndicaliste pour la cause à laquelle il a voué sa vie ne peut-il, comme le veut Simmel, être qualifié de *religieux* ?

Bref, il est plus facile d'admettre que, à la distinction *sacré/profane*, est associée la distinction entre *valeurs* et *réalité* que de supposer 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 de la *fausse conscience* ou, comme il dit plutôt lui-même, de *l'illusion* ou de *l'hallucination*.

Il est surprenant que Durkheim n'ait pas envisagé cette solution. Elle aurait en effet levé l'objection la plus sérieuse qu'il adresse à la philosophie pratique de Kant. Kant est l'une des sources constantes de l'inspiration de Durkheim. Il présente son ouvrage sur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* comme proposant une solution à des problèmes que Kant aurait correctement perçus mais mal résolus. 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, 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*, à la fois soumis aux lois de la nature et responsable de ses actes parce que libre, en même temps *autonome* et *hétéronome*. Mais Durkheim reproche par ailleurs à Kant de réduire le monde du *sacré* à celui du *devoir*. Or le devoir moral n'est qu'une des dimensions du *sacré*. Les valeurs morales ne représentent en effet qu'une partie de l'univers des valeurs.

Durkheim a donc des raisons fondées de ne pas se satisfaire de cet aspect de la philosophie pratique de Kant. 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*.

L'une des raisons pour lesquelles Durkheim n'a pas envisagé la solution faisant des valeurs le corrélat du sacré est que le concept de *valeur* au sens où nous le prenons aujourd'hui n'est guère familier de son temps. L'acception moderne de ce mot s'est répandue à partir des écrits de Nietzsche. Or, en France du moins, la pensée de Nietzsche n'est guère diffusée à l'époque de Durkheim. Il est d'autre part peu plausible que Durkheim ait éprouvé beaucoup de sympathie pour la théorie réductionniste des valeurs que propose Nietzsche, à supposer qu'il l'ait connue. Elle tourne en effet le dos à sa propre théorie selon laquelle l'expérience du *sacré* est celle d'une authentique réalité, qui ne saurait par conséquent être réduite à une illusion. En simplifiant : là où Nietzsche reste proche de la théorie de la religion développée par les philosophes des Lumières, Durkheim, à l'instar de W. James (1961)¹¹, de G. Simmel (1989) ou de Max Weber (1988), fait de l'expérience religieuse celle d'une *réalité non illusoire*.

Une autre raison explique peut-être que Durkheim n'ait pas rapproché la notion du *sacré* et la notion de *valeur*, à savoir qu'il insiste sur le fait qu'il n'y a pas de religion sans Eglise. Cette affirmation est certes peu douteuse. Mais elle introduit une certaine incohérence dans les propos de Durkheim. En effet, si on la prend au pied de la lettre, le respect pour l'homme politique ne peut plus alors être qualifié de

¹¹ 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 des *Varieties of 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. Durkheim et James ont en tout cas en commun de refuser de traiter l'expérience religieuse comme celle d'une réalité illusoire.

religieux. On notera par ailleurs que, dans les considérations finales de ses *Formes élémentaires*, Durkheim affirme explicitement que l'idéal de *l'individualisme* qui se développe dans les sociétés contemporaines doit être considéré comme de caractère religieux. Mais il ne prétend pas qu'il soit appelé à s'incarner dans une Eglise. A aucun moment, il ne suggère que le développement de *l'individualisme*, dans lequel il voit une religion caractéristique de la modernité ou du moins qui s'est pleinement affirmée avec la modernité, doive donner naissance à une Eglise¹².

Durkheim avance aussi que la signification des sentiments religieux apparaît avec une netteté particulière dans les situations d'*effervescence* sociale. L'effervescence sociale offrirait au sujet social une expérience privilégiée, au sens où 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 les expériences religieuses solitaires vécues en dehors de toute situation d'*effervescence sociale*, celles auxquelles s'attachent notamment G. Simmel ou W. James. C'est oublier d'autre part que des sentiments religieux peuvent être éveillés par les objets les plus divers, comme Durkheim le reconnaît lui-même, en accord sur ce point avec Simmel.

Bref, on peut reconnaître l'importance de la théorie de Durkheim, sans l'accepter dans son intégralité. Elle contient des *propositions fortes* : le sentiment religieux est un sentiment *sui generis* ; il est fait de respect plutôt que de crainte ; il n'est pas le produit d'une illusion ; 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 *sui generis*. Il suffit alors de conserver ces propositions et de substituer l'idée que le monde du sacré coïncide avec le monde des valeurs à la conjecture fragile de Durkheim lui-même pour obtenir une théorie immédiatement plus solide.

¹² Il faut rappeler ici un texte décisif du premier grand livre de Durkheim (1960, p.146) : « *L'individualisme, la libre pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire* ». Ainsi, selon Durkheim, *l'individualisme*, notion en laquelle il faut lire qu'il est consubstantiel à l'être humain de tous les temps de revendiquer pour lui-même la reconnaissance de sa dignité, d'accorder en retour la même reconnaissance à autrui et aussi d'être capable de mesurer les comportements et les institutions à cette aune (la *libre pensée*). En même temps, cette donnée de la nature humaine a tendance à s'affirmer au cours de l'histoire, la modernité étant caractérisée par le fait qu'elle donne naissance à une *religion* : la religion de *l'individualisme*, laquelle comme toute religion comporte aussi ses fanatiques. Durkheim reste entièrement fidèle à cette intuition dans *Les Formes*.

Enfin, Durkheim soulève dans les *Formes élémentaires* un problème crucial qu'il ne résout pas. Il félicite Kant pour avoir vu qu'il existe un monde du profane et un monde du sacré et pour avoir supposé que c'est la *raison* qui donne accès à l'un et à l'autre : la *raison spéculative* au monde du profane, la *raison pratique* au monde du sacré. Durkheim souligne d'autre part que l'être humain n'adhère qu'à ce qui lui paraît reposer sur des raisons fortes. *Mais il ne voit pas qu'un lien entre ces points peut être facilement créé à partir du moment où l'on conçoit les valeurs comme rationnelles*¹³. N'est-ce pas, par exemple, parce que nous avons des raisons fortes de penser que la démocratie est plus respectueuse de la dignité humaine que d'autres régimes politiques que nous la considérons comme sacrée ?

La théorie de Durkheim contient encore d'autres acquis importants. J'en soulignerai deux.

L'un de ces acquis est l'hypothèse déjà évoquée selon laquelle les doctrines religieuses, par delà leur spécificité, préfigureront les théories scientifiques, étant, 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, 12)¹⁴. Bref, les religions doivent être vues, non comme en conflit avec la science, mais au contraire comme des systèmes d'interprétation du monde qui préfigurent la science et dont on peut même affirmer que celle-ci s'en inspire¹⁵.

Car, même si elles associent des rites et des cultes à des croyances, les religions sont bien, d'abord et avant tout, 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, 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, 340-41). « *Ces réalités [la nature,*

¹³ Boudon (1995).

¹⁴ « (...) *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, 39).

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

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, 612-13)¹⁶.

Second point essentiel : ce sont les croyances issues des interprétations du monde proposées par la religion qui permettent de définir les rites et les cultes et qui soudent les Eglises : « (...) *on ne peut définir le rite qu'après avoir défini la croyance* » (FE, 50).

Bien entendu, l'évolution des sociétés, l'apparition, puis l'institutionnalisation de la science ont fait que l'interprétation du monde est devenue ensuite le fait surtout 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 [laquelle est passée à la science].* » (FE, 614).

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

Mais Durkheim ne se contente pas d'explorer la nature du sentiment religieux. Il veut aussi expliquer les raisons d'être des catégories fondamentales de la pensée religieuse, comme la notion d'*âme*. Son analyse est sur ce point particulièrement convaincante. Elle l'est aussi s'agissant des *croyances magiques*. C'est pourquoi je consacrerai à ces deux points les deux dernières parties de cet exposé.

Je ne discuterai pas les critiques que Durkheim présente des théories qu'il rejette de l'origine de la notion d'âme, sauf pour souligner que, conformément à ses principes de méthode, il les repousse parce qu'elles font de l'âme une illusion, dont on ne comprend pas pourquoi le croyant y croirait. Pourquoi par exemple le croyant devrait-il imaginer, comme le voulait une théorie très répandue à son époque, que l'âme est un double du sujet dont l'existence lui aurait été suggérée par le rêve ?¹⁷

On ne peut, selon Durkheim, accepter cette conjecture pour plusieurs raisons. D'abord, pour la raison générale qu'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.

¹⁶ On mesure ici la différence entre les positions de Durkheim (ainsi que de Tocqueville, Weber et Simmel) sur la religion et celle de la philosophie des Lumières. J'ai développé ce point dans un discours prononcé le 5 décembre 2005 à la séance de l'Académie des sciences morales et politiques commémorant le bicentenaire de la Loi de 1905. *Laïcité et modernité : deux visions françaises*, Paris, Palais de l'Institut, 2005 n°3, pp. 57-63.

¹⁷ « *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, 70).

Ainsi, l'âme est bien un double du sujet, mais, à la différence du rêveur, elle n'est jamais conçue comme pouvant remonter le temps : elle est au contraire toujours 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 la théorie de la religion de Durkheim transparaît de nouveau dans cette analyse. En même temps, elle le précise : non seulement l'esprit humain ne saurait être durablement sujet à l'illusion, mais il tend même à rejeter les analogies douteuses. Mauvaises métaphores et analogies banales ne sauraient donc être *durablement* acceptées. C'est ce postulat qui permet à Durkheim de conclure que le rêve ne peut être à l'origine de la notion d'âme : l'analogie nous apparaît comme déplacée et l'est tout autant pour le *primitif*¹⁸.

Bref, une explication scientifiquement acceptable de l'origine de la notion d'âme exige de relever les caractères communs de la notion par-delà ses variations. Car il est vrai que cette notion est indéfiniment déclinée sous des vocables divers dans toutes les religions. « *De même qu'il n'y a pas de société connue sans religion, il n'en existe pas (...) où l'on ne trouve tout un système de représentations collectives qui se rapportent à l'âme, à son origine, à sa destinée* » (FE, 343).

Durkheim propose de cette énigme de l'universalité de la notion d'âme la solution suivante. Etant donnés les caractères qui lui sont généralement associés, *de quoi l'âme est-elle le symbole ?* Réponse : l'âme symbolise *la dualité de l'être humain*, d'une part être singulier obéissant à des motivations égoïstes, d'autre part membre d'une communauté morale invité à réfréner ses passions et à se donner des desseins inspirés par des valeurs qu'autrui soit susceptible d'approuver ; un être soumis aux lois de la nature et cependant responsable de ses actes ; un être à la fois hétéronome et autonome. C'est parce que l'âme exprime *la dualité de l'être humain* et que cette dualité est bien *réelle* qu'elle apparaît dans toutes les religions et qu'elle y est toujours dotée des mêmes *traits distinctifs* (FE, 356).

¹⁸ La liaison du sujet et de son âme est d'autre part généralement conçue comme complexe par toutes les traditions religieuses : « (...) *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, 347).

Ces traits sont les suivants : l'âme est toujours conçue comme *incarnée* dans un individu ; comme étant un double de l'individu ; comme immatérielle ; comme contemporaine de l'individu, du moins tant que celui-ci vit ; comme immortelle, soit qu'elle survive à l'individu, soit qu'elle se réincarne d'un individu à l'autre¹⁹ ; comme entretenant des rapports complexes avec le corps ; comme coïncidant avec l'être même de l'individu dans ce qu'il a de plus profond, et comme étant pourtant 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 (...)* » (FE, 356). Dans le vocabulaire que je propose : les valeurs auxquelles nous croyons ou que nous rejetons sont constitutives du plus profond de notre moi ; mais ce moi n'en est pas la source. Nous ne saurions en effet les percevoir comme des valeurs si nous n'avions pas le sentiment que l'attraction ou la répulsion qu'elles exercent sur nous est *objectivement* fondée.

Pourquoi la dualité de l'individu est-elle exprimée de façon *symbolique* ? Parce 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*²⁰. « *Les réalités auxquelles elle [la pensée religieuse] correspond ne parviennent (...) à s'exprimer religieusement que si l'imagination les transfigure* » (FE, 544). Et les hommes ne se sont « *jamais fait une représentation un peu distincte [de leur appartenance au monde du sacré] qu'à l'aide de symboles religieux* » (FE, 302).

En même temps, ce symbolisme provoque un sentiment d'inconfort intellectuel et suscite un inévitable désir de clarification. C'est pourquoi on observe par exemple dans toutes les religions un effort pour localiser l'âme dans le corps. Pour des raisons qui m'échappent, Durkheim n'évoque pas ici l'hypothèse cartésienne selon laquelle l'âme aurait son siège dans la glande pinéale, mais il permet de mieux

¹⁹ Généralement, mais pas toujours. Weber (1988) relève que les sadducéens n'y croient pas et explique pourquoi ils n'y croient pas.

²⁰ Les symboles eux-mêmes sont empruntés au contexte. Comme le dit Scheler (1955), les dieux grecs évoquent l'image de l'athénien cultivé ; les dieux germaniques évoquent les guerriers francs aux yeux bleus ; le dieu de l'Islam évoque 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, 337).

comprendre ce point de la pensée de Descartes que le lecteur d'aujourd'hui ne peut manquer de percevoir comme curieux²¹.

Non seulement ces efforts de clarification ne s'arrêtèrent pas à Descartes, mais ils prirent parfois un tour insolite. Au début du XX^e siècle encore, un médecin américain du nom de Duncan McDougall imagina un dispositif visant à mesurer la perte de poids subie par le corps immédiatement après la mort, ce qui, selon lui, permettait de déterminer le poids de l'âme. Il l'évalua à une vingtaine de grammes. Et comme le pelage des chiens retient les liquides qui s'échappent au moment de la mort, écartant ainsi toute modification du poids du corps, McDougall en conclut que les chiens n'avaient pas d'âme. Il s'ensuivit un débat passionné, car le poil ras des souris n'entraînant pas le même effet, il fallut en toute logique leur accorder une âme.

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 être²².

On voit, ici encore, transparaître les principes méthodologiques généraux de Durkheim : la privation fait sens pour l'individu ; elle traduit le fait qu'il reconnaît l'existence d'interdits, lesquels témoignent en eux-mêmes de la dualité de son être et de son appartenance au monde du sacré, à côté de son appartenance au monde du profane. L'ascétisme fait sens pour l'individu ; il le pratique parce qu'il a des raisons fortes de le pratiquer. La théorie de Durkheim permet ainsi de comprendre que toute religion comporte des interdits et revête une dimension *ascétique*. L'infinie variété des interdits concrets que rapporte l'ethnographie ne doit pas faire oublier le caractère universel de ce trait.

²¹ « 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, 347-48).

²² La sociologie moderne des religions confirme cette hypothèse : cf. Luckmann (1991), qui utilise le concept théologique de *transcendance* pour évoquer -dans les termes de Durkheim- l'appartenance de l'être humain au monde du sacré et dans ceux que je propose moi-même la capacité de valorisation caractéristique de l'être humain. Mettre sa vie en danger et affronter des éléments hostiles est une manifestation typique d'ascétisme. Ce

Un autre des thèmes importants et récurrents de Durkheim dans les *Formes* est que les philosophes tentent d'exprimer de façon *discursive* des réalités que les religions décrivent de façon *mythique* ou *symbolique*. Ainsi la *raison pratique* de Kant exprime l'idée que le sujet social ne peut être considéré comme mû exclusivement par des mobiles égoïstes, mais qu'il est également animé par le souci de manifester des comportements susceptibles d'entraîner l'approbation d'autrui parce que témoignant de son inscription dans le monde du sacré, i.e. dans le monde des valeurs. 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.

On peut même aller plus loin : « (...) *l'œuvre des religions plus avancées et de la philosophie s'est à peu près bornée à l'épurer [la notion d'âme], sans y rien ajouter de vraiment fondamental* » (FE, 344).

La même réalité peut également être décrite, peut-on ajouter, dans le langage scientifique, celui de la sociologie, qui se distingue par son orientation scientifique à la fois du langage de la religion et de celui de la philosophie.

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

A côté de la théorie de l'âme, la théorie proposée par Durkheim de la magie me paraît être l'une des théories particulières les plus remarquables présentées dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, bien qu'elle soit développée dans des passages éparpillés de l'ouvrage.

Dans une société *primitive* comme celle des aborigènes d'Australie, la production agricole, la pêche ou l'élevage supposent toutes sortes de savoir-faire. Ces savoir-faire sont tirés pour une part de l'expérience, comme chez les modernes. Mais les données de l'expérience ne peuvent prendre sens que sur le fond de représentations générales ou *théoriques* des processus vitaux : de la naissance, de la croissance, de la dégénérescence et de la mort des plantes et des animaux. Ces représentations ne pouvant pas être directement tirées de l'expérience, le *primitif* les tire normalement du corpus de savoir disponible et tenu pour légitime dont il dispose.

Dans le cas des sociétés qui intéressent Durkheim dans *Les Formes*, 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 ce type de sociétés le rôle de la science dans les sociétés modernes. Elles représentent en effet selon Durkheim 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 [les] rapports de parenté entre les choses* » (FE, 340)²³. C'est donc sur les théories religieuses en vigueur dans sa société que le *primitif* s'appuie pour développer une théorie des processus vitaux : une *biologie*.

Quant aux croyances magiques, ce sont des recettes que le *primitif* tire de cette *biologie* qu'il construit à partir des doctrines religieuses en vigueur dans sa société. « *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, 518).

Une question se pose alors : à la différence des recettes techniques inspirées par la science, les recettes magiques sont objectivement inefficaces. Comment se fait-il donc que leur crédibilité se maintienne, en contradiction avec les principes que Durkheim pose par ailleurs ? Conscient de cette objection qu'il énonce lui-même, il y répond par une série d'arguments efficaces.

Lorsqu'une théorie scientifique est contredite par les faits, déclare-t-il, les hommes de science eux-mêmes continuent couramment de lui accorder leur confiance. Car, ne pouvant déterminer celui des éléments de la théorie qui est responsable de la contradiction en question, ils peuvent espérer qu'elle résulte d'un élément secondaire et par suite qu'une modification mineure se révélera capable de rendre la théorie compatible avec les faits. Au total, il est dans bien des cas plus rationnel de conserver une théorie contredite par les faits et de tenter de l'amender que de la rejeter²⁴. Cet argument est qualifié par la philosophie moderne des sciences de *thèse de Duhem-Quine*.

²³ « (...) 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, 342).

²⁴ « *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 par autrement...* » (FE, 515).

Exactement comme les hommes de science, ajoute Durkheim, les magiciens imaginent sans difficulté des *hypothèses auxiliaires* pour expliquer pourquoi leur théorie a échoué. Par exemple : les rituels n'ont pas été accompli comme il le fallait ; les dieux étaient de mauvaise humeur ce jour-là.

De surcroît, il peut arriver que la réalité confirme des croyances fausses. C'est le cas ici. En effet, les rituels destinés à faire tomber la pluie sont effectués à l'époque où la pluie a plus de chances de tomber, tout comme les rituels destinés à faciliter la reproduction des troupeaux sont pratiqués à l'époque où les animaux s'accouplent. La croyance des *primitifs* en l'efficacité de leurs rituels est donc confirmée par l'existence de corrélations qui, bien que fallacieuses, sont réelles²⁵.

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 quelqu'un continue d'y souscrire, nous avons tendance à le considérer comme *irrationnel*.

La théorie de la *magie* de Durkheim se caractérise en fin de compte par un degré de crédibilité scientifique très supérieur à celui de ses concurrentes.

En premier lieu, parce qu'elle se compose de propositions factuelles et d'hypothèses psychologiques qui sont toutes, prises individuellement, aisément acceptables. En second lieu, parce que cette théorie apparaît comme congruente avec l'ensemble des faits connus sur la magie, en incluant ceux qui ont été établis postérieurement à la rédaction des *Formes*.

Elle explique en effet, 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 pas de peine à comprendre que les pratiques magiques ne soient en aucun façon

²⁵ « 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. » (FE, 516). Bien qu'ignorant tout de la théorie de l'inférence statistique (sauf à travers les remarques intuitives de John Stuart Mill), Durkheim découvre dès *Le suicide* la notion de corrélation fallacieuse (formalisée à l'origine par Yule en 1901). Techniquement, Durkheim suggère ici dans 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.

uniformément distribuées à travers les sociétés anciennes. Elles sont par exemple peu répandues dans la Grèce classique. Cela est dû à ce que les doctrines religieuses en vigueur dans cette société 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. En revanche, les pratiques magiques sont très répandues dans la Grèce d'Homère ou dans la Germanie antique, car le monde y est conçu comme soumis à des dieux capricieux dont la magie peut tenter d'influencer la volonté. 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 Age : l'Europe est alors dominée par la pensée d'Aristote dont l'empirisme n'encourage guère à expliquer le monde par des forces magiques²⁶. 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 auxquelles se livre le savant moderne.

La Renaissance s'accompagne en revanche d'un discrédit de l'aristotélisme, auquel se substitue la vogue du platonisme et du néo-platonisme. C'est que les *humanistes* du XVI^e siècle cherchent à manifester leur modernité par une rupture avec une doctrine associée à un Moyen Age qu'ils perçoivent comme dépassé. Or le néo-platonisme est beaucoup plus accueillant que l'aristotélisme aux explications du monde à partir de forces mystérieuses. Alors que les mythes sont considérés par Aristote comme des explications symboliques du monde qu'il faut se garder de prendre au pied de la lettre, ils représentent pour Platon des théories sérieuses. Avec le néo-platonisme s'impose finalement l'idée que les phénomènes naturels sont les effets de forces occultes. C'est sur cette conception du monde que se greffe la *magia diabolica*, qui n'a rien à voir avec la *magia naturalis*. Elle explique notamment le développement des procès en sorcellerie.

La théorie de Durkheim permet ainsi de comprendre que la bouffée prolongée de magie et de sorcellerie qui apparaît en Europe au XVI^e siècle, pour se prolonger jusqu'au premier tiers du XVIII^e siècle, soit localisée dans la partie la plus moderne et la plus développée du continent européen. Elle est en effet beaucoup plus intense en

²⁶ Thomas (1973), Bechtel (1997).

Italie du Nord ou dans le couloir rhénan qu'en Italie du Sud ou en Espagne. Le *Dies Irae* de Dreyer, un chef d'œuvre du cinéma consacré aux procès en sorcellerie, se déroule bien au XVII^e siècle et non au XV^e. Et l'on peut toujours voir aux Pays-Bas, à Oudewater, dans la banlieue de Gouda, la balance agréée, la *Heksenwaag*, qui permettait aux femmes accusées de sorcellerie -lesquelles venaient souvent de fort loin- de solliciter un certificat d'acquittement. Il leur était délivré dès lors que leur poids rapporté à leur taille était jugé trop élevé pour leur permettre de chevaucher un balai. Le dernier de ces certificats a été délivré en 1729.

Au total, la théorie de Durkheim permet d'expliquer facilement la combinaison à première vue surprenante de modernité et d'irrationalisme qui caractérise l'aube des temps modernes²⁷.

Elle permet également d'expliquer des énigmes voisines, comme la persistance des croyances que nous percevons comme 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 d'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, elle permet d'expliquer 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.

Le réalisme de Durkheim

Pour conclure, je reprendrais volontiers deux points qui me paraissent essentiels.

En premier lieu, les *Formes élémentaires de la vie religieuse* peuvent être tenues pour un modèle de démonstration scientifique. Durkheim y témoigne d'une aversion sourcilleuse pour les pseudo-explications : comment admettre que le rêve ait suffi à

²⁷ 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.

inspirer la notion d'âme ? Comment une catégorie aussi universellement attestée peut-elle résulter d'une mauvaise analogie ?

Comme Max Weber, Durkheim exige du sociologue qu'il n'admette dans une théorie sociologique que des propositions acceptables : que des propositions factuelles avérées et des propositions psychologiques crédibles. On peut par exemple admettre que certaines 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 le croyant croie ce qu'il croit, qu'il participe à telle cérémonie ou pratique tel rituel simplement parce qu'il y aurait été *conditionné*, selon le *préjugé sinistre* –pour reprendre une expression de l'anthropologue Robin Horton- des marxistes d'hier ou des culturalistes de toute obédience d'aujourd'hui²⁸. Il faut aussi que le croyant puisse rattacher les cérémonies et les rituels auxquels il participe à des théories auxquelles il ait des raisons de croire.

En second lieu, les *Formes élémentaires de la vie religieuse* proposent une théorie *réaliste* de la religion. La dualité de l'homme est vue par Durkheim comme une *réalité*, bien que cette réalité soit normalement perçue de manière *confuse*. La pensée religieuse l'exprime pour cette raison de manière *symbolique*.

C'est à travers l'évocation de cette *réalité* par le son ou par l'image que *l'art* provoque l'émotion²⁹. De son côté, la pensée philosophique exprime cette réalité dans un langage *discursif*, à travers la *raison* de Kant par exemple. Cette *réalité* explique que, par-delà leurs variantes, les religions et les philosophies apparaissent comme des variations sur le thème obligé de la dualité de l'être humain

²⁸ Et aussi des relativistes qui substantialisent les groupes, cultures, nations, etc. Cf. Boudon (2008).

²⁹ Je ne puis dans le présent cadre préciser les remarques de Durkheim sur l'art. Retenons seulement que ses *Formes* contiennent en puissance toute une théorie de l'art. Si Beethoven nous paraît un musicien plus éternel que tel rocker à la mode, c'est que sa musique exprime de manière par essence confuse des valeurs élevées à travers les émotions qu'il suscite, alors que le rocker doit son audience à ce qu'il a su inventer un style propre, capable de provoquer avant tout une excitation émotionnelle. Les valeurs confusément exprimées par les grandes œuvres musicales sont parfois vaguement explicitées par les titres qui leur sont donnés avec ou sans l'accord de l'auteur (cf. les symphonies *héroïque* de Beethoven, *Résurrection* de Mahler ou *Leningrad* de Chostakovitch).

Certes, il existe pour Durkheim un progrès de la pensée humaine. La science répond à bien des questions de manière plus acceptable que la religion, la magie ou la philosophie. Mais elle prend leur succession.

La théorie de Durkheim comporte certes une thèse inacceptable dont j'ai cherché à montrer qu'on peut la désolidariser du reste. Mais j'ai surtout voulu souligner sa fraîcheur et sa puissance. Durkheim pose sur la religion un regard qui tranche radicalement avec celui de la théologie comme avec les explications qui, des philosophes des Lumières à Feuerbach, Marx et à Nietzsche, voient dans le sentiment religieux l'effet d'une illusion. Ce point est à rapprocher du fait que, à l'inverse de beaucoup de ses contemporains, Durkheim n'éprouvait aucune difficulté à comprendre que la modernité s'accompagne d'une certaine vitalité des sentiments religieux et d'une pérennité des grandes traditions religieuses. En un temps où en France la querelle de la laïcité battait son plein, il récusait vigoureusement ceux qui voulaient voir dans « *le catholique éclairé d'aujourd'hui, une sorte de sauvage attardé* » (FE, 460).

En fin de compte, la théorie de Durkheim tranche heureusement avec les essais qui prolifèrent de nos jours et qui voient tantôt la mort annoncée des religions dans la désertification des églises, tantôt à l'inverse un *retour du religieux* dans le succès populaire des visites du chef de l'Eglise romaine ou dans la vitalité de l'Islam.

Malheureusement, les théories de la religion des grands sociologues, celles d'Emile Durkheim, de Max Weber ou de Georg Simmel, reposent sur une argumentation élaborée qui est perçue par beaucoup comme aussi difficilement accessible que celle sur lesquelles reposent les grandes théories scientifiques ou philosophiques. C'est la raison pour laquelle j'ai tenté de discerner ici les principes – l'axiomatique- qui guident l'ensemble des analyses proposées par *Les Formes*³⁰.

Raymond Boudon

³⁰ En son temps, Hans Zetterberg (1963) avait cherché à démontrer la fécondité de la démarche consistant à rechercher l'axiomatique sous-jacente aux grandes œuvres sociologiques à propos de *La division du travail social*.

Références

- Andrade d' Roy G., 1995, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press
- Aron R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Bechtel G., 1997, *La sorcière et l'Occident*, Paris, Plon.
- Boudon R., 1995, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard.
- Boudon R., 2008, *Le relativisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je.
- Durkheim E., 1960, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, (1ère éd. 1893).
- Durkheim E., 1979, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, (1ère éd. 1910).
- Horton R., 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.
- James W., 1961, *The varieties of religious experience : a study in human nature*, New York: Collier books; London, Collier Mac Millan.
- Levinson H. S., 1981, *The religious investigations of William James*, Chapel Hill, NC.
- Luckmann T., 1991, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Mauss M., 1983, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", 1-141 in *Sociologie et anthropologie*, Paris Presses Universitaires de France, texte extrait de *Année Sociologique*, 1902-1903, en collaboration avec H. Hubert.
- Scheler M., 1955, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 6e éd.
- Simmel G., 1989, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Thomas K., 1973, *Religion and the decline of magic*, Harmondsworth, Penguin books.

Valade B. (coordonné par), 2008, *Durkheim : l'institution de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Weber M., 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen Mohr.

Zetterberg H. , 1963, *On theory and verification in sociology*, Bedminster, Totowa, NJ.